dialéctica AÑO II Nº 3 Julio 1977

SUMARIO

Cinco meses después. Oscar del Barco: Althusser en su encrucijada. Carlos Pereyra: Los conceptos de inversión y sobredeterminación en Althusser. Gabriel Vargas Lozano: La relación Marx-Hegel, Althusser y el concepto de inversión. Juan Mora Rubio: Louis Althusser: ¿ruptura epistomológica o ruptura política? Richard Schacht: Comentario al prólogo de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Documentos: Louis Althusser: Tesis de Amiens. Noticias Bibliográficas y Notas.

Escuela de Filosofía y Letras Universidad Autónoma de Puebla



dialéctica

Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla.

Comité de Dirección:

Juan Mora Rubio

Gabriel Vargas Lozano Oscar Walker

Consejo de Redacción:

Angelo Altieri Megale

Oscar del Barco Oscar Correas Raúl Dorra Hugo Duarte

Víctor M. Fernández

Roberto Hernández Oramas

Rafael Peña Aguirre Alfonso Vélez Pliego

Administrador:

Javier Torres

Nota: Los miembros extranjeros, tanto del Comité de Dirección como del Consejo de Redacción, de acuerdo con las disposiciones constitucionales, no se encuentran comprometidos con las declaraciones que sobre política nacional se hayan hecho o se hagan en esta revista.

d i a l é c t i c a . Núm. 3, julio de 1977. Aparece tres veces al año. Precio: \$40.00. Suscripción anual correo ordinario:\$110.00 o US\$10 dólares. Aéreo Ext. US\$15 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a: Comité de Dirección de la Revista dialéctica. Escuela de Filosofía y Letras de la UAP. Calle 3 Oriente, Núm. 403. Puebla, Pue.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA, Rector: Ing. Luis Rivera Terrazas. Srio. Gral.: Lic. Vicente Villegas Guzmán. Srio. de Rectoría: Lic. Jorge Medina Viedas. Coordinador Gral. de la Escuela de Filosofía y Letras: Lic. Alfonso Vélez Pliego. Director del Depto. de Publicaciones: Lorenzo Terán Olguín.

UAM-I. CORD. SERV. DOC.

dialéctica

Año II

Julio de 1977

No. 3

SUMARIO

Cinco meses después /3

Oscar del Barco. Althusser en su encrucijada /7

Carlos Pereyra. Los conceptos de inversión y sobredeterminación en Althusser /55

Gabriel Vargas Lozano. La relación Marx-Hegel, Althusser y el concepto de inversión /69

Juan Mora Rubio. Louis Althusser: ¿Ruptura epistomológica o ruptura política? /93

Richard Schacht. Comentario al prólogo de la Fenomenología del Espíritu de Hegel /103

DOCUMENTOS

Louis Althusser. Tesis de Amiens /149

NOTICIAS BIBLIOGRÁFICAS

Sin Nombre /199; Comunidad /200; Cuadernos de comunicación /200; La palabra y el hombre /201; Anuario de historia /201; "Le Français Moderne" /203; Nueva colección de la Escuela de Filosofía y Letras /203.

NOTAS

La declaración de Paris, por Florencio Sánchez Cámara /205

Crisis y vigencia de la instrucción clásica, por Angelo Altieri Megale /209

El Congreso de Filosofía y Letras: Inicio de una discusión, por Rafael Peña Aguirre /214

Colaboradores /217

CINCO MESES DESPUES

Los acontecimientos que vienen ocurriendo en México en los últimos tiempos, conturban el alma y embargan de pesimismo al desprevenido ciudadano que se aventure en la reflexión sobre nuestro inmediato presente. En diciembre pasado, cuando se iniciaba el sexenio, el corazón escéptico de los mexicanos se formó ciertas espectativas en el sentido de que la política que propendía por la autonomía universitaria continuaría en ascenso, y que se mantedría invariablemente la tradicional política internacional que tantos beneficios ha traído a nuestra nación. Aún eran sus esperanzas más tímidas en cuanto a la detención del ritmo siempre creciente de una inflación incontrolada que ha disparado los precios de los artículos de primera necesidad a niveles sólo permisibles para las clases adineradas del país, porque el ciudadano desprevenido no dejaba de tener ciertas prevenciones sobre la composición social de las personas que forman la nueva administración y sus profundas ligas y comunidad de intereses con los grupos que disponen del gran capital en México.

Sin embargo, cinco meses han sido suficientes para confundir y opacar tan tímidas espectativas. La insistente manifestación por parte de los voceros autorizados de la iniciativa privada en el sentido de que la educación superior debe estar subsidiada por la industria y el comercio, eludiendo un claro mandato constitucional, deja ver con transparencia

los apetitos desbordados de los hombres de negocios por interferir la autonomía universitaria. Olvidan que en Francia, donde la industria tiene un peso arrollador en la conducción de la cosa pública, el gobierno se vio precisado a retirar el proyecto de reforma universitaria tendiente a entregarle la direccción de la educación superior a los empresarios, para no aumentar la impopularidad de la administración. frente a un futuro electoral muy incierto. En México, las reiteradas manifestaciones de los capitanes de la industria (Concamín, Concanaco, etc.), que pretenden convertirse de la noche a la mañana en los salvadores de la universidad. han venido acompañadas de hechos tan graves como los de reciente acaecimiento en Oaxaca, para no citar sino los más desventurados. A estos actos represivos por parte de la fuerza pública, se han sumado las voces de apoyo de los sectores que amparan la acción del gobernador en uso de licencia y del gobernador interino, que siempre han mostrado su franca oposición a los intereses populares. Es la voz de la gran burguesía que tiene muy claro su programa de acción en el seno mismo de los centros de cultura, y que no deja pasar por alto el menor pretexto útil para sus proclives fines. Estos son los pasos previos de la escalada contra las universidades que se viene preparando desde el despacho del rector Soberón para que sea aprobado un proyecto de apartado C manifiestamente lesivo para los centros de cultura superior.

Por otro lado, consterna el ánimo el reciente e inoportuno reconocimiento del régimen español. Hubiera sido a todas luces prudente esperar hasta el próximo mes de Junio, en que a partir de unas elecciones generales, se va a constituir un régimen de derecho en la península. La premura para romper con la República y reconocer la Monarquía hubiera podido pasar como una ligereza de la política presidencial, si el nombramiento recaído en el licenciado Díaz Ordaz para fungir como primer embajador, no le hubiera otorgado al episodio el carácter de una clara definición de política internacional. Los antecedentes del expresidente, ahora embajador en el más alto rango, y la enorme representatividad que tiene en la política mexicana de épocas afortunadamente superadas, no dejan de constituir un claro signo de cambio en la orientación política del país. No es precisamente con declaraciones públicas afirmando que "no se ha dado marcha hacia la derecha" como se libra de sospecha a un régimen, sino con el esmero y la lucidez indispensables en la selección de los colaboradores del gobierno, y en la diafanidad de todos los actos de la administración pública.

Ojalá que el pesimismo de nuestras reflexiones pueda ser rectificado en los días por venir. Por ahora, el aciago perfil de los acontecimientos no nos permite vislumbrar otra luz.

ALTHUSSER EN SU ENCRUCIJADA

Oscar del Barco

El objetivo de este trabajo es analizar algunos temas centrales de la obra teórica de Althusser considerados retrospectivamente a partir de la Autocrítica y de la Soutenance d'Amiens. Ambos escritos invitan a realizar esta retrospectiva crítica de temas que se mantienen a lo largo de sus obras y que, en lo sustancial, no son modificados en dicha Autocrítica.

El concepto fundamental, alrededor del cual se articula toda la problemática althusseriana, es el concepto de práctica(s); y su esfuerzo teórico mayor consiste en situar la práctica revolucionaria del materialismo absoluto dentro del enrejillado constituido por dichas prácticas, en reconocer la especificidad de las mismas y en analizar la práctica teórica y la práctica ideológica. A pesar de lo que sostiene en su Autocrítica (nota de la p. 34) su obra se inscribe, así, dentro de los marcos estrictos de una epistemología.

Mientras el "marxismo" es el nombre de la práctica esencialmente creativa y polimorfa del proletariado, la epistemología, en un movimiento a-posteriori, trata de es-

¹ Es este sentido el proceso sin sujeto unario (sustancial), no puede denominarse práctica, salvo en un sentido figurado. Es casi imposible pensar esta temática sin los aportes de la lingüística, el psicoanálisis y la antropología,

tablecer las condiciones y la teoría de dicho conocimiento, llegando en los casos de hipertrofia, como el de Althusser, a suplantar, por un proceso de inversión, el problema del contenido del conocimiento por el problema de los mecanismos del conocimiento.

Como consecuencia tenemos la obsesión althusseriana por establecer 'cortes", que varían de acuerdo con sus propias variaciones (que son muchas), destinados a fijar la "originalidad" de los conceptos marxistas. De esta manera los escritos fundamentales de la clase obrera son ubicados en un espacio puramente teórico, lo cual, entre otros efectos, produce la conversión del materialismo absoluto en una "obra" producto de un "autor", facilitando así su acceso al suelo universitario. Además se produce un deslizamiento hacia lo "escolástico", vale decir hacia una problemática al margen de la práctica política, que trae como consecuencia la represión de lo político y el desplazamiento de la investigación concreta. Esta "desviación teoricista", como la llama el propio Althusser, le impide comprender el fenómeno macroscópico, cultural, donde se juega el marxismo como acontecimiento histórico.

A pesar de ser masivo Althusser no comprende este aspecto que hace a la esencia del marxismo, y no lo comprende por cuanto en lugar de partir de la perspectiva abierta por la clase obrera en relación al problema de las prácticas, se instala en el borde de la problemática burguesa. Dicho de otra manera: sus conceptos fundamentales se sitúan en el límite de la problemática "filosófica" burguesa, y no, como cree, en la problemática del materialismo absoluto. Lo que Althusser no comprende es, en síntesis, que su concepto de práctica y su clasificación de las prácticas pertenece al campo teórico de la burguesía. Esta incomprensión lo lleva (a) a desconocer el significado de la práctica revolucionaria del materialismo absoluto, y (b)

a encerrar las prácticas abiertas del materialismo en el interior de las prácticas clausuradas del sistema burgués.

En su Autocrítica reconoce haber ignorado "la dimensión excepcional del papel de la lucha de clases en la fi-losofía de Marx". Pero un reconocimiento, como él mismo lo afirmó reiteradas veces, no es un conocimiento. Vale decir que el hecho de reconocer la desviación o el error teoricista no equivale a conocer las causas reales que produjeron dicho error. Para Althusser su error, o, como él dice, su "desviación", es un error teórico. En consecuencia, en el propio reconocimiento puramente teórico de su error teórico sigue dominado por este error. Lo que equivale a decir que la crítica de un error teórico sólo rinde cuenta de dicho error si se sitúa en un campo externo a lo teórico, en este caso en la política. Pero cabe preguntarse cómo pudo Althusser cometer un error teórico que equivale a desconocer lo fundamental del marxismo, a ignorar la lucha de clases y la política? Según él este desconocimiento fue producto de una causa teórica, y al decir esto continúa en el nivel de lo teórico en un retroceso clausurado. Según nuestro punto de vista el teoricismo de Althusser se debe a causas políticas y no a causas inmanentes al orden teórico. Dicho de otra manera: su ignorancia de lo político (de la "lucha de clases") tiene una causa política. Al no reconocerlo así continúa en el mismo error que pretende superar, es decir en una represión no aleatoria de lo político.

Althusser parte de una definición general de práctica ("Entenderemos por práctica en general todo proceso de transformación de una materia prima dada determinada, transformación efectuada por un trabajo humano determinado que utiliza medios [de 'producción'] determinados"), para llegar luego a establecer las distintas prácticas: económica, política, ideológica, teórica (filosófica/científica).

No nos interesa aquí analizar la relación práctica-instancia, ni la articulación de las instancias en un todo complejo con determinante y dominante. Lo que sí nos interesa es subrayar que la clasificación de estas prácticas es el producto de una descripción "fenomenológica" y no crítica de la realidad: es evidente (y en la terminología althusseriana la evidencia es signo de lo ideológico) que el mundo de objetos producidos por el hombre es efecto de una acción que se ejerce sobre una materia para lograr un objetivo de acuerdo con una finalidad dada; también es evidente que existen distintas prácticas, y para comprobarlo es suficiente con una visión superficial de lo que ocurre en nuestra sociedad, dominada por la proliferación paranoica de infinidad de prácticas. Lo que no es evidente es la causa que produce la existencia de tales prácticas y el papel social que desempeñan, o, lo que es lo mismo, ¿por qué determinadas prácticas son "propias" de determinadas clases sociales y otras prácticas de otras clases o sectores de clase? El concepto de práctica debe ser criticado no sólo por las razones que da Althusser (porque tendría como correlato un soporte homogéneo que sería el sujeto histórico de esa práctica) sino, fundamentalmente, porque dicho concepto singular idealiza, mediante todas las baterías de lo ideológico, la existencia de prácticas clausuradas que se hacen aparecer como "naturales" cuando en realidad son la denominación de una realidad histórico-social: el resultado del proceso de división social del trabajo. Y este sí es, lo decimos parafraseando a Althusser, un punto de gran "sensibilidad" teórica y política.

El reconocimiento de la división de las prácticas sólo refleja una realidad: la división social del trabajo. Esto es evidente y simple. Lo que tiene consecuencias son las implicancias históricas (económicas, teóricas, políticas) que arrastra este reconocimiento, por cuanto son estas prác-

ticas escindidas, cerradas y obligatorias, las que aseguran el funcionamiento de la sociedad capitalista. Se trata, mediante estas prácticas, de dominar las fuerzas sociales que aseguran la reproducción del sistema.

Según mi criterio es en este punto donde se produce en Althusser una confusión que constituye la clave de sus errores teóricos: la no comprensión del paso de lo fenomeno-lógico a lo crítico. Pero esta confusión, decisiva en relación a lo teórico, tiene su causa fuera de la teoría, en la práctica política, o, para ser más preciso, en la ausencia de práctica política de Althusser, en la delegación de la práctica estrictamente política en organismos que se encargan de hacer política en la instancia política. Pasar de lo fenomenológico a lo crítico implica instalarse en el punto de vista de la clase obrera, vale decir fuera de los distintos lugares que encierran a las prácticas. Si bien la burguesía no creó las prácticas fundamentales que encontramos en la descripción fenomenológica, sí las invistió de un carácter natural que le permite presentarlas como lo real. Pero además de esta presentación ideológica creó los aparatos de fuerza necesarios para preservarlas, y no puede ser de otra manera puesto que en su conservación o supresión se juega su propia existencia.

En consecuencia, y a manera de "provocación" althusseriana, podríamos avanzar la siguiente tesis: el destino final de la burguesía no se decide en el contenido de las distintas instancias que son producto de prácticas determinadas, sino en la sobrevivencia o no de las instancias y sus prácticas respectivas. Las prácticas están encerradas, presas, en aparatos determinados (económicos, políticos, ideológicos, teóricos) que aseguran la reproducción de las instancias determinadas. La destrucción de tales aparatos y la liberación de las prácticas es algo que la burguesía no puede tolerar porque implica su desaparición como clase.

Al atribuir a Althusser una descripción fenomenológica de las prácticas, queremos decir una descripción no crítica de lo real dado, que es un real burgués: Althusser acepta, de hecho, el conjunto de prácticas tal como nos las presenta la burguesía, como naturales y a-históricas. Pero las prácticas son realizadas por hombres, y aquellos que no pueden ser, como Althusser, profesores de la universidad francesa sino que ocupan el pútrido lugar de lo negativo, no se proponen mejorar esta sociedad sino destruirla de raíz, con sus prácticas e instancias incluidas.²

Se me objetará: ¿acaso fuera de esas prácticas determinadas a las que llamo burguesas existen otras prácticas? La práctica que existe fuera de esas prácticas es, precisamente, la práctica revolucionaria, la cual, siempre, es la práctica del afuera de las prácticas de la clausura burguesa. Y es esta práctica lo que debe pensarse y desde donde debe pensarse, o, para ser más preciso, es esta práctica la que piensa. Y aquí caben dos preguntas fundamen-

² En Althusser, en la medida en que conserva las prácticas burguesas, la sociedad comunista aparece como una corrección de la sociedad capitalista. En sus textos siempre encontramos una hipostatización de la sociedad burguesa. Mientras los textos de Marx están cargados de odio, de sarcasmos y desprecio hacia el capitalismo, el texto de Althusser pretende ser puramente científico. Althusser intenciona un Estado, un Partido, una filosofía, una ciencia, etc. Vale decir, en resumen, una sociedad represiva de nuevo tipo, pues ¿quién, en esa sociedad, podrá apartarse de ese Estado, Partido, Ciencia, Filosofía, sin caer bajo la calificación infamante y punible de anormal? ¿qué destino le aguarda a quien no acepte semejante Ley? Althusser respondería que no intenciona ninguna sociedad, que él hace ciencia y no utopía. Sin embargo a esta sociedad sólo se la puede criticar desde el proyecto de otra sociedad (en el capítulo sobre el fetichismo Marx habla de "asociación de hombres libres"). Tal vez por la misma posible razón "científica" Althusser no piensa la experiencia del socialismo en nuestro siglo; y en realidad no la piensa porque desde el lugar en que está situado no puede pensarla sino tan sólo mentarla: ¿ha fracasado el marxismo? Lo otro, lo impensado de esta sociedad, es lo reprimido: la pobreza, el tercer mundo, la locura, la delincuencia, el suicidio, el proletariado como clase en-sí (digamos que como clase para-sí el proletariado plantea muchos interrogantes que son fruto de la experiencia histórica, en la medida en que se convierte en un nuevo Logos, una nueva Ley, mientras que como clase en-sí es una clase dominada por la muerte: las huelgas salvajes, las rebeliones, las formas de resistencia que hunden sus raíces en el odio y no en la teoría).

tales: ¿quién piensa? y ¿desde dónde piensa? Estamos acostumbrados a reconocer que quien piensa es un individuo determinado, ya sean, por ejemplo, Marx, Lenin o Mao, y desde cierto punto de vista esto es la evidencia misma. Pero también aquí me permito avanzar otra tesis provocativa: los nombres propios, en este caso los nombres de los grandes dirigentes revolucionarios, son el nombre de los órganos o instrumentos que utiliza la clase para pensarse. Si el materialismo critica como idealista la idea de un sujeto sustancial existente al margen de sus acciones, y afirma la sola existencia de sujetos constituidos, reconociendo como fundamental para esta crítica la afirmación de que el hombre es el conjunto de (sus) relaciones sociales, debe someterse, consecuentemente, a todos los nombres propios a la desconstrucción implícita en la crítica. Quien piensa es la clase obrera, y piensa, para responder a la segunda pregunta, desde las "zonas de tempestad revolucionaria" como dice Mao. Y esto tiene consecuencias.

Althusser podría responder que no tiene ningún inconveniente en decir "proletariado" en lugar de decir "Marx". Es cierto. Pero el problema, como decimos, son las consecuencias. Decir Marx o decir "proletariado" puede ser, en el orden del concepto, una nominación distinta de lo mismo. Pero si se sale del concepto surge la distinción: decir "Marx" implica permanecer en la problemática teórica, implica un continuum teórico donde se inscribe la "revolución teórica" como una mutación dentro del espacio teórico, es algo que sucede en el interior del propio espacio teórico; hablar del "proletariado" implica salir del espa-

³ Al separar estos dos aspectos (como si fueran res-extensa y res-cogi tans) Althusser no puede, posteriormente, unirlos, y explicarse coherentemente la "fusión" de la teoría marxista y del movimiento obrero. Este problema escolástico no se plantearía si reconociera que la teoría marxista es la teoría del proletariado: en este sentido Marx no existe, o existe como nombre.

cio teórico, abrirlo al proceso histórico. Se trata, por lo tanto, de una transgresión que modifica el lugar y el estatus de la teoría. Althusser habla, y este es su límite y su limitación, de la lucha de clases en la teoría, pero se mantiene en el enunciado sin determinarlo: el proletariado lucha en la teoría porque la relación de fuerzas lo obliga a luchar en el campo del enemigo, y lucha por destruir la teoría del enemigo y el lugar de la teoría (no sólo lucha contra la filosofía idealista sino contra la filosofía como tal), no para instalarse en ese lugar como teoría del proletariado, como nuevo Saber, Logos o Ciencia.

Vamos a analizar, en la obra de Althusser, el papel que desempeñan las prácticas específicas, los espacios cerrados de la inmanencia, y, en primer lugar, la práctica Teórica.

En el texto de Amiens retoma una de sus viejas, tesis: apoyándose en una cita de Lenin afirma que la teoría de Marx "no por ser verificada por sus éxitos es verdadera, sino que por ser verdadera es verificable por sus éxitos y sus fracasos". Por lo tanto todo se resuelve, en sentido estricto, dentro del ámbito teórico: por ser teóricamente verdadera la teoría de Marx es verificable, a posteriori, por los éxitos en la realidad. Marx, en sus tesis sobre Feuerbach, dijo exactamente todo lo contrario: "El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema prácco. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico". En la misma obra que

⁴ Según Althusser los protocolos de verificación de toda ciencia serian inmanentes a tal ciencia. Althusser unifica las ciencias en *la ciencia*, sin tener en cuenta que el investimiento social de determinadas ciencias se vuelve un factor interno de las mismas, y que, por consiguiente, lo que

comentamos Althusser sostiene "el carácter revolucionario del pensamiento de Marx [...] Revolucionario [pues] provoca una transformación en la filosofía" obligándola a reacomodar "sus categorías para volverlas aptas a la ciencia nueva y sus efectos" y "dándole a la filosofía, mediante el conocimiento de su relación real con la lucha de clases, con qué asumir y transformar su práctica": en resumen, obligándola a cambiar, pero en su sitio, conservándola como "filosofía". Por eso, señala, Marx es revolucionario "en la teoría y en la práctica" (subrayo la conjunción para marcar la hiancia althusseriana, su no-ver lo que ocurre bajo sus ojos: la destrucción de la práctica teórica como especificidad). Hay que convertir, en consecuencia, a Marx en un filósofo, pero como Marx nunca escribió su obra de filosofía, hay que afirmar, adhiriéndose a la metáfora hecha por Lenin en otro contexto, que El Capital es la obra donde la filosofía de Marx está en "estado práctico". Podemos enunciar una anti-tesis althusseriana: en El Capital no hay una filosofía porque Marx, vale decir el proletariado, no tiene filosofía; o, dicho de otra manera, El Capital es un momento de la práctica polimorfa del proletariado. Tal vez sin darse cuenta de ello, al conservar la

denomina protocolos de verificación no pueden ser sólo internos por cuanto en lo interno, como constituyente, se encuentra un factor exógeno: la perspectiva o el "interés" de clase. Lo importante a establecer es de qué manera los intereses de clase excluyen la posibilidad de modelos puramente coherentes si tal coherencia se vuelve atentatoria contra dichos intereses: la belleza del modelo matemático no tiene cabida cuando existe una lucha a muerte por intereses materiales. Rosa Luxemburgo lo señaló con claridad: "...ya que la sociedad está en realidad compuesta de clases y estas clases tienen intereses, aspiraciones y concepciones diametralmente opuestas, una ciencia general humana en problemas sociales, un liberalismo abstracto, una moralidad abstracta, son en el presente ilusiones, utopía pura". En la concepción materialista desaparece la idea clásica de "verdad" como adecuación entre un sujeto y un objeto, o como modelo "desinteresado", para dejar lugar a la idea de lucha, de poder. El marxismo tiene como objetivo construir una cultura y no una ciencia; vale decir realizar una transformación epocal del mundo, donde se modificarán desde las costumbres hasta la intelección, incluida la propia condición de la ciencia, en una apertura monumental de la historia,

"filosofía" Althusser conserva el concepto de sujeto, pues no es suficiente negar teóricamente al sujeto para hacerlo desaparecer como soporte ontológico de las prácticas, ya que el sujeto unario se mantiene en los *lugares* de donde se cree haberlo suprimido realmente por el hecho de haberlo negado a nivel teórico.

Aquí se encadena otro aspecto del althusserianismo que se vincula con su "desviación teórica": el problema de la relación de lo real con la teoría, o del concepto con la realidad. Sigamos, por ser fundamental y por no haber sido aún sometido a "autocrítica", el curso de su pensamiento en Para leer El Capital. El objetivo de Althusser es criticar lo que denomina el "izquierdismo", el "humanismo" y el "historicismo" de algunos marxistas (Rosa Luxemburgo, Korsch, Lukács y Gramsci, entre otros) que, para sus lucubraciones teóricas, habrían encontrado base en los textos del propio Marx, por cuanto éste, según Althusser "produjo en sus obras la distinción que lo separa de sus predecesores", pero, por otra parte, "no pensó -y es la suerte común a todos los inventores— con toda la nitidez deseable, el concepto de esta distinción", vale decir que Marx, siempre según Althusser, "no pensó teóricamente, en forma adecuada y desarrollada, el concepto y las implicaciones de su quehacer teóricamente revolucionario"; además, y esto es lo más grave para Althusser, "pensó, a falta de algo mejor, con base en conceptos tomados, en parte, principalmente de los conceptos hegelianos, lo que introduce un efecto de desajuste entre el concepto semántico originario del cual son sacados estos conceptos y el campo de los objetos conceptuales a los cuales se aplican" (p. 132). La tesis marxista respecto a la relación entre realidad y categoría es clara y constante, lo cual demuestra que no se trata de una tesis circunstancial sino de algo pensado; no se trata de que Marx, ocupado en la redacción de su gran

obra teórica, no haya tenido el tiempo necesario para corregir esta tesis, sino de que esta tesis es una tesis marxista. Veámoslo.

En *El Capital* (1, 1, pp. 73-74) afirma que Aristóteles no podía llegar a descubrir que "hajo la forma de los valores mercantiles todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual, y por tanto como *equivalentes*" "porque la sociedad griega se fundaba en el trabajo esclavo y por consiguiente su base natural era la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajos." Este "secreto" (el de la igualdad de todos los trabajos) "sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular" lo cual "sólo es posible en una sociedad donde la forma de mercancía es la forma general que adopta el producto del trabajo..." "Sólo la limitación histórica de la sociedad en que vivía le impidió [a Aristóteles] averiguar en qué consistía, 'en verdad', esa relación de igualdad". En su conocida carta a Annenkov, de 1846, dice que "...las categorías económicas no son más que abstracciones de esas relaciones reales..." (Cartas sobre El Capital, p. 26); en la misma carta (pp. 28-29) agrega: "Y aún menos ha comprendido [Proudhon] que los hombres, que producen las relaciones sociales de conformidad con su productividad material, producen también las ideas, las categorías, es decir, las expresiones abstractas ideales de esas mismas relaciones sociales", "En lugar del gran movimiento histórico que nace del conflicto entre las fuerzas productivas de los hombres... y sus relaciones sociales que ya no corresponden a esas fuerzas productivas; en lugar de las terribles gue-rras que se están preparando entre las diferentes clases de una nación y entre las diferentes naciones; en lugar de la acción práctica y violenta de las masas... el señor Proudhon coloca el detestable movimiento de su cabeza... De-

bido a que para él las categorías son las fuerzas motrices, no hay que cambiar la vida práctica para cambiar las categorías. Al contrario: hay que cambiar las categorías y el cambio de la sociedad real será su consecuencia". Los textos más conocidos donde Marx enuncia en términos estrictamente materialistas esta relación, y a los que por su parte Althusser califica de "ultra-hegeliano", son el "Prólogo" a la Crítica de la economía política, donde Marx afirma que no es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino que, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia, y la "Introducción" de 1857. Esta tesis marxista es negada radicalmente por Althusser, y como para que no queden dudas al respecto transcribe in extenso las citas de Marx que deben ser suprimidas por anti-marxistas. Hegel había sostenido que la filosofía es la "expresión de una época de pensamientos";5 de allí la crítica de Althusser a Marx sobre este punto: "la historia habría alcanzado, de alguna manera... este presente específico excepcional donde las abstracciones científicas existen en estado de realidades empíricas..." (Althusser invierte el problema: no se trata de que las abstracciones científicas existan como realidades empíricas, sino que de la realidad empírica se puedan abstraer conceptos científicos, lo cual, por supuesto, no es lo mismo) "... donde la ciencia, los conceptos científicos, existen en forma de lo visible de la experiencia como otras tantas verdades a cielo despejado" (nuevo equívoco: Marx dice reite-

⁵ Sin embargo la diferencia entre Marx y Hegel es radical: cuando Hegel dice que la filosofía es la expresión en pensamientos de una época, cierra la posibilidad de transformación pues reduce la época al desarrollo de la Idea; para Hegel la empiria es el desenvolvimiento de la Idea, luego el concepto lo es de ese empírico que es Idea, vale decir que lo empírico es inmovilizado: la filosofía piensa con conceptos una época que es un momento de la Idea. En Marx el concepto refleja una realidad material e histórica, el concepto está abierto a la historia como materialidad, como diseminación material no sujeta a nada trascendental (Idea).

radamente que la ciencia no se da en la percepción, pues si las relaciones que descubre la ciencia fueran perceptibles no existiría la ciencia; una cosa es que exista una realidad determinada que puede ser categorizada, y otra que las categorías aparezcan a nivel sensible —visible—como tales, lo cual sería absurdo). ¿Por qué confundir las cosas?

En realidad, en esta polémica, Althusser se aplica a defender el "campo teórico" considerándolo como algo en sí, que sólo puede ser sometido a su propia legalidad y confrontado con su historia inmanente. Si las categorías existieran en la realidad, entonces ¿a qué se reduciría la "revolución teórica de Marx"? Althusser necesita justificar de una u otra manera su tesis, y para hacerlo recurre al expediente de lo que llama lectura "sintomal", que consiste en demarcar la letra y el contenido verdadero, científico, del discurso marxista, el que en muchas ocasiones -según Althusser- no coincide con el primero: Marx no habría pensado su descubrimiento, o, en el mejor de los casos, habría dado cuenta de su descubrimiento mediante categorías no adecuadas al mismo. Este procedimiento de lectura, que en cierto sentido es válido, a su vez puede convertirse en un procedimiento delirante de suplantación de un discurso real por un discurso posible que, en realidad, es el discurso del crítico. Son tan numerosas las partes esenciales del marxismo excluidas por Althusser (acusándolas de economicismo, hegelianismo, historicismo, humanismo, izquierdismo, etc.) que al término de su análisis en lugar de encontrarnos con Marx nos encontramos con el propio Althusser como representante del ML (marxismo-leninismo). Su método de lectura "sintomal" le permite excluir no sólo las tesis centrales del materialismo histórico a las que hicimos referencia, sino, como veremos enseguida, hasta la primera sección de *El Capital*, incluido el decisivo capítulo sobre el "fetichismo de la mercancía".

El gran fantasma de Marx habría sido Hegel. A Hegel se deberían todas las desviaciones de Marx en relación al marxismo⁶ (salvo algunas ideas que, según los últimos escritos de Althusser, Marx habría tomado de Hegel: como ser la idea de "proceso sin sujeto" a la que nos referiremos más adelante). Según nos dice Althusser la 1a. sección de El Capital fue redactada por Marx una docena de veces; sin embargo la dificultad de esta sección derivaría, según expresa Althusser textualmente, del "prejuicio hegeliano" que tenía Marx y que lo llevaba a considerar que "en toda ciencia el comienzo es arduo". Vale decir que el prejuicio marxista-hegeliano de que el comienzo de toda ciencia es arduo lo llevó a redactar la primera sección de El Capital de manera ardua, difícil. En sus Escritos (pp. 32-37) Althusser sostiene que "Debemos sacar la conclusión de este hecho [Marx reconoce en una carta que ha coqueteado con la dialéctica hegeliana], lo que supone, en último extremo, reescribir la sección i de El Capital, de modo que se convierta en un 'comienzo' no ya 'arduo' sino fácil y senci-Ilo". Las tachaduras se suceden: "La misma influencia hegeliana salta a la vista en la imprudente (yo subrayo, O.d.B.) fórmula del capítulo XXXII de la sección viii del libro I, en que Marx, hablando de la 'expropiación de los expropiadores', afirma: 'es la negación de la negación' "; y luego esta lapidaria afirmación: "Ultimo resto de la in-

⁶ Marx piensa lo contrario. En el segundo tomo de *El Capital*, el señor Dühring pone de relieve que en mi celosa devoción por el esquema de la lógica hegeliana, descubro hasta en la forma de la circulación las figuras hegelianas del silogismo. Mi relación con Hegel es muy sencilla. Soy discipulo de Hegel, y la vocinglería presuntuosa de los epígonos que creen haber enterrado a ese pensador eminente me parece francamente ridícula. No obstante, me he tomado la libertad de adoptar para con mi maestro una actitud crítica, de desembarazar su dialéctica de su misticismo y hacerle experimentar un cambio profundo, etc." (Tomo II, Vol. 5, edic. siglo xxi, p. 658).

fluencia hegeliana —y esta vez flagrante y extremadamente perjudicial [...]: la teoría del fetichismo", con la que promete arreglar cuentas alguna vez (p. 37). A continuación agrega "No es este el momento de extenderse sobre estos diferentes puntos, que exigirían una larga demostración. Sin embargo debo indicarlos, puesto que, juntos con el muy equívoco y (desgraciadamente) célebre 'Prefacio' a la Contribución de la crítica de la economía política (1859), el hegelianismo y el evolucionismo... de que están impregnados han causado muchos estragos en la historia del Movimiento obrero marxista" (p. 38).

La necesidad planteada por Althusser de una re-escritura de la primera sección de El Capital no es una provocación (la provocación desempeña en su obra, como lo reconoce en el discurso de Amiens, un papel "metodológico") sino una afirmación teórica althusseriana. En su trabajo acerca de la relación entre Lenin y Hegel, vuelve a afirmar la "necesidad" de re-escribir esa parte de El Capital: "En realidad no puede comprenderse ni una línea de la sección I del libro I, a menos que se la despoje de su 'envoltura' hegeliana en un cien por cien, a menos que se efectúe una lectura materialista, como Lenin lee a Hegel, de dicha sección I del libro I, a menos que, perdón por esta pretensión, se la reescriba" (subrayado por Althusser) (Escritos, p. 86). Marx, por su parte, opinaba algo diametralmente opuesto, como se deduce de su carta a Lassalle del 11 de marzo de 1858: "El primer fascículo debería constituir en todo caso relativamente un todo, y, como las bases de todo el desarrollo están contenidas en ella..." (yo subrayo, O.d.B.); en su carta a Engels del 24 de agosto de 1867: "Lo mejor que hay en mi libro es: I. (y sobre eso descansa toda la inteligencia de los hechos) subrayar, desde el PRIMER capitulo, EL DOBLE CARACTER DEL TRABA-IO. según se exprese en valor de uso o en valor de cam-

bio...". Althusser pretende ganar para su "causa" a Lenin retorciendo las apostillas de Lenin a la Lógica de Hegel. En sus llamados Cuadernos filosóficos Lenin escribió un aforismo que Althusser comenta: "Es completamente imposible entender El Capital de Marx, y en especial su primer capítulo [Althusser agrega aquí, en mitad de la cita de Lenin, lo siguiente: "la espantosa -puesto que todavía es hegeliana, no sólo en su terminología, sino tambien en su orden de exposición— sección I del libro I"] sin haber estudiado y entendido a fondo toda la Lógica de Hegel..." (p. 172). En la misma página, en relación al problema realidad-categoría, Lenin dice que "Hegel demostró realmente que las formas y las leyes lógicas no son una cáscara vacía sino el reflejo del mundo objetivo". Y en la página 221 agrega Lenin esta frase significativa: "La transición de la idea lógica a la naturaleza le pone a uno el materialismo al alcance de la mano. Engels tenía razón cuando decía que el sistema de Hegel era materialismo puesto al revés". Y en la p. 170: "Marx aplicó la dialéctica de Hegel, en su forma racional, a la economía política". Vale decir que Lenin, quien, según Althusser, "no cedió ni un solo instante a estas páginas hegeliano-evolucionistas" (se refiere al mencionado "Prólogo" de Marx), también habría cometido el pecado propio del marxismo: su hegelianismo. En la página 141 de sus Cuadernos, Lenin es terminante respecto a la inversión materialista de Hegel; y llega, en la página 180, a sostener: "El materialismo histórico como una de las aplicaciones y desarrollos de las ideas geniales —simientes existentes en embrión en Hegel". Como culminación de esta "inversión" tanto de Marx como de Lenin, Althusser, que se encuentra con la frase donde Lenin afirma que quien no ha leído la Lógica de Hegel no puede entender El Capital, y con el hecho de que, según él, Lenin escribió entre 1893 y 1905 "prodigiosos textos"

marxistas, debe realizar una verdadera pirueta teórica y afirmar (no demostrar) que al haber leído bien El Capital, Lenin había leído, sin necesidad de leerla, la Lógica, produciendo de esta manera un "milagro" pues según Lenin (lo que habría que discutir es la afirmación de Lenin) no puede entenderse El Capital sin leer y entender la Lógica...

Aquí se entrecruzan dos problemas, uno es el de la práctica revolucionaria y otro el de la lectura sintomal. Al primero lo dejamos para más adelante; del segundo bástenos agregar que esta lectura se ha convertido en una serie de cortes interesados de los textos marxistas. Lo cierto es que los textos marxistas no entran en el enrejillado apistemológico a que quiere reducirlo Althusser, y este hecho, en lugar de llevarlo a cuestionar el enrejillado, el esquema, lo hace cuestionar el texto. En lugar de cuestionarse sobre el estatuto del texto, sobre el "enigma" que este texto representa para una lectura "filosófica", y que, según mi criterio, sólo es comprensible desde fuera de la filosofía, se opta por podar el texto. Si Marx escribió la primera sección doce veces, y la escribió tal como está (pese a que Engels le pidió que tratara de hacerla más sencilla), ese y no otro es el texto de la sección primera. El hecho de que hava "coqueteado" o de que esté, si lo estuviera, dominado por la conceptualización hegeliana, constituye el problema a resolver: ¿qué significa coquetear con la terminología hegeliana? ¿qué diferencia existe entre modo de investigación y modo de exposición? ¿qué papel desempeña la conceptualización hegeliana en el texto marxista? Estos problemas no pueden resolverse pidiendo que se "reescriba" la primera sección hasta volverla fácil y sencilla. Más aún si se tiene en cuenta que al escribir la primera sección Marx tenía ya pensado todo El Capital: vale decir que esa redacción no es aleatoria sino un monumento teórico que plantea problemas cuya resolución no consiste en escribirlo de nuevo, tal como exige Althusser. La frase de Lenin también está englobada en un modo de lectura que, a la práctica burguesa de la lectura, le plantea enigmas irresolubles. Además hay toda una serie de observaciones de Lenin a las que Althusser tacha por el simple hecho de que cuestionan su propia tesis. La afirmación sobre el vínculo de intelección Lógica-Capital debe entenderse así, en este contexto, no como una afirmación apodíctica sino como una insinuación: Lenin puntuaba su lectura, pero convertir esa frase en una condición lleva, posteriormente, al absurdo en que cae Althusser. Se entra en un mundo escolástico donde los mentados problemas del "movimiento obrero internacional", como los llama, quedan reducidos al orden formal de la teoría.

Según Althusser un típico problema de arrastre hegeliano es el problema del "fetichismo". Con él se vinculan varias líneas de su pensamiento, y, en primer término, el del llamado "corte" epistemológico. En la Autocrítica afirma que en la Ideología alemana Marx ya posee la batería de conceptos propios y desligados, fundamentalmente, de la economía clásica, mientras que en los Manuscritos económico-filosóficos todavía utiliza los conceptos de la economía clásica como si fueran la "última palabra" sobre economía. Sin embargo, según Rosenberg, recién en la Miseria de la filosofía se encuentra "presente la 'base' de la teoría de la plusvalía"; y según Vygodskij (Il pensiero economico di Marx) recién en 1847 Marx modificó su posición negativa frente a la economía política clásica; dice Marx: "La teoría del valor de Ricardo es la interpretación científica de la vida económica actual". Su doctrina sobre el doble carácter del trabajo es "elaborada por Marx, por primera vez, en el manuscrito de 1857-1858 [...] donde la teoría del valor de Ricardo es definitivamente superada" (Vygodskij, p. 17). Como puede verse, una cosa es la historia de la elaboración de las categorías fundamentales de la crítica de la economía política, y otra cosa es la necesidad que tiene Althusser de realizar un "corte epistemológico" que le permita captar en estado puro la teoría marxista. Lo cual, sin querer detenernos en este tema, nos lleva a problematizar dicho corte: de corte es un corte en

The que llamamos el pensamiento (de) Marx pertenece al gran movimiento del derrumbe de Hegel (Trendelenburg, Feuerbach, Bauer, Strauss). Marx se instala teóricamente en la crítica "comunista" de la sociedad, crítica en marcha, que no inventa él; en la descomposición de la economía clásica (Ricardo y sus discípulos de "izquierda"). Se trata de un problema histórico: basta asomarse a lo que llamamos el problema de la intertextualidad del pensamiento (de) Marx, para tener una idea muy general de lo que es ese pensamiento sin dueño que es el pensamiento de la clase obrera. Por eso los "cortes" epistemológicos son tan difíciles, por no decir imposibles y vanos, porque se trata de un proceso masivo, en diferentes niveles, capilar, social, individual, que arrastra a una cultura a la que destruye y que no puede reducirse a un nombre: lo fundamental es la aparición de la clase obrera, explotada, sometida, reprimida, que aparece como lo otro de la burguesía, un fantasma, diría Marx. Este fantasma tiene por objetivo construir una nueva sociedad, una cultura, y no una nueva "ciencia", y lo que en este contexto se puede llamar "ciencia" es un instrumento de lucha: la explicación del funcionamiento de una sociedad que oprime al mundo y lo lleva a la catástrofe, pero una explicación que se constituye en hase a un "plan" de lucha a muerte. En otras palabras, se trata del conocimiento del enemigo, conocimiento necesario para destruirlo, y nada más. Lo que se debe ver no son los árboles sino el bosque, el movimiento "histórico" del proletariado, la apuesta mortal de su lucha, y no poner el centro en la constitución de una nueva ciencia. Se trata de la constitución de una clase como clase revolucionaria, de la destrucción del mundo moderno y la posibilidad de una nueva cultura. En lugar de recurrir a la epistemología habría que recurrir a la arqueología (en el sentido que le da al término-Foucault) para estudiar el nacimiento de la teoría revolucionaria del proletariado.

En este contexto debe también analizarse el concepto de "inversión". En realidad Marx se instala en un suelo originario (y esta instalación inaugura una nueva época teórica, como correlato de una nueva época histórica) que está más allá del problema de la "inversión". La inversión pertenece al orden burgués y de la filosofía dentro del orden burgués: por eso en propiedad la inversión es realizada por Feuerbach, y Marx se instala teóricamente en esa inversión para su análisis filosófico de Hegel, para descubrir, en relación al Estado la inversión hegeliana del predicado en sujeto, pero esta inversión es una inversión histórica; posteriormente Marx analiza la inversión específica del capital: las relaciones sociales aparecen como relaciones entre cosas. Pero para esta crítica Marx debe estar fuera de la inversión. La inversión conserva los lugares, invierte los lugares, el predicado se convierte en sujeto y luego el sujeto en predicado. Es esencial para la inversión este mantenimiento de la estructura donde se produce la

la realidad, es una fractura epocal, y consiste en la aparición histórica de la clase obrera. No se trata de un corte inmanente a la teoría, sino de la ruptura teórica producida por la ruptura social. Por otra parte aquí menos que en ningún otro lugar nos encontramos con un proceso lineal. Se trata de una complejidad potenciada: hay muchos cortes, continuidades y rupturas, ensamblajes y repeticiones. La teoría del corte epistemológico de Althusser pretende reemplazar un movimiento complejo, las formas mediante las cuales la clase realiza a través de sus intelectuales la batalla teórica, por el surgimiento traslúcido de una nueva teoría en el campo de la teoría burguesa. Althusser busca confundir: no se trata de negar el nombre "ciencia marxista" o "teoría marxista", que, como siempre repite Althusser, "fueron empleadas miles de veces y consagradas por la historia del movimiento obrero", sino de precisar su contenido. No se trata de las palabras ("La conservación o la desaparición de estas palabras, su defensa o aniquilamiento, son la clave de auténticas luchas de carácter manifiestamente político e ideológico") sino del significado de las mismas: lo que en realidad hace Althusser es desplazar el problema hacia los términos para reprimir el contenido.

En cuanto al problema del "fetichismo de la mercancía" podemos afirmar que para Althusser se trata (a) de algo sobreañadido al discurso de *El Capital*, y (b) de un con-

inversión por un cambio de lugar. Lo originario es un espacio donde se suprimen los lugares, donde, en consecuencia, no tiene sentido la inversión. En última instancia se trata, para la revolución, de suprimir todas las clases, de suprimir el Estado, etc. y no de conservarlos cambiados de signo, invertidos. También en la teoría Marx se instala fuera de la inversión (la inversión de la realidad social es realizada por la burguesía) para poder criticarla: pero la crítica no lleva a una nueva inversión sino a una sociedad originaria. En una palabra: la inversión es un concepto que rinde cuenta de una realidad, y sirve, como concepto, para rendir cuenta del funcionamiento de esta realidad, pero su utilización no es positiva; no se trata de una inversión sino de un afuera.

cepto que representa al concepto hegeliano de alienación en la crítica de la economía política marxista. En la problemática idealista el concepto de alienación rinde cuenta del extrañamiento de la conciencia de sí en una ascesis cuya culminación es la vuelta a sí como Saber Absoluto, vale decir de una conciencia independiente de las condiciones reales de existencia que al extrañarse constituye, en un movimiento necesario, el mundo "humano". Tal es el itinerario de la conciencia desde lo sensible hasta el Saber Absoluto según la descripción hecha por Hegel en la Fenomenología. Pero Marx definió al hombre como "conjunto de relaciones sociales", rechazando radicalmente la idea de una conciencia pura, lo que hace incomprensible la vinculación que establece Althusser entre la problemática social de Marx y la problemática de la conciencia de Hegel. Por lo menos a partir de las tesis sobre Feuerbach, y no pretendo aquí fechar el enunciado, Marx define al hombre como conjunto de relaciones sociales, lo que vuelve imposible dicha identificación con Hegel. Marx usó constantemente el concepto de "alienación" para rendir cuenta de un proceso real de objetivación de las relaciones sociales. No se trata sólo de los Manuscritos de 1844 (tan criticados por Althusser) sino también de los Grundisse, de El Capital (donde se enuncia, en el libro I, la teoría del fetichismo de la mercancía; y en el libro III se dice que "En la exposición de la cosificación de las relaciones de producción y de su independización frente a los agentes de la producción, no entramos a considerar la forma cómo las relaciones, a través del mercado mundial, sus coyunturas, el movimiento de los precios de mercado, los períodos del crédito, los ciclos de la industria y del comercio, la alternación de la prosperidad y la crisis, se les presentan como leyes naturales prepotentes que los dominan pese a ellos y se hacen valer frente a ellos como una ciega necesidad"), del Capítulo VI, del Teorías de la plusvalía (1, 330), etc. El concepto de "fetichismo" usado en El Capital rinde cuenta de un proceso que, lejos de pertenecer a la problemática hegeliana y de constituir una rémora idealista, es el concepto donde se articula su crítica a la economía política (los conceptos de valor, trabajo abstracto y concreto, plusvalía, fuerza de trabajo, etc. son conceptos determinados, mientras que el concepto de fetichismo es un concepto que determina al conjunto del modo de producción capitalista).

8 En El Capital, libro I, capítulo VI (inédito), edic. siglo xxi, Buenos Aires, pp. 19-20, Marx sostiene que "El capital sólo funciona en cuanto capital personificado, es el capital en cuanto persona; del mismo modo el obrero funciona únicamente como trabajo personificado, que a él le pertenece como suplicio, como esfuerzo, pero que pertenece al capitalista como sustancia creadora y acreedora de riqueza. Ese trabajo, en cuanto tal, se presenta de hecho como un elemento incorporado al capital en el proceso de producción, como su factor vivo, variable. La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor, ya que en realidad las mercancías, que se convierten en medios de dominación sobre los obreros [...] no son sino meros resultados del proceso de producción, los productos del mismo. En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social [...] se da exactamente la misma relación que en el terreno ideológico se presenta en la religión: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa [...] Se trata del proceso de enajenación", y continúa un análisis que no puede dejar de recordar, pero invertido, el texto hegeliano de la lucha de conciencias de la Fenomenología: "Aquí el obrero está desde un principio en un plano superior al del capitalista, por cuanto este último ha echado raíces en ese proceso de enajenación y encuentra en él su satisfacción absoluta [en Hegel la conciencia que arriesga su vida en la lucha a muerte por el reconocimiento cae posteriormente en la molicie y es desplazada por la conciencia esclava pero creadora de la cultura mediante el trabajo, etc. O. d. B.], mientras que por el contrario el obrero, en su condición de víctima del proceso, se halla de entrada en una situación de rebeldía y lo siente como un proceso de avasallamiento".

9 Respecto al problema del fetichismo de la mercancía, es un avezado y distinguido discípulo de Althusser quien desarrolla la crítica. Etienne Balibar, en su libro Cinq études du metérialisme historique, primero se encarga de desprestigiar a los sostenedores de la validez del concepto (en este caso Lukács, dejando de lado —zpor qué?— a Rubin, Rosdolsky, Grossmann, etc.) oponiéndolos a Lenin, quien en su trabajo A propósito de la dialéctica habla de la dialéctica de la mercancía "sin hacer alusión al fetichismo". Pero en realidad a quien se critica es a Marx: en la p. 213 Balibar se pregunta: "¿en qué medida el análisis del 'fetichismo' es esencial al análisis que realiza Marx en El Capital?", y más adelante: "En tanto que teo-

Sin intención de desarrollar aquí mis ideas al respecto, adelanto la hipótesis de que Marx, en su teoría del fetichismo, se refiere a un proceso progresivo por medio del cual el sistema capitalista vuelve objeto o cosa al mundo hu-

ría [...] la explicación de Marx [...] es verdaderamente materialista? ¿Siempre podemos considerarla como tal? ¿Es compatible, sin ocasionar graves contradicciones y crear verdaderos obstáculos teóricos, con la problemática del materialismo histórico?" Y la respuesta de Balibar es contundente: "No lo creo" (p. 220) y agrega: "La pareja antitética de las 'personas' y las 'cosas' [...] es el núcleo mismo del derecho y de la ideología burguesa".

Balibar critica la teoría marxista del "fetichismo de la mercancía" por ser ideológica ("ideológica hurguesa", p. 220) y por cuanto, de esta manera, "obstaculiza, de hecho, una teoría materialista de la ideología y de la his-"obstaculiza, de hecho, una teoría materialista de la ideología y de la historia de las ideologías". Más adelante agrega que "un efecto ideológico [...] sólo puede explicarse por una causa positiva, por la existencia y el funcionamiento de verdaderas relaciones sociales ideológicas (jurídicas, morales, religiosas, estéticas, políticas, etc.) [...] Relaciones sociales específicas, realmente distintas de las relaciones de producción, aun cuando determinadas por ésta 'en última instancia'. 'Realmente distintas' significa realizadas, materializadas, en prácticas específicas, dependientes de aparatos ideológicos particulares". Se trata, como puede verse, de reivindicar la inmanencia, la especificidad, de la práctica ideológica que actúa mediante aparatos materiales (los A.I.E.), y no de encontrar en otro lugar (en lo que Balibar llama "'efecto de estructura' de la circulación de las mercancías" p. 222) la causa última de la ideología. Razona Balibar: durante cías" p. 222) la causa última de la ideología. Razona Balibar: durante mucho tiempo los marxistas (¿?) pensaron que bastaba subvertir las relaciones sociales de producción para que se inaugurara un mundo traslúcido, no ideológico, pero la práctica histórica (la experiencia de las revoluciones socialistas de nuestro siglo) demostró que la ideología subsiste, y esto ocurre así porque tiene niveles propios, realidad propia, al margen de dichas relaciones. Podemos preguntarnos: ¿y esto que tiene que ver con el marxismo? Marx señaló con justeza que es en la estructura económica donde se produce el fenómeno de inversión que denominó fetichismo, y se produce a través de la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía; su teoría del fetichismo está ligada esencialmente a su idea de trabajo abstracto y a su teoría del valor. Sólo el proletariado logrará que su fuerza de trabajo deje de ser una mercancía, pues lo que hoy se sabe es que, y Balibar no dice nada al respecto, la supresión de los capitalistas no basta: las relaciones de producción se reconstituyen con otros nombres. Es lo que hemos dicho: son los aparatos, las instituciones, las que generan su cuerpo material de ideas. Si la fábrica, si el Estado, si la escuela y la familia subsisten como tales, en un plazo más o menos breve tienden a reconstituir su contenido. La revolución cultural china apunta a resolver este problema: mientras no se puedan destruir las instancias, las instituciones y los aparatos, hay que atacarlos, revolucionarlos, y esto sólo se logra si las clases explotadas son las que tienen el poder: la política al puesto de mando (Mao). Balibar confunde: si la clase obrera no tiene el poder en la fábrica y en el estado, de nada le valdrán los A.I.E. Lo que debe establecerse es quién es el sujeto de la revolución: la clase o los "representantes" de la clase.

mano en su conjunto. Se trata de un proceso mundial y transhistórico, en la medida que incide en los países "socialistas". Frente a esta fuerza de fetichización que tiende a lo absoluto se levanta la fuerza revolucionaria de las clases explotadas. El enfrentamiento de estas dos fuerzas absolutas se expresa, a nivel del concepto, por el fetichismo y la revolución. De alguna manera, y de ser esto así en nuestra época estaría en juego el "destino" de la humanidad, Marx, al introducir el concepto de fetichismo de la mercancía, fija el eje central de la economía capitalista: nos encontramos frente a una máquina cuya acción creciente convierte el mundo del hombre en un mundo inerte; pero esta máquina, al mismo tiempo que tiende necesariamente a la fetichización absoluta del todo social, engen-

Balibar no puede (por "disciplina" partidaria) analizar la Unión Soviética y esto lo lleva a un callejón sin salida: no se trata de decir, o declarar, que se socializan las relaciones de producción, se trata del poder real, total, que debe ser de la clase. Aquí se podría recurrir a la distinción freudiana entre comunicarle al paciente las causas de su conflicto (lo que no lo resuelve) y a que el propio paciente, mediante el proceso del análisis, las haka conscientes. Una cosa es decirle a la clase que es dueña del poder, explicarle en qué consiste el fetichismo, y otra cosa es que la clase, apoderándose del poder, suprima en los hechos el fetichismo. En este sentido no planteamos un "monismo"; al monismo lo constituye la burguesía. Esto es lo que no ve Trías en su libro Teoría de las ideologías: la distinción entre una fenomenología de las prácticas e instancias y una crítica revolucionaria que instaura una práctica descentrada y polimoría. Aquí es útil la distinción de Villoro (y la articulación) entre lo gnoseológico y lo sociológico. Trías, según mi entender, confunde el problema pues reduce a ideología todo proceso gnoseológico: todo desconocimiento sería ideológico; mientras que Villoro —siguiendo a Marx— articula al elemento gnoseológico un factor "de dominio", lo que podemos llamar un factor social de clase (ver: Luis Villoro, Sobre el concepto de ideología). Althusser, al convertir el mundo vivido (concepto husserliano, pero "sobredeterminado" por el concepto durkheiniano de Representación, como bien señala Marc Augé) en mundo ideológico general, a-histórico, eterno, etc., realiza una distinción irrelevante y que crea confusión. Su recurrencia posterior a los Aparatos Ideológicos de Estado es casi obvia: a partir de Gramsci y su concepto de guerra de posición, de revolución no como toma del poder sino como construcción del poder, y de toda la lucha anti-institucional (la problemática de los consejos de fábrica gramsciana, la lucha anti-psiquiátrica, las luchas en las escuelas y universidades, los movimi

dra, por otra parte y también necesariamente, una fuerza de subversión que tiende a destruir la sociedad capitalista. La división de las prácticas en nuestras sociedades aparece como una consecuencia de este proceso de fetichización: son los lugares "naturales", "objetivos", donde deben ubicarse naturalmente todas las prácticas, incluso la práctica revolucionaria de la clase obrera. También encuentra su explicación en este proceso de fetichización un concepto que Althusser atribuye a Marx diciendo que es el concepto fundamental que Marx (esta vez sí) toma de Hegel: el concepto de "proceso sin sujeto(s) ni fin(es)". Me atrevo a sostener que en este concepto se produce la culminación de la ideología burguesa, y que expresa, en la teoría, el proceso de fetichización que al llegar a lo absoluto (si llega) será, en la realidad, proceso sin sujeto.10 La idea de "proceso sin sujeto" se inscribe en el terreno del fetichismo; la idea de sujetos constituidos, de sujetos "en proceso", se inscribe en el terreno de la subversión.

Para demostrar su tesis sobre el "proceso sin sujeto" Althusser se remite a un texto de la edición francesa de El Capital: "La palabra proceso, que expresa un desarrollo considerado en el conjunto de sus condiciones reales, pertenece desde hace mucho tiempo al lenguaje científico de toda Europa. En Francia fue introducido primeramente, con mucha timidez, en su forma latina de processus. Posteriormente ha ido introduciéndose, desprovista de este pedante disfraz, en los libros de química, psicología, etc., y en algunos textos metafísicos. Acabará obteniendo su carta de ciudadanía. Obsérvese, de paso, que los alemanes

¹⁰ En realidad el teórico de este proceso fue Max Weber, mientras que Maxx fue su crítico. Max Weber señaló que "El futuro pertenece a la burocracia... Ahí donde una vez manda el moderno funcionario capacitado, su poder es virtualmente indestructible porque toda la organización de las disposiciones más esenciales de la vida se ajusta convenientemente a su comportamiento" y "Todas las señales del clima económico apuntan hacia una decreciente libertad."

y los franceses en su lenguaje ordinario emplean la palabra 'proceso' en su sentido jurídico" (citado en Escritos, p. 78). En esta cita, como se ve, Marx habla de proceso y no de "proceso sin sujeto". No obstante conviene que nos detengamos en este punto. Primero para reafirmar la posición materialista de crítica a todo sujeto trascendente o unario; segundo para reafirmar, también, la idea de sujeto constituido, evitando así que bajo el concepto de proceso sin sujeto penetre la idea "teoricista", propia de una sociedad tecnócrata y fetichizada hasta tal punto que los propios capitalistas desaparecen reemplazados por cuerpos de administradores anónimos (capitalismo-sin-sujeto), que funda el desarrollo de una sociedad masificada (fascista). En cuanto a la idea de "proceso", conviene recordar que su negación constituyó uno de los puntos centrales de la lucha de Althusser contra lo que llamó desviaciones historicistas del marxismo.

Aquí, como en su crítica a la relación realidad-categoría, Althusser entabla una batalla que pretende ser decisiva contra lo que llama desviación "historicista" del marxismo, y, por razones que hacen a la estructura global del materialismo absoluto, conviene analizar el curso de su pensamiento. En su libro Para leer El Capital Althusser afirma que "el reproche de fondo que Marx, desde Miseria de la filosofía a El Capital, dirige a toda la economía clásica, es de tener una concepción ahistórica, eternitaria, fijista y abstracta de las categorías económicas del capitalismo" (p. 102 y ss.). Marx, en Miseria de la filosofía, dice que "Los economistas expresan las relaciones de la producción burguesa... como categorías fijas, eternas, inmutables [...] Los economistas nos explican cómo se produce en estas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo estas relaciones se producen, es decir, el movimiento histórico que las hace nacer [...] Estas categorías son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios." Esta crítica de Marx a los economistas clásicos no es ocasional sino expresiva de uno de los principios básicos de la dialéctica, no obstante, según Althusser, "permanece superficial y equívoca, mientras su crítica es infinitamente más profunda. Pero sin duda no es una casualidad si Marx quedó a menudo a medio camino de su crítica real en su crítica declarada, cuando centra toda [yo subrayo] su diferencia con los economistas clásicos en la no-historicidad de su concepción. Este juicio ha pesado mucho en la interpretación que se ha hecho no solamente de *El Capital* y de la teoría marxista de la economía política, sino también de la filosofía marxista. Estamos aquí en uno de los puntos estratégicos del pensamiento de Marx, diría, incluso, en el punto estratégico número 1 del pensamiento de Marx, donde el inacabamiento teórico del juicio de Marx sobre sí mismo ha producido los más graves malentendidos [...] Todos estos malentendidos se pueden agrupar en torno a un malentendido central acerca de la relación teórica del marxismo con la historia, acerca del pretendido historicismo radical del marxismo [...] Si toda [yo subrayo] la diferencia que separa a Marx de los economistas clásicos se resume en el carácter histórico de las categorías económicas, basta a Marx historizar estas categorías..." (p. 102). Subrayé dos veces la palabra toda porque mediante su utilización se produce un trastocamiento imperceptible del problema: Marx ha repetido en varias oportunidades cuáles son sus descubrimientos en economía (en El Capital, I, p. 51, dice "He sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía. Como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política..."; en la p. 59 de la misma obra dice que "De lo que se trata aquí, sin embargo, es de lle-

var a cabo una tarea que la economía burguesa ni siquiera intentó, a saber, la de dilucidar la génesis de esa forma dineraria..."; en su carta a Engels del 24 de agosto de 1867 señala que lo mejor de El Capital es subrayar el doble carácter del trabajo, el análisis de la plusvalía independientemente de sus formas particulares) como para que Althusser, con absoluta ligereza, sostenga que según Marx y sus epígonos "historicistas", toda la diferencia con los economistas clásicos está en la historización de las categorías. Se trata de otra cosa, de algo que Althusser tampoco ve, y es, precisamente, la idea de proceso que luego utilizará con otros fines teóricos. Marx descubre un conjunto de categorías que rinden cuenta del funcionamiento de la economía capitalista desde el punto de vista de la clase obrera; la idea de proceso es exterior a la economía burguesa, es su límite, y sólo puede ser enunciada desde el proletariado porque implica el reconocimiento de la muerte de la sociedad capitalista: es, precisamente, el punto de articulación de la economía con la revolución. Althusser, obsesionado por su teoricismo, por la inmanencia de lo teórico, no puede comprender esta transgresión, la introducción en la problemática puramente teórica de un elemento exógeno (también Colletti se preguntará, perplejo, en su entrevista con la New Left Review, "¿Puede una teoría puramente científica contener en su seno un discurso acerca de la alienación? El problema aún no ha sido resuelto"), pues ¿qué quiere decir Marx al historizar las categorías, las que como vimos para él (no para Althusser) son reflejo de la realidad, sino que la lucha de la clase obrera modificará, es decir historizará dichas categorías al suprimir la realidad que les sirve de base material? ¿Pero cómo ver esta modificación del suelo teórico si se está fascinado por una concepción fijista de las prácticas? Todo este texto es una deformación y un ocultamiento sistemático de la verdadera problemática. Nadie ignora (¿o se pretende sorprender en su buena fe al lector desprevenido que quiere saber cómo debe leerse El Capital?) cuáles son los descubrimientos de Marx en economía, y el papel que juega la historia, la génesis, en el descubrimiento y articulación de las categorías de El Capital, 11 por eso no deja de ser sorprendente que Althusser polemice (¿con quién? es evidente que, sin decirlo o diciéndolo a medias, con quien polemiza es con Marx, con Lenin, con Gramsci) haciéndole decir a su imaginario contrincante que toda la diferencia entre Marx y Ricardo esté en la historización marxista de las categorías, o que Marx es un "Ricardo puesto en movimiento", y nada más.

Volvamos al concepto de "práctica(s)" porque en él, según mi criterio, se encuentra la clave de los "errores" teóricos de Althusser; la causa, como dijimos, está en otra parte. Althusser reconoce, y describe, la existencia de prácticas. Aceptemos: existen prácticas determinadas constituyentes de instancias determinadas cuya articulación jerárquica, lo que denomina determinante en última instancia y dominante, constituyen el todo social complejo. La preminencia de una u otra instancia se debe al proceso de desplazamiento y condensación (conceptos psicoanalíticos) que las rigen; mientras que el concepto de sobredeterminación, también psicoanalítico, le sirve para marcar la incidencia entre sí de dichas prácticas. Todo esto también es conocido. Hay una práctica teórica, una práctica ideológica, una práctica política, una práctica económica. Cada una conforma

¹¹ Al respecto existen trabajos como los de Otto Morf, R. Rosdolsky, Mario Dal Pra, Jindrich Zeleny, Rodolfo Banfi, entre muchos otros, que han tratado el problema de las "categorías" de El Capital con el rigor exigido por el tema. Sobre el papel de lo histórico en el análisis económico ver las observaciones de M. Dobb en su libro Teoría del valor y de la distribución desde Adam Smith. La "lectura" que Althusser hace de El Capital no puede ocultar, bajo su autocalificación de "filosófica", sus carencias. Lo que en realidad ocurre, como ya lo señaló alguno de sus críticos, es que no puede haber una lectura filosófica de El Capital.

un nivel social propio (la instancia) sometido a ritmos y escansiones temporales específicos, lo cual le sirve para criticar radicalmente la temporalidad hegeliana como temporalidad lineal, basada en el proceso de alienación circular de la Idea, cuyo correlato es el todo hegeliano enten-dido como todo ideal-homogéneo. Las prácticas-instancias están allí, se las ve, todos estamos apresados por y en ellas: son lugares que deben ser ocupados por los hombres, o, mejor dicho, no hay hombre fuera de esos lugares, se es médico, se es obrero, se es filósofo: estamos en un mundo de "esencias" que pueden enunciarse a partir de un deber ser. Siempre se debe ser algo, ya sea un obrero o un filósofo o un profesor. ¿Cómo imaginar lo contrario? Althusser, teórico de las prácticas, nos dice más o menos lo siguiente: hay que luchar en cada una de las prácticas en representación de la glase obrera y apoderarse de cada instancia como de un bastión enemigo. Y dice más aún: cada uno en su propia práctica, en su instancia, tiene que dar la batalla del proletariado. Marx realiza la revolución teórica, el partido la revolución política, los estudiantes la lucha por un contenido científico de la enseñanza, etc., pero cada uno en su lugar. Lo trágico de todo este proyecto es que después de la batalla ganada se dejan subsistir los lugares; y es trágico porque para el proletariado lo decisivo es destruir los lugares, mientras que para la burguesía lo decisivo es conservarlos. Althusser ni siquiera menciona este problema. Para él se trata de una suplantación de contenidos y no de una destrucción de lugares: en el lugar de la filosofía idealista hay que instalar el materialismo histórico y dialéctico entendido como filosofía; en lugar del estado burgués el estado proletario, etc., y luego, como corolario, convertir a Marx en un teórico y a Lenin en filósofo.

Lo que Althusser no comprende es que, en última instan-

cia, su concepción convierte al marxismo en un reconocimiento de lo dado, y como se sabe, lo dado no es algo natural sino la estructuración precisa del todo social a partir de la división social del trabajo. La clase dominante impone en la realidad este conjunto de instancias que lue-go son reconocidas teóricamente como un hecho a-histórico. Althusser habla de la "revolución teórica" de Marx, y, sin darse cuenta, cae en la trampa última de la burguesía puesto que acepta el escenario que ésta le propone a la práctica revolucionaria del materialismo. La revolución de Marx consiste en haberse instalado en una práctica revolucionaria extra-teórica. Si hubiera sido una práctica teórica en sentido estricto la burguesía la hubiera aceptado con tranquilidad pues sería una práctica clausurada por la clausura que el sistema le impone a todas las prácticas fijándoles límites determinados: el filósofo debe filosofar, el político hacer política... pero cada uno en el espacio correspondiente, en la especificidad propia. Por otro lado el obrero debe aceptar su propia especificidad y trabajar para que el sistema se reproduzca, el filósofo filosofe y el político haga política. Lo que desconcierta, lo que no le es fácilmente accesible a un teórico, es esa salida, ese descolocamiento de Marx, ese no estar donde debiera estar, en un lugar determinado, cualquiera que sea, pero determinado, fijo. Lo que desconcierta es la práctica errática del materialismo absoluto, esa fuerza que se desplaza por todos los niveles, que atraviesa todas las instancias, que corroe y ataca, que es una fuerza afirmativa, la cual, como diría Nietzsche, "danza", es "danzarina", y a la cual le repugna el mal olor de las instancias, esos museos habitados por «profesores» o «políticos», ajenos a los torbellinos del mundo, creyendo ingenuamente que son ellos quienes piensan, ellos en sí quienes construyen los grandes "sistemas" destinados por la clase dominante a precluir la materialidad.

Las consecuencias son graves. Cuando ocurren los acontecimientos de mayo de 1968, Althusser se asume como profesor: "La función pedagógica tiene por objeto la transmisión de un saber determinado a sujetos que no poseen ese saber. Luego la situación pedagógica reposa sobre la condición absoluta de una desigualdad entre un saber v un no-saber". Texto increible que defiende, contra los estudiantes que pretendían llevar "la imaginación al poder", el "saber" de los profesores y el sistema de transmisión del saber de la universidad burguesa. Althusser, en medio de la lucha, apareció como el defensor de la especificidad de las instancias y lo que ellas representan: la divisón del trabajo, y lo que ellas reprimen: la fuerza material que se insurge contra esa división. Con el señuelo de que para hablar hay que saber, dominar la jerga, someterse a los concursos y las capillas, se reprime la rebelión. Sus citas de Mao no lo llevan a aceptar filosóficamente el concepto radical del materialismo maoísta: la rebelión. Rebelarse contra las instancias, contra las prácticas clausuradas, contra la división del trabajo; reconocer que en la revolución nadie está sujeto, o que la revolución es la desujección, prácticas polimorfas en constante metástasis sobre el cuerpo social. Marx no fue un teórico a la manera como lo entiende Althusser: como un profesor que sabe mucha economía y mucha filosofía. Sabía sí mucha economía y mucha filosofía, pero las criticó, no aceptó el juego de quedarse en la economía y en la filosofía. Porque no tenía lugar en ellas, ni en ninguna parte, las pudo suprimir.

¿Qué fue Marx? ¿Un economista, un escritor, un filósofo, un político? Todo eso y nada de eso. Y esa es la práctica revolucionaria, la práctica del proletariado de la que Marx fue sólo un *momento*. Althusser no entiende esto. No ve que la práctica revolucionaria es la subversión en acto de las prácticas e instancias afirmadas férreamente por el satisfacer la demanda de la burguesía: ubicar en alguna de las instancias que conforman el todo social a esos instrumentos por medio de los cuales el proletariado se piensa y piensa la sociedad, la historia y el futuro, para de acuerdo con ese pensamiento organizar la lucha por su transformación.

Si se acepta que la clase obrera abre en la materia, en la sociedad, esa visión monumental de la que Marx, Lenin, Rosa Luxemburgo o Gramsci, son sólo instrumentos, entonces se debe empezar a pensar en otra idea de lo que es pensar: quien piensa es una clase. Y la clase obrera no es filósofa (la filosofía —decía Marx en La Sagrada Familia— es el arte de transformar las cadenas reales en cadenas ideales o economista, sino una fuerza explotada, sometida por otra fuerza dominante contra la cual se rebela en una lucha a muerte (pero no una lucha a muerte de conciencias, como describe Hegel en su famoso capítulo de la Fenomenología, sino una lucha real, concreta: cuantificable). "Lucha de clases" es el concepto de una realidad que está más allá de los claustros universitarios, en medio de la sangre y la muerte. La clase revolucionaria utiliza todos los medios posibles para triunfar: construye y destruye sus propias organizaciones de acuerdo a la eficacia de las mismas, utiliza las categorías filosóficas, despojadas del aparente rigor del que están investidas, como armas: su irrespetuosidad, su irreverencia hacia todas las personalidades, su desdén por todo sistema, son tremendos. Si a ese movimiento planetario, material, de la clase, se le llama política, entonces no hay sino política. Y eso es lo que sostiene Mao cuando llama a que se coloque la política en "el puesto de mando". Pero no la política como instancia, como "propiedad" de los que saben hacer política, sino entendiendo la política como una fuerza perversa que penetra en todas las instancias y las subvierte. Cuando se rom-

pen los escenarios determinados, las instancias, las instituciones, en lugar del orden burgués surge el desorden radical y absoluto de la materialidad. El desorden que estaba reprimido aparece en la superficie y es allí donde y desde donde debe pensarse, y no en los casilleros creados por la burguesía y santificados por sus ideólogos: en las "zonas de tempestad". ¿Cómo Marx o Lenin iban a discutir en el mismo nivel, en el mismo encierro, con los profesores de filosofía o de economía, si ellos eran la forma de pensar del proletariado, la clase del "horror de sí" como la definió Marx? O, dicho de otra manera: ¿cómo el proletariado puede aceptar el juego que le propone la burguesía de jugar su juego, de disfrazarse para entrar en los templos de la Ciencia? Esto es lo que perturba a los "filósofos" cuando estudian a Marx y Lenin y los niegan como filósofos "serios": es que se sienten, y no se equivocan, descolocados, transgredidos en sus discursos racionales, en su "logos". La función de la filosofía fue la de reprimir la realidad (la realidad es el trabajo, las enfermedades, la miseria, la locura, las cárceles, la rebelión). Su tarea consistió en hipostasiar el mundo burgués convirtiéndolo en el mundo. Esto no quiere decir que los filósofos hayan tenido conciencia de esta represión, pero su empresa, como "funcionarios de la humanidad", fue la de tejer esas inmensas redes de pensamiento que inmovilizaban lo otrodel pensamiento. Pero lo reprimido, como dice Freud, vuelve, insiste, y la "neurosis" de la clase dominante es ese volver de la materia, ese emerger de los oprimidos; y esos oprimidos piensan, y su pensamiento se llama Marx, Lenin, Gramsci o quien sea. Y allí hay que pensar, desde lo reprimido, desde ese inconsciente social que como todo inconsciente tiene, para lo consciente, una lógica contradictoria, absurda.

Tal práctica radical de la materialidad absoluta no tiene

nombre porque no se ajusta a ninguno de los nombres con los que se rinde cuenta de las prácticas de la burguesía. El único nombre hoy posible es el de política revolucionaria. La práctica filosófica debe ser desconstruida y redefinida en la perspectiva de la lucha. Esto no significa un desconocimiento de las corrientes que a través de la historia elaboraron, como expresión de clases y sectores de clase oprimidos, la necesidad de una práctica crítica descentrada (sofistas, escépticos, cínicos, moralistas, heterodoxos, nominalistas). Tampoco se trata de una superación, en sentido hegeliano. Es una práctica que no se fija y que no fija el futuro en un deber-ser, que se acepta a sí misma como negación, como práctica transgresora. Lo que se derrumba, y la mayor parte de los filósofos se dan cuenta de una u otra manera, es el llamado episteme occidental. Se vive la época del fin del logos: las ideas estallan, se vuelven fragmentos, dispersión. Ya nada ni nadie las podrá unir en un centro. Pero esta catástrofe conceptual que ocurre, aparentemente, en el mundo de las ideas, es una forma de la catástrofe mundial de la burguesía. Lo que está en vías de desaparecer es el mundo material al que expresan los sistemas, y eso hace que éstos se desperdiguen, se "desmigajen", no para dejar surgir un nuevo sistema, una nueva unidad, sino para que surja totalmente la falta de unidad. De esto no se puede deducir una especie de apología de la facilidad, sino una exigencia ilimitada de rigor. Las intervençiones, lejos de ser irresponsables, por poner en juego la vida y la muerte llevan el sello de una luctuosa responsabilidad social. Los movimientos conceptuales adquieren soberanía al desligarse del sometimiento a la clase burguesa: transgreden, destruyen, niegan, arrastran, conservan, vuelven a empezar, avanzan, retroceden, giran, luchan... La teoría, dijo Marx, no es la pasión del cerebro, sino el cerebro de la pasión.

Dos consecuencias fuertes se derivan de este desconocimiento: la primera se refiere a la relación de Marx (Lenin, Gramsci) con la filosofía en su conjunto; la segunda al concepto de ciencia (e ideología). A partir de su Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, Marx se separa definitivamente de Hegel. Así lo sostiene no sólo Mario Rossi (en su libro La génesis del materialismo histórico, 2, p. 177, dice: "...de forma que los estudiosos de Marx debieran convencerse de que no es preciso esperar al capítulo final de los Manuscritos del 44 para hallar una crítica de Marx a la dialéctica hegeliana, ya que pueden buscarla aguí, en el comienzo de la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, a no ser que se conformen con comprender de forma insuficiente la relación Marx-hegel, así como el pensamiento de Marx en general"), Galvano Della Volpe (en Rousseau y Marx), Mario Dal Pra (La dialéctica en Marx), sino el propio Marx y Engels: en su "Epílogo a la segunda edición" de El Capital, en 1873, Marx dice que "Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistifi-cador de la dialéctica hegeliana..." y sintetiza su crítica: "Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel en cuanto a sus fundamentos sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la mente humana"; y Engels: "el hecho de tomar Marx los motivos de la Filosofía del Derecho de Hegel, le permite llegar al conocimiento de que no es el Estado -presentado por Hegel como 'corona del edificio'— sino que es la sociedad burguesa... el ámbito donde debe buscarse la clave para entender el proceso del desarrollo histórico de la humanidad". A partir de esta crítica definitiva (vale decir de su ingreso al materialismo

absoluto) se abre la perspectiva de un nuevo tipo de pensamiento, no obstante la relación con Hegel, que tanto le preocupa a Althusser, sigue viva, latente, pero ya no es una relación de dependencia sino de destrucción-apropiación: Marx lo vacía a Hegel, lo demuele, y el uso que hace del método dialéctico (no sólo de las categorías sino del procedimiento, del movimiento expresivo, lo que es mucho más difícil y complejo de analizar), de los conceptos, etc., es posterior a la destrucción global del sistema. Por eso carece de sentido el terror hegeliano de Althusser, quien, en lugar de estudiar como este nuevo pensamiento de clase se apropia de todos los elementos útiles para la lucha por transformar el mundo, cree que la nueva Ciencia creada por Marx corre peligro de ser corrompida, invalidada, por la infiltración de los conceptos hegelianos. Un "misterio", que no podemos investigar aquí, es el hecho de la falta de interés de Althusser por la relación Marx-Ricardo (basta leer el libro de Zeleny sobre La estructura lógica de El Capital de Marx, para darse cuenta de la complejidad de esta relación; no sin razón M. Dobb dice que "La crítica a Ricardo fue su método en su labor puramente teórica" Teoría del valor y de la distribución desde Adam Smith. p. 160]; pero en estos problemas, como en muchos otros, Althusser pasa por sobre la determinación concreta para refugiarse en un esquematismo hueco: nada sobre Ricardo y los postricardianos, nada sobre el valor y el fetichismo, ni sobre la teoría del derrumbe, ni sobre los problemas suscitados por El Capital; para él, olímpicamente, no existen Chayanov, ni Rosental, ni Rubin, ni Srafa, ni Hilferding -ni Grossman, ni Rosdolsky-, etc.; nada sobre el imperialismo y su discusión actual: todo está tratado a medias, por encima, como si él tuviera la clave de todo y dejara esa clave sobreentendida). Su teoricismo epistemológico le produce una especie de estrabismo conceptual:

considera que un término hegeliano, o filosófico, implica toda la problemática propia de su contexto; y, consecuentemente, se dedica a expurgar a Marx de "conceptos" hegelianos, hasta quedarse con los dos textos ya mencionados (glosas a Wagner y crítica al programa de Gotha). Si esto fuera así sería insuficiente su "caza de conceptos" y habría que tachar todo Marx, así como a Lenin, Gramsci, etc. A partir de la crítica radical a Hegel, Marx puede utilizarlo, emplear sus conceptos en otro contexto, "coque-tear" con su lenguaje, etc. No hay otra forma de ver esta relación sino como un proceso de desmontaje, de utilización, de intertextualidad. De la misma manera Lenin se enfrenta con los empiriocriticistas, con los empiristas ingleses, con Hegel; y Gramsci con Croce: desde fuera. Tal vez Althusser tendría razón si ellos fueran filósofos, pero no son filósofos; son voces de una clase cuyo designio es transformar el mundo.

La segunda consecuencia se refiere al estatuto de la ciencia. En El Capital Marx dice que "En la medida en que es burguesa, esto es, en la medida en que se considera el orden capitalista no como fase de desarrollo históricamente transitoria, sino, a la inversa, como figura absoluta y definitiva de la producción social, la economía política sólo puede seguir siendo una ciencia mientras la lucha de clases se mantenga latente o se manifiesta sólo episódicamente" (yo subrayo); más adelante sostiene que cuando la burguesía conquistó el poder político "la lucha de clases, tanto en lo práctico como en lo teórico, revistió formas cada vez más acentuadas y amenazadoras. Las campanas tocaron a muerto por la economía burguesa científica", y agrega "En la medida en que tal crítica [la crítica a la sociedad alemana que ya no podía hacer la economía 'burguesa'] representa, en general, a una clase, no puede representar sino a la clase cuya misión histórica consiste en trastocar

el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado". 12 Así Marx cuestiona radicalmente el concepto de "ciencia", al introducir el concepto de "punto de vista", y al sostener que el ascenso de la lucha señala el momento de la muerte de la "ciencia burguesa". Marx se apodera masivamente de sus predecesores (basta con leer simplemente las "notas" de El Capital para asomarse al tremendo problema de la intertextualidad marxista), pero introduce el punto de vista, la perspectiva de la clase, y entonces remodela ese todo teórico en una máquina de guerra (refiriéndose a El Capital dice que le ha aplicado a la burguesía un "golpe" teórico del cual no se repondrá iamás); pero este punto de vista niega, de hecho, la objetividad de la "ciencia". La ciencia intenciona por definición una Verdad, ¿cómo podría aceptar, por lo tanto, la incorporación a su coherencia absoluta de un "punto de vista"? El espejismo del Saber, del conocimiento objetivo, tiene como modelo, en el conocimiento científico, la idea (como señala Geymonat) de "mathesis universalis". En realidad, pese al abandono moderno de la idea de verdad, siempre existe la pretensión (latente) de verdad. El problema no es tanto de las matemáticas y de las ciencias naturales, sino de las llamadas "ciencias sociales". Entendemos que a mayor abstracción hay un grado mayor de "desinterés": no existe una geometría proletaria, ni una física cuántica proletaria, ni una biología proletaria (aunque a su debido tiempo Althusser aceptó la "ciencia" biológica de Lysenko como "biología proletaria"); en estas "ciencias" el punto de vista de clases no es inmanente sino

¹² En su carta a Engels del 30 de abril de 1868, después de desarrollar su teoría de la ganancia, concluye: "Finalmente, supuesto que esos tres elementos (salario del trabajo, renta del suelo, ganancia [interés] son las fuentes de las rentas de las tres clases, a saber la de los propietarios territoriales, la de los capitalistas y la de los obreros asalariados, llegamos a la conclusión de la LUCHA DE CLASES, en la que se descompone el movimiento y que es el desenmascaramiento de toda esa mierda..."

que se expresa en la elección de prioridades, en la utilización y en los beneficios. No ocurre lo mismo con algunas de las llamadas ciencias sociales: están ancladas tan profundamente en la realidad social, ponen a prueba intereses sociales de tal magnitud, que el punto de vista pasa a ser constitutivo. El problema que dehe resolverse es si existe una(s) ciencia(s) social proletaria o si el proletariado es una crítica de la ciencia burguesa de la sociedad: si el proletariado, por medio de sus intelectuales, constituye una nueva ciencia (por ejemplo la "ciencia de la historia") o si es la crítica materialista absoluta de toda ciencia y hasta del lugar de la ciencia. En El Capital Marx no dice que ha construido una nueva economía política sino que ha criticado la economía política poniéndose en el punto de vista proletario. El proletariado sabe que no puede haber una ciencia (objetiva) de la sociedad, porque lo que existe es su poderosa voluntad de transformación revolucionaria que organiza los datos con miras a un fin, a partir de un interés que determina el todo. Ahora bien, a esto se lo puede llamar ciencia? Desde mi punto de vista la nominación es secundaria: lo importante es señalar la práctica revolucionaria como eje de constitución de un mundo en proceso absoluto; esta práctica u-tópica es la que debe ser tematizada para tratar de constituir un nuevo concepto del conocimiento como necesidad de esa fuerza universal que, en la actualidad, está totalmente dirigida a vencer en su lucha a muerte contra la burguesía. Por lo tanto no podemos considerar la ciencia como una aproximación a la verdad, sino como una organización de datos tendiente a un fin, como un intento poderoso de acción, de lucha, vale decir como verdad de una clase en su lucha mortal contra otra clase. La ciencia del proletariado deglute todo, es una máquina de devorar, de asimilar y expulsar: no tiene su sede en la Universidad sino en la plenitud de la lucha;

no es un conocimiento por el conocimiento mismo sino la apropiación conceptual de la realidad desde un punto de vista y para la transformación del mundo. ¿Cómo catalogar a esta "ciencia" que le ha dado a una clase un instrumento de lucha mundial y que ha participado en esas "terribles guerras" y movimientos revolucionarios de que habla Marx y que han dejado millones de muertos como tributo de la lucha por una nueva sociedad? La verdad, en sentido materialista, es un acto de fuerza, de poder (no por decreto, sino capital y masivamente en el cuerpo social). Pensar la teoría sin pensar el cuerpo de esa teoría es metafísica, aun cuando se hable de "teoría marxista". Pensar el marxismo sin el proletariado, sin las revoluciones, sin la sangre y el dolor de la "clase universal". es convertir al marxismo en una "ciencia universitaria". Todo discurso teórico está inscrito en el cuerpo social; toda teoría es fuerza teórica de una clase, y sólo por hábito metafísico puede ser hipostasiada como Teoría. El texto filosófico es un texto fantasmático cuyo sentido está en otro lugar, en otra escena (vale decir que es un texto sin verdad) que lo justifica; tomado en sí es, por lo tanto, un texto paranoico: pero, por otra parte, es expresión de una clase (su fantasma) y sólo puede ser desconstruido en la lucha de clases. Esto no significa plantear su ignorancia sino la travesía del texto filosófico, pero no para su aceptación (teológica) sino para su destrucción. Se trata de un "deseo desplazado e idealizado", una inversión de lo dado en imaginario (fetichismo). El discurso metafísico, al actuar sobre diversos planos, produce la represión de su fundamento material. Lo reprimido de la metafísica es la política, pero a su vez es su fundamento: el discurso metafísico está sobredeterminado por un juego masivo de instancias: religiosa, ética, política, económica.

Para concluir podemos preguntarnos por la causa de to-

dos estos errores y "desviaciones" teóricas de Althusser. Estos errores no se pueden buscar en una falta de inteligencia de la problemática, vale decir en el orden teórico (tal como hace Althusser), sino que deben buscarse las raíces sociales, políticas, de la desviación (cosa que nunca hace Althusser). Entendiendo "Althusser" como nombre de un funcionario universitario de un país imperialista, altamente desarrollado desde el punto de vista técnico. Su "desviacionismo" teórico ¿no se vincula con las corrientes tecnocráticas de la sociedad francesa? ¿No se vincula, además, con la fuerte tradición racionalista de la universidad francesa? Toda la fuerza puesta por Althusser en el análisis epistemológico, toda su furia taxonómica no se vincula a la ideología dominante, a la ideología cientificista de los países altamente desarrollados? Por otra parte también debe considerarse a Althusser como nombre de un intelectual de un Partido comunista de la más pura ortodoxia staliniana; 18 de un Partido cuyo clásico culto de la

¹³ El problema de Stalin es obsesivo en la obra de Althusser, y es obsesivo, precisamente, porque dada su situación "política" y su concepción teórica consecuente, no puede resolverlo. Sus fluctuaciones, su cinismo objetivo, alcanzan niveles que, por provenir del apistemólogo "marxista" obsesionado por la precisión semántica de los términos, por el Concepto, no deja de ser trágicamente ridiculo.

deja de ser trágicamente ridículo.

En La revolución teórica de Marx (11965!), refiriéndose al libro de Stalin Cuestiones del leninismo dice que son "Textos en muchos aspectos notables a pesar de su sequedad 'pedagógica'" (p. 78). En la p. 171 del mismo libro pone en un mismo pie de igualdad a Marx, Engels, Lenin, Stalin y Mao, lo que no deja de ser sorprendente.

Para Althusser es un gran mérito teórico el hecho de que Stalin haya rechazado de la dialéctica la ley de la negación de la negación: en la p. 166 del libro citado dice "el rechazo I por parte de Stalin I de la 'negación de la negación' del dominio de la dialéctica marxista puede ser el testimonio de un discernimiento teórico real en ese autor", y en su trabajo "Sobre la relación de Marx con Hegel" (11968! 11972!), p. 114 del libro Hegel y el pensamiento moderno reitera: "Es por esto por lo que Stalin puede ser considerado como un filósofo marxista perspicaz, al menos sobre Hegel y el pensamiento moderno reitera: "Es por esto por lo que Stalin puede ser considerado como un filósofo marxista perspicaz, al menos sobre este punto, al haber tachado la negación de la negación de las 'leyes' de la dialéctica". Al respecto nos atenemos al comentario de Gerratana (artículo aparecido en la revista "dialectiques", nº 15-16, p. 45): "El discernimiento teórico presupone un conocimiento adecuado que permite una evaluación consciente de lo que se acepta o se rechaza; pero nada autoriza a pensar

"ciencia" lo vuelve el correlato adecuado del cientificismo, que considera a la ciencia por sobre las clases (no es casual que últimamente abandone la concepción marxista de dictadura del proletariado para aspirar a ser gobierno de todos; y en este sentido concuerda con la teoría althus-

que el conocimiento de Hegel por parte de Stalin haya ido más allá del diletantismo más superficial, sobre la base de nociones sumarias adquiridas de segunda o tercera mano. En Materialismo dialéctico y materialismo histórico, Stalin, en realidad, no rechaza la categoría hegeliana de la 'negación' de la negación', sino que simplemente la ignora, como la había ignorado igualmente en un texto de juventud en 1906-1907 (¿Anarquía o socialismo?) donde había sostenido sin embargo que el método dialéctico de Hegel 'es de un extremo al otro científico y revolucionario', y que por lo tanto la dialéctica marxista y la dialéctica hegeliana se identifican perfectamente'.

En su respuesta a J. Lewis ubica su análisis del stalinismo "más allá de los fenómenos más visibles, que son, pese a su extrema gravedad, históricamente secundarios"; Gerratana comenta este texto: "Las tragedias del stalinismo —terror de masas, represiones arbitrarias, enormidades judiciales y procesos monstruos, dogmatización forzada, imposturas teóricas y burocratización envolvente— se vuelven fenómenos secundarios, fenómenos superficiales que no merecen la atención del filósofo"; esta distinción, sin embargo, le permite a Althusser seguir hablando de los méritos de Stalin: respecto al leninismo el mérito de Stalin ya no sería la fidelidad sino el hecho de que gracias a él millones de comunistas aprendieron que existían "prin-

cipios del leninismo" (parece una burla).

A pesar de las sucesivas autocríticas, cuyo objetivo es reacomodar sus tesis con miras a conservarlas, Althusser es consecuente: en 1968, después de que fueron denunciadas "oficialmente" las masacres, el régimen de terror y tortura, instaurado por Stalin después del exterminio de toda la dirección leninista del PC durante la década del treinta, Althusser aún escribe: "Durante más de cuarenta años, en la URSS, a través de luchas gigantescas, el 'humanismo socialista', antes de expresarse en términos de la libertad de la persona, se expresó en términos de dictadura de clase. El fin de la dictadura del proletariado 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). Efectivamente, los hombres son tratados en la URSS sin distinción de clase, es decir, como personas." (La revolución teórica de Marx, pp. 182-183). Sólo cabe preguntarse: ¿Althusser ignora todos los testimonios, los informes incluso oficiales de la URSS, los relatos, los miles de pruebas de la "dictadura" stalinista y post-stalinista, o se trata simplemente de un engaño consciente?

¿Cómo es posible analizar el stalinismo sin analizar la estructura económico-social de la URSS, la historia del Partido, la historia del pensamiento de Lenin, la formación de la burocracia política y estatal, la represión del pueblo en su conjunto, etc.? En el análisis, o los análisis, que hace Althusser del stalinismo se muestran los límites no sólo de su teoricismo, sino la imposibilidad de análisis creada por su pertenencia a un Partido forjado teó-

rica y políticamente en el stalinismo.

seriana de la ideología como mundo-de-lo-vivido [con reminiscencias de la fenomenología husserliana], que deja de lado la idea marxista de ideología como ligada estricta-mente a la lucha de clases). La pertenencia a un Partido que defiende como propias las distintas instancias hace que la política de Althusser sea una política imaginaria, porque la verdadera política es realizada por los políticos del partido. Althusser se desentiende de la política real y se dedica a la filosofía; como está en un Partido que según él representa los intereses del proletariado, él, en filosofía, está investido por el proletariado para realizar la lucha de clases en filosofía. Un verdadero juego de espejos en donde todos se remiten entre sí imágenes especulares: 1) la política tiene un lugar específico (el lugar que le fija la burguesía y con las reglas del juego que le fija la burguesía: el sistema parlamentario, los "acuerdos" entre dirigentes, las transacciones, etc.); 2) la teoría tiene otro lugar específico: basta estar en el Partido para, por un proceso mágico de participación, representar a la clase y hacer política sin los inconvenientes de hacerla; 3) los estudiantes y los profesores tienen, también, sus respectivos lugares. Se trata, en última instancia, de conquistar esos lugares: el Partido debe conquistar el aparato del Estado, Althusser la filosofía, los estudiantes la Universidad. Se trata del contenido de las instancias y no de las instancias como tales. Hay que conservar el Estado, conservar la filosofía, conservar la Universidad. Esta división de instancias implica una división del trabajo, y este es el punto "sensible" donde Althusser, al margen de sus aportes al estudio del marxismo en algunos aspectos parciales, muestra el contenido reaccionario de su "Teoría": quiere un mundo ordenado (el orden lo impone la burguesía), jerarquizado (la CGT representa la clase en el nivel sindical, el PC representa la clase en el nivel político, la organización de universitarios comunistas en el nivel universitario). Si la clase quiere expresarse directamente, sin representantes ni intermediarios, Althusser pone el grito en el cielo (hay que salvaguardar el "orden"): "la función pedagógica tiene por objeto..."

Su apelación reiterada, "sintomática", a las masas y a la lucha de clases, a la "lucha de clases en la teoría", no pasa de ser una frase. La clase lucha teóricamente por destruir la teoría del enemigo y por destruir el lugar de la teoría, no quiere reemplazar a un teórico (burgués) por otro teórico (proletario). Como dice Rancière "La lucha de clases en la teoría' es el último recurso de la filosofía para eternizar la división del trabajo que le da lugar". Si el proletariado luchase contra el enemigo en la teoría y redujera su lucha a la teoría, dejando intacto el lugar de la teoría (que reconoce fuera de la teoría, en la división social del trabajo, su soporte material), este lugar seguiría generando teóricos, esta vez serían teóricos "proletarios", representantes de la clase obrera, y tenderían naturalmente a sobreponerse a la clase, como es el destino de todos los "representantes". Althusser, consecuente con su postura teórico-práctica, defiende hasta sus últimas consecuencias el lugar de lo teórico. Respecto a la tesis de que las masas hacen la historia, es conveniente, como hace Rancière, sacar a Althusser del "cielo" de la teoría para bajarlo al infierno de la lucha: ¿qué quiere decir "las masas"? ¿qué masas? ¿cómo? ¿cuándo? ¿los obreros y campesinos soviéticos, despojados radicalmente del poder real, del poder de decisión, de discusión, de acción? ¿las masas checoslovacas aplastadas por los tanques del que fue ejército rojo? ¿las masas chinas de la revolución cultural? ¿las masas hambreadas del "tercer mundo"? ¿los obreros de la Fiat o de la Renault? Althusser no responde, se limita a repetir: las masas (todas, cualquiera), hacen la historia; con lo cual, en realidad, sólo repite

un lugar encubridor de su postura teoricista, elitista. El enunciado "las masas hacen la historia" encubre, en Althusser, el proceso real, histórico, por medio del cual las masas que hicieron o hacen la historia son despojadas a posteriori de su poder. En realidad, para Althusser no son las masas las que hacen la historia sino los "representantes". El materialismo, por su parte, es la crítica radical de la idea de representación. Marx enseñó a no delegar, a participar, a actuar políticamente, a pensar desde y en la política.14 La empresa althusseriana consiste en una simplificación-complejización de lo teórico, y en una escisión de lo teórico y lo político originada por su ubicación: en una organización política sin política revolucionaria; en una Universidad "racionalista", "cientificista"; en un país altamente tecnificado e imperialista, cuyo gobierno está dominado por tecnócratas; en un "socialismo" que abomina del marxismo, y que contempla impávido el hundimiento

¹⁴ Tampoco se trata de facilidad política, sino de establecer que ni la teoría ni la organización tienen prioridad sobre la clase. Cuando Marx dice que hasta ahora se ha explicado el mundo y que de lo que se trata es de transformarlo, no está negando la explicación sino poniendo el acento sobre el problema central para la clase, el de la transformación. Pero esta transformación la realiza la propia clase. Marx no se cansó de repetir que la clase obrera se autolibera. Lo que no implica plantear la dicotomía espontaneidad-organización, sino el reconocimiento de una relación dialéctica donde lo determinante es la clase. Pese a la opinión contraria de muchos estudiosos considero que en Marx están los elementos esenciales para una concepción, que fue reprimida por la II internacional y luego por el stalinismo que canonizó el ¿Qué hacer? de Lenin, de la acción revolucionaria o teoría de la revolución. En este sentido puede consultarse el libro de Michael Lowy, La teoría de la revolución en el joven Marx, así como los números 7, 12 y 38 de los "Cuadernos de Pasado y Presente" dedicados a la "teoría marxista del partido político". En cuanto a las variaciones de las ideas de Lenin respecto al Partido Revolucionario [cuyas, principales etapas son: 1895 (el "Proyecto y explicación del programa del Partido Socialdemócrata", O. C. tomo II), 1902 (¿Qué hacer?), 1905-6 ("Nuestras tareas y el soviét de diputados obreros", "La disolución de la Duma y las tareas del proletariado", "Las enseñanzas de la insurrección de Moscú"), 1917 (El Estado y la Revolución, etc.), 1919-1920 (La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo), y su último año de lucha inútil contra la burocracia y Stalinl se puede consultar el artículo desmitificador de Antonio Carlo "El partido revolucionario en Lenin", editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla.

de las experiencias socialistas sojuzgadas por la burocracia. En ese marco epocal la encrucijada de Althusser es, debemos reconocerlo, la encrucijada del movimiento revolucionario.

LOS CONCEPTOS DE INVERSION Y SOBREDETERMINACION EN ALTHUSSER

Carlos Pereyra

Como se sabe, la obra de Althusser es, en lo fundamental, una lectura de Marx. Su mérito principal radica en la capacidad para exhibir algo que si bien no era ignorado, jamás había sido expuesto de modo tan riguroso, sistemático y penetrante, a saber el acto de fundación por parte de Marx de la ciencia del movimiento histórico de las formaciones sociales. Como se trata nada más, pero también nada menos, de un acto de fundación, otro aspecto de la decisiva contribución althusseriana al desarrollo del marxismo radica en su capacidad para determinar la existencia de una problemática teórica no resuelta, insuficiencia en el tratamiento de cuestiones básicas y ausencia de conceptos necesarios para la explicación.

De manera consecuente con lo anterior, el valor extraordinario del trabajo de Althusser se manifiesta también en su decisión de problematizar ciertos planteamientos de Marx y Engels cuya validez, por supuesto, no puede derivar del simple hecho de haber sido formulados por ellos. En pocos casos encontramos como en Althusser, una actitud creadora y teóricamente renovadora en el interior del marxismo. Ello es posible, en cierta medida, en virtud de su disposición favorable para asumir problemas y conceptos producidos fuera del marxismo. Examinaremos aquí un aspecto de la teoría marxista de la historia en el cual la participación de Althusser ha sido decisiva, a saber, la idea misma de la dialéctica.

El término "dialéctica" se utiliza con tanta frecuencia, no sólo pero particularmente en la literatura marxista, y con una significación tan variada, que acaba por diluirse en la más vaga y equívoca indeterminación. Partiremos aquí de la consideración teórica y metodológica, según la cual la dialéctica es la concepción de la contradicción como principio esencial de las cosas, de su aparición y desarrollo así como de sus transformaciones y desaparición. De esto se sigue que al determinar la especificidad de la contradicción se define a la vez la modalidad misma de la concepción dialéctica o, lo que es igual: el método dialéctico deriva de la idea de contradicción en la cual se funda. Si lo anterior es correcto, entonces la respuesta a la pregunta por la caracterización de la dialéctica marxista pasa por el examen de su concepción específica de la contradicción.

Existen algunas consideraciones de Marx en referencia a su propia utilización de la dialéctica. "Mi método dialéctico — escribe Marx como advertencia a la segunda edición de El Capital— no es sólo en su principio distinto del método de Hegel, sino que es directamente su opuesto. Para Hegel, el proceso del pensamiento, que él convierte, bajo el nombre de idea, en sujeto autónomo, es el demiurgo (creador) de lo real y éste no representa sino su fenómeno. Para mí, por el contrario, lo mental no es más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre". Y, en ese mismo lugar, Marx añade: "La dialéctica, en Hegel, estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional encubierto en la envoltura mística".

Se trata, pues, de la conocida fórmula de la "inversión", repetida una y otra vez por casi todos los interesados en

determinar la especificidad de la dialéctica marxista. ¿Hasta qué punto esta fórmula es suficiente para caracterizar satisfactoriamente los rasgos específicos de la dialéctica marxista? ¿En qué sentido esta "inversión" permite formular una teoría científica del proceso histórico? Vale la pena recordar aquí el dictum heideggeriano: "La inversión de una proposición metafísica sigue siendo una proposición metafísica". Es posible parafrasear este enunciado y señalar que la inversión de la dialéctica especulativa sigue siendo dialéctica especulativa. No se libera a la dialéctica de su envoltura mística por el simple trámite de una mera inversión. En breve: la caracterización elaborada por Marx de su propio método dialéctico es insuficiente. La metáfora de la inversión no basta, ni mucho menos, para resolver los problemas planteados por la cuestión ¿qué es la dialéctica marxista?

En el mejor de los casos la fórmula de la "inversión" quiere decir que, en lugar de concernir a la conciencia, la dialéctica de Marx se aplica a la historia real. Se trataría, por tanto, de tomar la dialéctica hegeliana tal cual y de aplicarla al proceso histórico, no ya al movimiento de la conciencia. Esta inversión significaría, en consecuencia, un desplazamiento en el objeto de aplicación de una dialéctica que, en sí misma, permanecería intocada, cosa que, como veremos, no ocurre. Ahora bien, podría darse el caso de que aun cuando en algún sentido fuera insuficiente esa caracterización de la dialéctica, sin embargo bastara para indicar el camino por el cual puede desarrollarse la ciencia de la historia.

En efecto, la fórmula de la "inversión" contiene ya un elemento iluminador: como Marx lo ha repetido muchas veces, Hegel explica el conjunto de la vida social, la historia concreta de los pueblos, a través de la dialéctica de la conciencia, del movimiento inherente al proceso del pensa-

miento. Para Marx, por el contrario, la vida material de los hombres explica la dialéctica de su conciencia, el proceso de su pensamiento. Pero, como no podía ser menos, la insuficiencia en la caracterización de la dialéctica repercute en y debilita la conformación del aparato conceptual destinado a la explicación de la historia.

Efectivamente, ¿cómo se entiende habitualmente, entre otros motivos, en virtud de la famosa "inversión" la expresión "vida material"? Todo sucede como si un principio simple hubiera sido sustituido por otro principio igualmente simple. La "vida material" desempeña una función semejante, idéntica habría que decir, a la desempeñada por la conciencia en la dialéctica hegeliana. Una v otra aparecen como claves suficientes para la comprensión del proceso histórico. Ambas aparecen como principios únicos y universales de inteligibilidad de todas las determinaciones del movimiento histórico. En breve: si lo que se "invierte" es una concepción reduccionista que hace de la serie compleja de manifestaciones sociales simples fenómenos de una esencia profunda, con la inversión sólo se logra sustituir la instancia ocupante del lugar esencial, pero se sigue prisionero del reduccionismo.

El economismo no es sólo el resultado de una mala lectura de frases aisladas de Marx y Engels, no es sólo una tentación permanente y siempre peligrosa, una tendencia simplista frente a la cual nunca son suficientes las precauciones adoptadas; es, también, el corolario natural del supuesto de la "inversión" dialéctica. Entendemos por "economismo" no sólo, como señala Althusser, una tentativa que "termina con la reducción radical de la dialéctica de la historia a la dialéctica generadora de los modos de producción sucesivos", sino, en general, un enfoque para el cual lo económico constituye el núcleo esencial del proceso histórico, de manera tal que todo acontecimiento, cualquiera que sea la

índole del mismo, encuentra su causa última en ese núcleo esencial. Para el economismo los hechos políticos, ideológicos, etc., son siempre una mera forma a través de la cual se expresan circunstancias económicas.

Podemos volver sobre la fórmula de la "inversión", recordando la conocida pareja terminológica esencia-fenómeno. De acuerdo con la tesis de la inversión, lo que en Hegel aparece como esencia, pasaría a ser el fenómeno en el pensamiento marxista y, a la inversa, el fenómeno hegeliano sería transformado en la verdadera esencia. No es necesario subrayar el hecho de que, según este criterio, se conservan tanto la pareja terminológica misma como los ocupantes de los lugares señalados por ambos términos, con la única novedad en el caso de Marx de alterar la relación entre lugar y ocupante. Según este criterio se conserva, además, la idea de que la verdad del fenómeno se encuentra en la esencia o, lo que es igual, se confiere a esta última el carácter de principio único de inteligibilidad, por lo que la explicación del fenómeno pasa por la reducción de éste a sus motivaciones esenciales.

¿Qué relación tiene lo anterior con el concepto de contradicción? El planteamiento guiado por el principio de la "inversión" de la dialéctica, supone una contradicción esencial motor del desarrollo de la cual todas las demás contradicciones son simples manifestaciones fenoménicas. La realidad de éstas sólo puede ser entendida en función de la primera. Para el economismo las contradicciones en el seno de la estructura económica son de suyo suficientes para dar cuenta del proceso en su conjunto. Cuando se advierte que centrar todo el examen en una contradicción única, por tanto, en una contradicción simple, no puede menos que conducir a una visión simplista y, en consecuencia, falsa del proceso, quienes se mueven guiados por el principio de la "inversión" a lo más que llegan es a reconocer que no sólo

actúa la contradicción económica sobre el conjunto de la sociedad sino que, a su vez, éste reactúa sobre la estructura económica. A este juego de acciones recíprocas se limita con mucha frecuencia el concepto de "dialéctica".

Uno de los méritos de Althusser estriba en su decisión de problematizar esa expresión metafórica de la "inversión" de la dialéctica, mostrando que no es ninguna solución al problema planteado por la cuestión de qué es la dialéctica marxista. No se trata, en efecto, de la aplicación de un mismo método a objetos diferentes, la Idea en Hegel y la realidad histórica en Marx, sino de una transformación de la naturaleza misma de la dialéctica, es decir, una transformación del concepto de contradicción. La transformación de la dialéctica hegeliana no se encuentra tan solo, ni fundamentalmente, en el cambio del objeto al cual se aplica, sino en el cambio de sus estructuras específicas, en particular, en la diferencia existente en el concepto de contradicción.

"Si la dialéctica marxista —escribe Althusser— es en su principio mismo lo opuesto de la dialéctica hegeliana, esta diferencia radical debe manifestarse en su esencia, es decir, en sus determinaciones y en sus estructuras propias". Ello implica que conceptos básicos de la dialéctica hegeliana, como el de contradicción, posee en Marx una estructura diferente de la que posee en Hegel. Si no es la dialéctica hegeliana, pero sí la de Marx, la que desempeña una función decisiva en el acto de fundación de la ciencia del movimiento histórico de las formaciones sociales, entonces es preciso determinar con todo rigor las diferencias en su estructura. El desarrollo de esta ciencia exige la elaboración discursiva de la nueva idea de contradicción.

Es aquí donde encuentra su lugar el término de "sobredeterminación" introducido por Althusser, extraído de otras disciplinas, el cual permite determinar la nueva estructura adoptada por la contradicción en la teoría marxista de la historia. Este concepto permite pensar aquéllo que es simplemente descrito cuando se distingue entre contradicción principal y contradicción secundaria, o entre aspecto principal y aspecto secundario de la contradicción. No basta, en efecto, con reconocer el carácter plural de las contradicciones, ni tampoco es suficiente establecer un orden jerárquico en ellas. Se requiere un concepto capaz de pensar la articulación compleja existente entre tales contradicciones, así como el juego de reflexión de unas en otras.

Si aplicamos la definición de lo "concreto" ofrecida por Marx, no al producto de la práctica teórica, sino a una coyuntura histórica específica, sigue siendo válido que lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones. El análisis concreto de una situación concreta exigido por Lenin es, en consecuencia, el análisis de una situación en la cual se sintetizan múltiples determinaciones o, lo que es igual, el análisis de una situación sobredeterminada. Una situación histórica no es jamás el efecto de una contradicción simple o única, ni tampoco los efectos de una misma contradicción son semejantes en diversas coyunturas históricas. Así, por ejemplo, la contradicción entre capital y trabajo, contradicción fundamental en las formaciones sociales en las cuales es dominante el modo de producción capitalista, adquiere, sin embargo, una eficacia distinta en cada sociedad y en cada momento histórico, dependiendo del conjunto de las circunstancias sociales en las cuales esa contradicción opera.

Por ello escribe Althusser: "La contradicción capital-trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce. Especificada por las formas de la superestructura (Estado, ideología dominante, religión, movimientos políticos organizados, etc.), especificada por la situación histórica interna y externa, que la determina en función del pasado nacional mismo, de una parte, y del contexto mundial existente... la contradicción aparentemente simple está siempre sobredeterminada". El funcionamiento de una contradicción no depende exclusiva, ni fundamentalmente, de los propios términos por ella opuestos, sino de las circunstancias en las que está inscrita y de las contradicciones restantes con las cuales se articula.

Así, por ejemplo, la contradicción de clase entre burguesía y proletariado tiene un sentido determinado y perspectivas de desarrollo político también determinadas en un país en el cual la contradicción entre la nación y la metrópoli imperialista es muy débil, pero recibe otro sentido y enfrenta posibilidades diferentes de desarrollo político, si se trata de una sociedad donde la contradicción entre nación y metrópoli está muy agudizada. En breve: una contradicción no existe más que en y a través de las circunstancias en las cuales se realiza; en consecuencia, asume modalidades diferentes en función de la diversidad de circunstancias específicas. La contradicción entre capital y trabajo, para seguir con el mismo ejemplo, constituye una invariante de todas las formaciones sociales dominadas por el modo de producción capitalista, cuya realización o funcionamiento admite una gama muy amplia de variaciones posibles.

La insuficiencia teórica del economismo radica en su convencimiento de que las contradicciones económicas determinan por sí solas la sucesión compleja de acontecimientos históricos, como si el estatuto mismo de lo económico no se viera afectado por lo político, lo ideológico, etc. La insuficiencia teórica del mecanicismo radica en su creencia en que un sistema social constituye un conjunto fijo de contradicciones, las cuales permanecen idénticas o intocadas, no importa cuáles sean las "condiciones" específicas de su realización o funcionamiento. Es menester decirlo una vez

más: las contradicciones no son nada consideradas al margen de ésas sus condiciones de realización.

En la obra titulada La revolución teórica de Marx, Althusser ilustra el fenómeno de la sobredeterminación con una rápida referencia a la revolución rusa de 1917, planteando la cuestión ¿por qué fue posible esa revolución? En Lenin encontramos una respuesta condensada a esa pregunta con la noción del "eslabón más débil". Sería un error suponer que la debilidad de ese eslabón proviene de una mayor agudización de las contradicciones económicas propias de una sociedad capitalista y, tal vez, puede afirmarse que esa debilidad ni siquiera radica en un mayor desarrollo de la lucha de clases. Hay, es cierto, profundas contradicciones económicas en la Rusia zarista. También es cierto que la lucha de clases había alcanzado en esa sociedad un grado considerable de madurez. Pero estos factores sólo conducen a una situación de crisis revolucionaria, en virtud de la asombrosa acumulación de circunstancias que intervienen en una correlación de fuerzas dada.

Este cúmulo de circunstancias constituye otros tantos factores que se añaden y sobredeterminan las contradicciones mencionadas. El peligro, sin embargo, del ejemplo escogido por Althusser para ilustrar el fenómeno de la sobredeterminación, nace de la índole de la coyuntura histórica elegida. Podría pensarse, en efecto, que la sobredeterminación sólo se da en situaciones excepcionales, por ejemplo, en situaciones de crisis revolucionaria. Es preciso subrayar, en consecuencia, que la sobredeterminación se encuentra presente en cualquier momento histórico, ya que se trata del modo de ser de la contradicción.

Se puede ir más lejos y afirmar que si cada coyuntura histórica constituye un caso único e irrepetible, ello se debe precisamente a la sobredeterminación. Las instancias y elementos en juego, las contradicciones existentes son, en general, las mismas para todas las formaciones sociales que viven bajo la dominación del mismo modo de producción. Si, a pesar de esto, la historia específica de cada país muestra diferencias tan evidentes, la razón hay que buscarla justamente en la singularidad irreductible de la sobredeterminación. Cada uno de los elementos o instancias presentes en una sociedad, considerado por separado, es decir, abstractamente, puede incluso aparecer como semejante a los elementos e instancias de otros países, pero ello no impide que su eficacia sea enteramente distinta según las modalidades específicas de su articulación, según las formas varias de su sobredeterminación.

Lo que hasta aquí hemos presentado puede resumirse de modo esquemático en lo siguiente: la dialéctica marxista supone no la idea de una contradicción simple sino de la contradicción sobredeterminada. Esto explica que, a diferencia de la dialéctica hegeliana, la marxista sí haya intervenido en la configuración de la ciencia de la historia. Pero, cabe preguntar, ¿en qué se funda el concepto de contradicción sobredeterminada? La respuesta a esta interrogante es decisiva porque no se trata sólo de defender una idea de la contradicción frente a otra, sino de evitar que el concepto de sobredeterminación permanezca en un nivel puramente descriptivo.

Según Althusser, la respuesta implica mostrar el lazo necesario que une la estructura propia de la contradicción en la dialéctica marxista, es decir, la sobredeterminación, con la concepción de la sociedad elaborada por Marx. "Esta sobredeterminación llega a ser pensable desde el momento en que se reconoce la existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible por tanto a un puro fenómeno, de las formas de la superestructura". No entraremos aquí en el examen de la insuficiencia teórica del término "superestructura"; sólo apuntaremos que una de las consecuencias más deplorables de su utilización ha sido la de suponer que las instancias llamadas "superestructurales" constituyen una simple manifestación de una realidad exterior a ellas.

La metáfora arquitectónica indicada con la pareja terminológica "estructura-superestructura" tiene el inconveniente de sugerir el cabal sometimiento de ésta a la puimera, de manera que no se reconoce en las instancias superestructurales ninguna eficacia propia. En consecuencia, todo aparece como si la única instancia determinante fuera la estructura económica, y las demás tuvieran sólo un carácter pasivo y determinado. De ahí la idea de que todas las vicisitudes del proceso histórico tienen su origen en transformaciones económicas. El concepto de "sobredeterminación" se opone a la idea de una determinabilidad unidimensional, a partir de la aceptación de la autonomía relativa y de la eficacia propia de cada una de las instancias.

La operatividad del concepto de "sobredeterminación" exige el desarrollo de la teoría de la eficacia específica de los diferentes niveles constitutivos del sistema social y, hay que decirlo, esta teoría se encuentra todavía en buena parte por elaborar. Esta inmadurez teórica no compromete, sin embargo, la validez del concepto de "sobredeterminación". En cualquier caso, se trata de un problema no resuelto en el interior de la ciencia de la historia.

Asumir esta insuficiencia no significa concesión alguna a las críticas dirigidas a Althusser, atribuyéndole una supuesta sustitución de la concepción monista de la historia por una concepción pluralista. La disputa entre "monismo" y "pluralismo" es, en rigor, una controversia sobre el carácter unitario del proceso histórico. O bien se acepta este carácter unitario o, de lo contrario, se supone una pluralidad de historias paralelas, más o menos relacionadas entre sí pero, en definitiva, exteriores y ajenas unas a las otras. Con independencia de si se postula en forma explícita esta

concepción pluralista, lo cierto es que ella impregna la historiografía dominante con más frecuencia de lo que se cree a primera vista.

Althusser no se compromete con la defensa de la concepción monista, en virtud de que considera al "monismo" como un concepto ideológico extraño al marxismo. Nosotros vemos en esta consideración la manifestación de un hábito arraigado en Althusser, tendiente a descalificar por "ideológico" un concepto o un problema, sin siquiera ocuparse de mostrar su impertinencia científica. Sin embargo, es cierto —como lo subraya el filósofo francés— que el reconocimiento de la sobredeterminación no significa sacrificar el carácter unitario del proceso histórico sobre el altar del pluralsmo.

Lo afirmado por Althusser es algo enteramente diferente, a saber: "que la unidad de la que habla el marxismo es la unidad de la complejidad misma, que el modo de organización y de articulación de la complejidad constituye precisamente su unidad". En otras palabras: la sobredeterminación permite pensar la unidad de la multiplicidad. El rechazo del pluralismo no tiene por qué conducir a la idea de una unidad simple. El proceso histórico es, en efecto, unitario: la historia económica no ocurre separada de la historia política, ni éstas transcurren desvinculadas de la historia de la ciencia, etc., pero, en todo caso, se trata de historias diferenciales: su unidad es la unidad de lo diferente.

Si la explicación científica de la historia debe siempre considerar las condiciones en las cuales ocurre un acontecimiento, o mejor dicho, si no hay explicación posible más que a partir de la minuciosa indagación de las condiciones prevalecientes, ello no significa que la teoría opera sólo después de la constatación empirista de cuáles son esas condiciones. Tampoco significa atribuirle a éstas un carácter fortuito. Las condiciones existentes en un momento dado no

se deben al azar, no son contingentes. Por el contrario, la dialéctica marxista concibe tales condiciones como la forma real y efectiva de existencia de las contradicciones inherentes al sistema social en un período histórico cualquiera.

¿Qué relación hay, pues, entre las contradicciones propias de un sistema, teóricamente determinables, y las condiciones efectivas en las cuales se desenvuelve históricamente ese sistema? Las contradicciones no son nada fuera de las condiciones efectivas de su realización, pero éstas no se agotan en ni se reducen a la simple manifestación de aquéllas. Ahora bien, la eficacia de las contradicciones, es decir, su modo de intervenir en y afectar el proceso histórico, no deriva de lo que son en sí mismos los opuestos involucrados en cada contradicción porque, de una parte, el papel de una contradicción se modifica en virtud de su articulación con otras y, de otra parte, ese papel se ve alterado también por las condiciones efectivas de su realización.

Se puede hablar, por ello, de "desplazamiento" para indicar el cambio de papel entre las contradicciones y sus opuestos, así como de "condensación" para indicar la concentración de las contradicciones en un solo lugar del sistema. "Es necesario admitir —escribe Althusser— que la contradicción deja de ser unívoca, las categorías dejan de tener de una vez por todas un papel y un sentido fijos". El juego mismo de los opuestos, así como el juego mismo de las contradicciones no constituyen un mecanismo fijo, presente igual a sí en cualquier momento y en cualquier formación social. Hay, por el contrario, variaciones y mutaciones en el juego complejo de contradicciones, provocadas por las muy diversas condiciones de su realización.

El concepto de "sobredeterminación" pretende expresar este elemento de la dialéctica marxista, a saber: las contradicciones reflejan la totalidad compleja en la cual se inscriben. Esa reflexión implica modificaciones en el rol y en el sentido de las contradicciones. "Sólo la sobredeterminación permite comprender las variaciones y las mutaciones concretas de una complejidad estructurada como lo es una formación social". De ahí que no se pueda hablar de una ley, es decir, de una tendencia histórica determinada sólo por la direccionalidad de una contradicción abstracta.

LA RELACION MARX-HEGEL, ALTHUSSER Y EL CONCEPTO DE INVERSION

Gabriel Vargas Lozano

Entre las numerosas investigaciones¹ que se han realizado para estudiar y entender el proceso de gestación y de constitución de la teoría de Marx, su relación con Hegel ha ocupado un lugar privilegiado.

1 Algunos de los autores más destacados en el examen de la relación Marx-Hegel han sido: J. D'Hondt, De Hegel a Marx, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974. S. Hook, La génesis del pensamiento filosófico de Marx, Ed. Barral, Barcelona, 1974, R. Mondolfo, Marx v el marxismo, F.C.E., México, 1960. K. Löwith, De Hegel a Nietzsche, Ed. Sudamericana, B. Aires, 1968. H. Marcuse, Razón y revolución, Alianza Editorial, Madrid, 1971. J. Hyppolitte, Studes on Marx and Hegel, Basik Books, N. Y., 1959. G. Lukács, En torno al desarrollo filosófico del joven Marx, Rev. Dialéctica núms. 1 y 2, Ed. UAP, México 1976 y 1977. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, Ed. Grijalbo, México, 1970. M. Rosental, Los problemas de la diáléctica en El Capital de Carlos Marx, Ed. Política, La Habana, 1968. J. D'Hondt y otros, Hegel y el pensamiento moderno, Ed. Siglo XXI, México, 1973. J. Zeleny, La estructura lógica en El Capital de C. Marx, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1974. Mario Dal Pra, La dialéctica en Marx, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1973. H. Lefebvre, Que es la dialéctica, Ed. la Pléyade, Buenos Aires, 1972. Iliekov, Kosik y otros, Problemas actuales de la dialéctica. Comunicación Núm. 9. A. Corazón editor, Madrid, 1971. Zuluaga Monedero, El método de Marx y Hegel, Ed. Camilo, Bogotá, 1972. D. Mac Lellan, Marx y los jóvenes hegelianos, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1971. L. Colletti, Il marxismo e Hegel, Ed. Laterza, Bari, 1973. M. Rossi. La génesis del materialismo histórico (Ed. española en 3 volúmenes: I. La izquierda hegeliana. II. El joven Marx, III. La Ideología Alemana). A. Corazón ed. Madrid, 1971. A. Cornu, C. Marx y F. Engels, Instituto del libro, La Habana, 1967. M. Las razones de este hecho son conocidas: Marx no sólo se formó en una atmósfera intelectual y política que podría ser considerada como hegeliana, sino también sostuvo, a lo largo de toda su obra, una permanente reflexión crítica sobre los problemas y soluciones que planteaba dicha filosofía.

A grandes rasgos, podríamos decir que la relación entre Marx y Hegel se extiende a lo largo de dos etapas: una primera, que abarcaría desde el primer indicio que se tiene de dicha relación (la Carta de Marx a su Padre, escrita el primero de noviembre de 1837 y en la que asegura haber leído de un tirón las obras de Hegel durante una enfermedad), hasta ese "ajuste de cuentas" que constituyen tanto la Ideología Alemana como las Tesis sobre Feuerbach. Y una segunda etapa, que abarcaría desde 1846 hasta 1867, años en que publica el primer tomo de El Capital y que tiene su momento culminante en la Introducción general de 1857.

La primera etapa se caracteriza fundamentalmente por la intensa búsqueda de un deslinde crítico con las posiciones de Hegel y los hegeliano (incluyendo a Feuerbach). Deslinde difícil, no exento de incomprensiones, caídas, equívocos, pero también de concepciones originales, profundas y enriquecedoras. Un ejemplo de dos posiciones encontradas asumidas por Marx son las que se vierten en la Crítica a la Filosofía del Derecho (1843) en donde Hegel es criticado violentamente por el carácter especulativo y mistificador de su filosofía, y las que leemos en los Manuscritos económico-filosóficos de 44, en los que si bien se mantiene el mismo criterio, agrega que a pesar de todo, en la Fenomenología del Espíritu "en cuanto retiene la enajenación del hombre

Rubel, K. Marx. Ensayo de biografía intelectual, Ed. Paidós, B. Aires, 1970. G. Della Volpe, Rousseau y Marx, Ed. Martínez Roca, 1972. Abbagnano y otros, La evolución de la dialéctica, Ed. M. Roca, 1971. R. Garaudy, Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel, Ed. Siglo Veinte. B. Aires, 1972. Tran DucThao, El materialismo de Hegel, Ed. Siglo Veinte, B. Aires, 1967.

—aun cuando éste sólo se manifieste bajo la forma del espíritu—, se hallan implícitos y ocultos en ella todos los elementos de la crítica y, con frecuencia, preparados y elaborados ya de un modo que descuella ampliamente sobre el punto de vista hegeliano".²

En esta primera etapa, salvo los textos de la *Ideología Alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, la concepción de Marx no sólo se encuentra vinculada estrechamente con la filosofía hegeliana sino inclusive con el modo específico de especulación de la filosofía clásica alemana. Esta característica, como dice Zeleny, queda claramente demostrada si se examina el mecanismo general de la reflexión de Marx en los *Manuscristos económico-filosóficos de 44*, cuando muestra la necesidad de que la esencia se extrañe y enajene en la existencia y busque, a lo largo de un proceso, su reapropiación. Esta es justamente la forma general que utiliza Hegel en la Fenomenología pero también la de Fichte y Schelling.

En la segunda etapa, en cambio, la discusión con Hegel ya no se presenta en forma directa. La relación asume ahora un carácter interno, en la medida en que Marx ya no se encuentra en el período de elaboración de sus presupuestos ontológicos, gnoseológicos o metodológicos generales sino que inicia una serie de explicaciones económicas o históricas específicas. Las concepciones hegelianas no son buscadas ya para convertirlas en objeto de la crítica, sino para encontrar en ellas, desde una posición ya madura, una serie de apoyos metodológicos que se ensayarán como explicación científica en otro orden de cosas y desde otros presupuestos y premisas.

En este trabajo dejaremos de lado el examen de cada uno de los pasos que Marx va dando en su aprehensión, comprensión y crítica de Hegel, lo que a su vez se revierte en una modificación o reformulación de sus propias concepciones, para detenernos a examinar un momento específico de

² C. Marx, Escritos económicos Varios, Ed. Grijalbo, México, 1962, p. 113.

este proceso: la manera en que se ha entendido la asimilación crítica e incorporación de algunos de los principios, conceptos y proposiciones de la filosofía hegeliana en una teoría radicalmente distinta como lo es la marxista.

A lo largo del tiempo, este proceso se ha entendido de diversas formas: como inversión de la filosofía hegeliana, que constituye la versión más difundida por los manuales; como corte epistemológico, concepción que adquirió celebridad con Althusser; como doble inversión, según explica Lucién Séve o como proceso de crítica conceptual, como lo entiende Mihailo Makorvic, entre otros autores.

Trataremos de examinar algunas de estas concepciones para intentar destacar lo que, desde nuestro punto de vista, constituyen sus aciertos o equivocaciones.

Sólo dos aclaraciones pertinentes:

- 1) como se desprende mínimamente de lo anterior, para nosotros, la relación Marx-Hegel es una relación importante y fecunda; sin embargo, en ningún momento se nos escapa que ésta no se da sola sino internamente vinculada con otras problemáticas como las de la Economía Política Clásica, el Socialismo utópico y el movimiento histórico del proletariado en los tiempos en que vive Marx. Aún más, coincidimos con Zeleny cuando dice que la crítica a Hegel no es posible concebirla sino en unidad con las otras críticas.
- 2) Por otro lado, consideramos que en el examen de la relación Marx-Hegel se juega el estatuto y carácter de la teoría marxista así como su intima vinculación con una transformación del significado de la filosofía y de la práctica.

Dicho esto, pasemos al análisis del problema que nos interesa: hemos hablado de que la relación entre Marx y Hegel ocupa un lugar importante en la reflexión que da origen al materialismo histórico pero, ¿cómo concibieron Marx y Engels su relación madura con Hegel? Como es sabido, Marx

no desarrolló en forma sistemática una exposición sobre sus relaciones con Hegel. El hecho es señalado por Marx en su carta a Engels del 14 de enero de 1858, cuando dice: "si alguna vez volviera a tener tiempo para este género de trabajo, me proporcionaría el gran placer de hacer accesible, en dos o tres pliegos de imprenta, a los hombres con sentido común, el fondo racional del método que Hegel ha descubierto y al mismo tiempo mistificado". Y treinta años más tarde, Engels confiesa que "acerca de nuestra actitud ante Hegel, nos hemos pronunciado alguna que otra vez, pero nunca de un modo completo y detallado" ausencia que trata de cubrir en su libro Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.

A pesar de ello, tanto Marx como Engels, nos han dejado una serie de indicaciones explícitas que nos pueden permitir reconstruir la relación o al menos encontrar las vías para su comprensión.

Dentro de las obras publicadas y las afirmaciones explícitas de Marx sobre Hegel, uno de los pasajes más significativos lo constituye el *Postfacio a la segunda edición alemana de El Capital*. Vale la pena citarlo completo a pesar de que se haya hecho hasta la exasperación. En su primera parte, Marx dice:

"Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El Capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiem-

³ Carta de Marx a Engels recogida en la edición de la Revista Pasadoy Presente, Núm. 1. Córdoba, 1974, p. 95.

⁴ F. Engels, L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, P. y P. Núm. 59. Córdoba, 1975, p. 17.

pos de Lessing: como a un "perro muerto". Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador y llegué inclusive a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expusiera de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística".⁵

En un cotejo de la traducción de este parágrafo traducido por Pedro Scarón, con la versión de Wenceslao Roces, no se advierte ninguna modificación salvo la que se deriva de traducir núcleo, en lugar de semilla y envoltura en lugar de corteza. La primera traducción indicaría una concepción filosófica sin más, la segunda, en cambio, adquiriría además un matiz orgánico.

Independientemente de lo anterior, de esta primera parte del pasaje se desprenden algunas afirmaciones dignas de mención:

En primer lugar, el origen de la crítica a Hegel, la Crítica a la filosofía del derecho de Hegel, escrita en 1843, es decir, exactamente treinta años antes que este postfacio.

En segundo, la circunstancia que rodea a su declaración de ser discípulo de Hegel, es decir, como reacción en contra de aquellos que criticaban a la filosofía hegeliana sin comprender su verdadero significado. De todas maneras queda la duda de si Marx efectivamente se había considerado alguna vez discípulo de aquél. Independientemente de la respuesta afirmativa o negativa que se dé a esta cuestión, la

⁵ K. Marx, *El Capital*, T. I. v. L. p. 20. Siglo XXI Edits. Trad. y Advertencia de Pedro Scarón y también, Ed. F.C.E. Trad. W. Roces, México, 1972.

verdad es que durante la primera etapa de formación del pensamiento de Marx, éste se encontraba inmerso dentro de la concepción filosófica de Hegel. Bastará consultar la tesis doctoral sobre la Diferencia entre la filosofía de la natura-leza según Demócrito y según Epicuro (presentada en la Universidad de Jena el 15 de abril de 1841) para comprobarlo. De tal forma que responder a la pregunta de si Marx se consideraba o no discípulo de Hegel resulta irrelevante ya que lo esencial es saber si existió o no una influencia valedera y perdurable.

Otro elemento que ha llevado a confusión es lo que llama Marx "coqueteo con el modo de expresión que le es peculiar". Esta afirmación ha conducido a ciertos autores como Althusser, T. B. Bottomore y M. Rubel, a reducir la influencia de Hegel en el Marx de la madurez a dichos términos. Esta consideración es incorrecta como demostraremos más adelante.

En tercer lugar, se insiste en una idea que tiene su procedencia en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y que va a continuar en forma invariable en años posteriores: el doble carácter de la filosofía hegeliana, mistificadora por un lado y reveladora, por el otro, de un aporte fundamental: la exposición consciente de las *formas generales* del movimiento de la dialéctica.

Resulta interesante señalar que en algunas interpretaciones esta afirmación contundente de Marx ha sido olvidada. Lo decisivo es responder a la pregunta de ¿cuáles son estas formas generales del movimiento de la dialéctica que Hegel ha descubierto?

Por otro lado, es importante observar que Marx dice descubrir lo que en otros términos significa encontrar, hallar lo que estaba ignorado, pero no extraer un núcleo, y mucho menos refuncionalizar críticamente, operaciones necesarias que siguen al mero hecho del hallazgo.

En la segunda parte del pasaje citado Marx continúa di-

ciendo: "En su forma mistificada, la dialéctica estuvo de boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluír de su movimiento y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada le hace retroceder y es por esencia, crítica y revolucionaria".

En esta segunda parte del pasaje que comentamos, menos conocida que la primera, Marx amplía su explicación acerca del carácter ideológico de la dialéctica hegeliana. Una clave de esta explicación podemos ubicarla en la frase, "parecía glorificar lo existente". En un cotejo entre las traducciones de Scaron y Roces encontramos un problema que puede conducirnos a dos visiones distintas de la concepción de Marx sobre la dialéctica hegeliana en su nivel ideológico. En efecto, en donde Scaron traduce "parecía glorificar lo existente", Roces entiende "parecía transfigurar lo existente" y asimismo, en donde Scaron pone "en su figura racional", Roces agrega la palabra "reducida a su figura racional".

¿Qué consecuencias tendría traducir el parágrafo de una o de otra forma?

De la traducción de Scarón resultaría la siguiente versión: Hegel parece glorificar lo existente pero esta apariencia no corresponde a las características esenciales de la dialéctica hegeliana que, por el contrario, es crítica y revolucionaria. Las interpretaciones ideológicas de Hegel sólo buscan deformar este radical y fundamental sentido.

De la traducción de Roces se desprendería la siguiente versión: La dialéctica de Hegel llegó a ponerse de moda en Alemania porque parecía transfigurar lo existente pero en esencia representa una mistificación o legitimación de ese orden de cosa. Es necesario entonces eliminar o reducir este

carácter mistificador para que se descubra su núcleo racional.

En ambas traducciones la palabra verklären ocupa un lugar clave. Esta palabra significa simultánea o sucesivamente, aureolear, nimbar, glorificar y transfigurar en un sentido que diremos enseguida. La traducción de verklären por transfigurar en su sentido inmediato en español equivale a los términos cambiar, metamorfosear o dar otra figura, forma o carácter. Si traducimos verklären por transfigurar en el sentido de cambiar lo existente ello nos conduce a una versión contradictoria. En otras palabras, la dialéctica hegeliana se puso de moda no porque parecía cambiar lo existente sino porque parecía adjudicarle un carácter que no tenía: un carácter legitimador, justificador. A pesar de esto y en beneficio de Roces, la palabra Transfiguración (con T mayúscula) significa "estado glorioso en que se manifestó Jesucristo a tres de sus discípulos en el monte Tabor", en cuyo caso, la traducción no sólo sería correcta sino que además, recogería ese matiz religioso que posiblemente Marx quizo dar irónicamente al término para acentuar su figura mistificadora.

De todas formas, desde nuestro punto de vista, la interpretación correcta es la primera: la dialéctica hegeliana parecía glorificar lo existente pero en esencia no es así por su carácter crítico y revolucionario.

Cabe preguntar entonces ¿qué elemento le permite a la filosofía hegeliana mostrarse como glorificadora de lo existente a pesar de ella misma? y como contrapartida, ¿en qué consiste su carácter crítico y revolucionario?

La respuesta a estas dos preguntas nos ubica de plano en la dificultad de definir el carácter de la filosofía hegeliana. El problema es complejo, controvertido y merecería un largo análisis. La respuesta más difundida pero no siempre justamente comprendida ha sido la de Engels en su Ludwig Feuerbach. Engels nos dice que la filosofía hegeliana poseía una significación esencialmente revolucionaria. Este carácter

revolucionario en todos los órdenes proviene de la afirmación de que nada en la realidad tiene un carácter definitivo. Un ejemplo de ello es la tesis "todo lo real es racional y todo lo racional es real" que en su tiempo fue entendida como la legitimación del régimen de Guillermo III. La tesis de Hegel, en verdad, no implica esta legitimación sino la explicación de su necesidad histórica, necesidad que con el tránsito histórico tendría que cesar para que lo real se convirtiera en irreal o lo racional en irracional.

La razón de fondo por la cual la filosofía hegeliana fue tomada como legitimación del Estado Prusiano es su concepción sistemática. Hegel —dice Engels— sobre todo en su Lógica, insiste en que todo sistema filosófico tiene que tener su remate en cualquier verdad absoluta. Esta verdad absoluta es el Espíritu Absoluto. De las necesidades internas de su sistema filosófico se deduce una conclusión política. El que Hegel no lo aclare proviene del hecho de que Hegel era, al igual que Goethe —dice Engels—, un filisteo alemán.

De acuerdo con la idea de Engels, la filosofía hegeliana era un sistema en movimiento interno que poseía un núcleo racional, (el método dialéctico) en contradicción con el carácter cerrado de éste sistema, lo cual se traducía en una legitimación del momento histórico en que este sistema culminaba.

Una de las objeciones que se han hecho a esta escisión entre método y sistema, concepción propia del movimiento hegeliano es que en Hegel, método y sistema son inseparables. De tal forma que explicarlos como contrapuestos implicaría una cierta violentación del modo original en que se presentan ambos aspectos. El método y el sistema no estarían así contrapuestos sino que en esencia serían profundamente coherentes. Esto no implicaría, desde luego, que no existieran un conjunto de proposiciones, principios y nociones aprovechables por una nueva teoría, pero esta teoría tendría que

iniciar todo un proceso de traslación, traducción y crítica de todo aquel instrumental, para que le sea útil.

Independientemente de la posición que se adopte ante el problema de definir el carácter de la filosofía hegeliana, lo que nos interesa destacar son dos indicaciones de Marx en el postfacio que analizamos:

Primera. En la filosofía hegeliana y más específicamente en su dialéctica, existe un núcleo racional que está constituido por la exposición consciente de las formas generales de su movimiento.

Segunda. Sin embargo, es necesario practicar una operación de *inversión* para descubrir este núcleo racional.

¿Es satisfactoria esta respuesta para entender la forma en que Marx concibe su relación con Hegel?

Evidentemente no.

Las anotaciones fragmentarias de Marx hay que tomarlas sólo como síntomas de la verdad más que como una explicación acabada. La actitud contraria ha sido uno de los muchos defectos de las versiones simplificadoras del marxismo.

El carácter no satisfactorio de la explicación del problema así como el esquematismo de algunos marxistas, es lo que ha obligado a numerosos autores a intentar sucesivas profundizaciones en torno al proceso de constitución teórica del materialismo histórico e inclusive a proponer nuevas concepciones tomadas de los procesos de constitución de otras ciencias.

Un ejemplo de esta última posición es la sustentada por Louis Althusser. Como es sabido, Althusser ha sido uno de los críticos (que no el único) más enconados de la interpretación a la letra de las tesis de Marx. Su crítica se ha dirigido a una serie de puntos neurálgicos en donde los teóricos habían incidido muy débilmente, por ejemplo, el carácter de cientificidad de la teoría marxista, su relación con la ideología, el terreno específico de su aplicación, su concepto de filosofía, su problemática epistemológica, su vinculación con

la ciencia moderna. Esta ha sido una de las razones de su celebridad y de su espíritu renovador. A pesar de ello, sus respuestas en todos estos niveles merecen examinarse con atención para descubrir algunas de sus fallas. Una de estas fallas es su interpretación de la relación Marx-Hegel, no sólo por sus argumentos explícitos sino también por sus silencios sintomáticos, sus blancos o sus tachaduras. Trataremos de demostrarlo en las siguientes líneas.

Como anota Sánchez Vázquez en su estudio crítico sobre la obra de Althusser, ésta posee fases, subfases, virajes, rectificaciones y autocríticas.

La primera fase, está constituida por los textos *Pour Marx* y *Lire le Capival* que corresponden a los años 1964-65. Su rasgo distintivo es "la autonomización de la praxis teórica y su desvinculación de la práctica política (lucha de clases)".⁶

La segunda fase está constituida por dos subfases. La subfase [1] formada por el Curso de filosofía para científicos (expuesto en 1967); Lenin y la filosofía (1968) e Ideología y aparatos ideológicos de Estalo (1970): La subfase [2] formada por Respuesta a John Lewis (1974) y Elementos de autocrítica (1974).

En la subase [1] se ubicaría también un texto que el autor mencionado no cita, pero que es especialmente importante para nuestro tema, el titulado Sobre la relación de Marx con Hegel, fechado el 23 de enero de 1968 y publicado en un volumen colectivo titulado Hegel y el pensamiento moderno.⁷

A la subfase [2] pertenecería también otro texto publicado recientemente, la Soutenance de Amiens,* incorporado

⁶ A. Sánchez Vázquez, El teoricismo de Althusser (notas críticas sobre una autocrítica), p. 83. En Cuadernos Políticos, Núm. 3, México, enero-marzo de 1975. Ed. Era.

⁷ J. D'Hondt, J. Derrida y otros, Hegel y el pensamiento moderno, Siglo XXI editores, México, 1973.

^{*} Publicada por primera vez en español en éste número de Dialéctica.

en el libro Positions, volumen que recoge también textos anteriores.

Mientras en la subfase [1], Althusser adopta una autocrítica en acto, en la subfase [2] desarrolla una autocrítica explícita. En esta última se inicia una rectificación que busca incorporar un elemento que había permanecido en el olvido y que poco a poco se constituiría en el gran ausente: la lucha de clases. Pensamos que en esta dinámica, la segunda posible autocrítica de Althusser tendrá que iniciar un proceso de incorporación de otro gran ausente: el legado de Hegel.

Vamos a detenernos en dos cuestiones que nos parecen centrales en nuestra crítica: la concepción althusseriana de la *inversión* así como de la valoración del legado de Hegel para Marx.

En la primera fase, y en forma más precisa, en el artículo dedicado a examinar el desarrollo filosófico del joven Marx recogido en *Pour Marx*, Althusser rechaza los conceptos de núcleo racional e inversión. Para Althusser, estos dos conceptos expresan fórmulas que en su opinión indican la admisión de que la filosofía hegeliana estuviera contra sus apariencias, es decir, que poseyera una "cierta verdad tácita, velada, escondida, desviada, que el poder crítico de Marx logró hacerles confesar y reconocer, después de años de esfuerzo intelectual".⁸

En efecto, para el Althusser de 1961, Marx no parece ser deudor de Hegel, quien por el contrario, representa su antítesis directa. La inversión de Hegel por consiguiente carece de sentido. Quienes piensan que al invertir a Hegel —dice Althusser— obtienen un núcleo racional, desconocen que la inversión de una filosofía no cambia, en última instancia su naturaleza, ya que "hacer variar un objeto todo entero no cambia ni su naturaleza ni su contenido por la virtud de una

⁸ L. Althusser, La revolución teórica de Marx, Ed. Siglo XXI, p. 59.

simple rotación". En todo caso —sigue Althusser— si la inversión quiere significar algo, debe indicar otra cosa muy distinta: la transformación de estructuras y de problemas. Y el autor de *Lire le Capital* finaliza diciendo: "cuando se han cambiado las preguntas, no se puede hablar, en sentido propio de *inversión*. Sin duda si se compara el nuevo orden relativo de preguntas y respuesta con el antiguo, se puede hablar de inversión. Pero es sólo por analogía, ya que las preguntas ya no son las mismas y los dominios que constituyen no son comparables, sino sólo con fines pedagógicos". ¹⁰

En su ensayo titulado Sobre la relación de Marx con Hegel, Althusser continúa sosteniendo las mismas tesis pero con un agregado original que equivale a una autocrítica en acto. Althusser rechaza por incomprensibles y enigmáticos los conceptos de inversión, Hegel invertido, núcleo racional despojado de su envoltura mística, coqueteo o imitación de Hegel por Marx. Acepta, sin embargo, que puede ser separado un contenido racional de la filosofía hegeliana aunque esta separación no equivalga a un tomar o dejar sino a una operación de práctica-teórica. En sus propias palabras "la dialéctica de Marx no puede ser más que la dialéctica hegeliana trabajada-transformada". 11

Para explicarnos este proceso, Althusser reduce a una forma excesivamente esquemática las tesis sustentadas en otras obras: Marx no hace trabajar sobre Ricardo directamente a Hegel —nos dice— sino a una transformación de la dialéctica hegeliana, pero a su vez, la dialéctica hegeliana es transformada por el trabajo teórico que ha realizado sobre Ricardo. De tal modo que "el instrumento del trabajo teórico que transforma la materia prima teórica es a su vez transformado por el trabajo de la transformación". El resultado

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ L. Althusser, Hegel y el pensamiento moderno, ob. cit. p. 105.

¹² Ibid.

entonces es, por una suerte de malabarismo teórico, una dialéctica distinta a la hegeliana.

Pero ¿cuál es el núcleo racional separable en Hegel? Para contestar a esta pregunta Althusser hace un rodeo que tiene su punto nodal en los Manuscritos económico-filosóficos de 44/. En este texto —dice Althusser— Marx descubre, por medio de un prodigioso acting out entre Hegel y Feuerbach, las limitaciones de éste último al no concebir a la historia como un proceso dialéctico. Feuerbach, en la búsqueda de una unidad imposible entre Hombre-naturaleza y Sinnlichkeit es incapaz de resolver los principales problemas filosóficos planteados por el idealismo. Se le escapa así el descubrimiento más importante de Hegel: la concepción de la historia como un proceso dialéctico. Hegel, realiza este descubrimiento desde sus posiciones filosóficas y por tanto, vinculándolo a una serie de nociones ideológicas. Estas nociones son las de origen, sujeto, verdad, fin, fundamento. Es necesario, entonces, despojar a la categoría de proceso de la concepción teológica e idealista que la anima. "Es en la teleología donde se alberga el verdadero Sujeto hegeliano. Quítese la teleología, queda todavía esa categoría filosófica que Marx ha heredado: la categoría de proceso sin sujeto(s) ni fin(s)".18

Sin embargo, esta herencia de Hegel, la única reconocida por Althusser, resulta ser tan sólo *una idea* apuntada por Hegel ya que Marx no se queda en la afirmación de la historia como proceso, sino que va más allá al preguntar por las condiciones en que se realiza. Y ahí, —dice Althusser—, Marx no le debe ya nada a Hegel.

Habría que agregar que en este texto Althusser reconoce que el concepto de inversión puede ser útil pero sólo para

¹³ Ibid., p. 118.

señalar la inversión de una tendencia: de idealista en materialista.

En resumen, hasta aquí tenemos que Althusser considera: 1) la inversión es un concepto que nos revela sólo que la tendencia ha cambiado; 2) el núcleo racional de la filosofía hegeliana, si existe, consiste en haber señalado que la historia es un proceso. Con esto, la herencia de Hegel resulta ser tan sólo una indicación.

¿Qué hay de cierto en ello?

Si analizamos algunos textos de Marx y en particular, la Introducción general de 1857, a la cual el propio Althusser llama el discurso del método marxista, encontramos que la herencia hegeliana va más allá de una mostración. Enunciaremos en forma sintética, algunas de las proposiciones de procedencia hegeliana más relevantes y que tienen una importancia invaluable para la constitución de la teoría y el método de Marx.

- 1. Una de las primeras categorías que Marx descubre en su análisis de Hegel es la de trabajo así como la concepción de que el hombre se construye a sí mismo por medio de él. Lukács, en su libro titulado El Joven Hegel, demuestra cómo esta categorías asume un carácter más rico y pleno en la filosofía hegeliana respecto del lugar de donde fue tomada, la economía política clásica.
- 2. Marx utiliza ampliamente conceptos hegelianos como la negación de la negación, contradicción, salto cualitativo, aufheben. En el primer tomo de El Capital, por ejemplo, Marx dice: "Aquí, como en las ciencias naturales, se confirma la exactitud de aquella ley descubierta por Hegel en su Lógica, según la cual, al llegar a cierto punto, los cambios puramente cuantitativos se truecan en diferencias cualitativas". La este lugar Marx se refiere al cambio del régimen

¹⁴ C. Marx, El Capital, T. I p. 247. Ed. F.C.E.

gremial al capitalista en relación a los movimientos de la cuota y masa de plusvalía.

En otro lugar del primer tomo de *El Capital*, Marx hace un símil del proceso del trabajo con la astucia de la razón hegeliana y cita la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.¹⁵

- 3. Otro principio que se encuentra elaborado en Hegel es la dialéctica de lo lógico y lo histórico. Para Hegel, no es posible interpretar correctamente la historia si aquella no es guiada por una concepción lógica y no es posible estructurar una lógica sin ayuda de lo histórico. Este mecanismo es recogido por Marx y utilizado ampliamente en El Capital y el Dieciocho Brumario.
- 4. Otro concepto legado por Hegel es el de totalidad. Para Hegel y para Marx no es posible entender al individuo sino a partir de una totalidad que le dé sentido. Si bien para Hegel la totalidad es el Espíritu y en Marx la totalidad tiene que estar sujeta a regulaciones, el principio sigue siendo válido en ambos.
- 5. Otros dos elementos presentes en Hegel y Marx son los de articulación contradictoria de las partes en un todo y el de unidad orgánica. Ejemplo del primero en Marx sería la dialéctica entre la producción, distribución, intercambio y consumo. Ejemplo de lo segundo sería la concepción de la sociedad como un organismo.
- 6. La relación Hegel-Marx se muestra también en el principio de la comprensión de lo inferior por lo superior. Para Hegel, cada etapa o configuración de la conciencia, da sentido a la anterior. Para Marx, los cambios operados en el feudalismo sólo pueden ser cabalmente entendidos a través de su destino en el capitalismo.

¹⁵ *Ibid.*, p. 131.

En la relación Marx-Hegel se podría señalar también junto a una serie de similitudes, un abanico de diferencias. Marx recurre a Hegel no sólo para encontrar apoyos teóricos para sus concepciones sino también para especificar sus oposiciones. Tal es el caso, por ejemplo, de su distinción entre la teoría ontológica del idealismo y la del materialismo. En la Introducción de 1857, Marx dice "Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de modo alguno el proceso de formación de lo concreto mismo". 16

Y así podríamos seguir señalando un conjunto muy vasto de conceptos, proposiciones y principios de Hegel que tienen radical importancia en el Marx de la madurez. Desde luego que hay que afirmar claramente que todos estos conceptos, proposiciones y principios de Hegel no son simplemente to-mados por Marx e incorporados sin más a su teoría. Por el contrario, media entre un momento y otro, un proceso complejo de transformación y de trabajo teórico, tal como lo señala Althusser y como lo han dicho otros autores. Lo que ocurre es que en Althusser este invaluable legado de Hegel se reduce a un solo elemento, y éste a su vez, es reducido a la nada de una indicación. Por ello, la admisión de un núcleos racional en Hegel se vuelve en el fondo sólo una aceptación formal.

El excesivo privilegio que le adjudica Althusser a los presupuestos teóricos de su explicación del proceso de constitución de la ciencia de la historia marxista, le impide dar un

¹⁶ K. Marx, "Introducción general a la Crítica de la Economía Política, 1867, P. y P. Núm. 1, Córoba, 1968. pp. 21-22.

paso más allá del límite en que lo dejamos. Para reconocer la validez de la influencia hegeliana en Marx tendría que verse obligado a abandonar una de sus posiciones fundamentales: el corte epistemológico. Althusser se encuentra así bloqueado por sus propias concepciones.

Tiene razón Althusser al decir que la dialéctica hegeliana tiene que ser transformada. No obstante ello, Engels fue el primero que lo estableció en su recensión a la Contribución a la crítica de la Economía Política de 1858, cuando dijo: "el método hegeliano era de todo punto inservible en su forma actual" (...) "lo primero era, pues, someter a crítica a fondo el método hegeliano" (...) "Marx era el único que podía entregarse a la labor de sacar de la lógica hegeliana, la médula que encierra los verdaderos descubrimientos de Hegel en este campo". Sobre la base de esta reflexión crítica sobre la dialéctica hegeliana, Marx elaboró su propio método y el haberlo hecho es, para Engels, "un resultado que apenas desmerece en importancia al de la concepción materialista fundamental". "17

El problema no es aceptar la transformación de la dialéctica sino examinar su contenido y explicitar su mecanismo. Así, mientras Althusser recurre al corte epistemológico y a la metafora del cambio de problemática, en las cuales no cabe considerar precedentes teóricos provenidos de otros órderes, otros autores ensayan concepciones diferentes en las que estos precedentes conservan su validez.

En una de sus últimas obras (Elementos de autocrítica), Althusser incorpora nuevas precisiones y rectificaciones a sus tesis suplementarias si bien no a su esquema básico. Una de ellas toca al problema de la inversión. Althusser considera en esta obra que hasta ahora había identificado inadecuadamente el mecanismo de la transformación filosófica con

¹⁷ F. Engels, La contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx., p. 121 y ss. Texto recogido en P. y P. Núm. 1, Córdoba, 1974.

el de la científica. Por esta razón, ahora piensa que "es preciso admitir que la filosofía no es (una) ciencia, y que la relación de las posiciones filosóficas en la "historia" de la filosofía no reproduce la relación entre un cuerpo de proposiciones científicas y su prehistoria (precientífica). La "inversión" es una de las figuras necesarias de la dialéctica interna entre las posiciones filosóficas, pero sólo en ciertas condiciones muy definidas".¹⁸

Este cambio de posición se debe al nuevo significado que Althusser le adjudica a la filosofía como "el concentrado de la lucha de clases en la teoría".

Ya hemos visto cómo Althusser pasa en silencio un conjunto de problemas preparados y resueltos por Hegel y que tienen su resonancia en la obra de Marx. Hemos dicho también que estos problemas y soluciones no se trasladan simplemente de la filosofía hegeliana a la teoría marxista sino que existe un proceso de transición. Este proceso de transición amerita una explicación amplia, profunda y rigurosa.

Este proceso es indicado por Marx y Engels bajo los términos de inversión, núcleo racional y crítica.

Independientemente de la suerte que corre el concepto de inversión en la interpretación althusseriana, podemos convenir con él en que el concepto es insatisfactorio si se quiere designar con él una solución. El concepto de inversión, no obstante, posee una gama de significados interesantes y sugerentes.

En primer lugar, el concepto de inversión es una resonancia de la forma en que Marx concebía a la filosofía hegeliana en 1843 bajo la influencia de Feuerbach. Para Feuerbach, en efecto, el secreto le la especulación hegeliana se podía descubrir por medio de la inversión de la enajenación religiosa, a la cual consideraba como la esencia de la filoso-

¹⁸ L. Althusser, Elementos de autocritica, Ed. Diez, Buenos Aires, 1975, pp. 18-19 Nota 7.

fía. Un ejemplo de esta concepción la encontramos en sus Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, texto que influiría de manera especial en Marx, Engels y los hegelianos. En ese lugar Feuerbach dice: "El método de la crítica reformadora de la filosofía especulativa en general, no es diferente del método ya utilizado en la filosofía de la religión. Sólo debemos convertir el predicado en sujeto y también a este sujeto en objeto y principio; en consecuencia, con sólo invertir la filosofía especulativa alcanzamos la verdad sin velos, la verdad pura y desnuda". 19

El concepto de inversión no fue utilizado sólo en la crítica a Hegel sino también para desmontar el mecanismo de la ideología. En la Ideología Alemana, Marx y Engels consideran que la filosofía neohegeliana es una conciencia invertida de la realidad. Y Engels, en una carta a Conrad Schmidt fechada el 27 de octubre de 1890 expresa que "El reflejo de las condiciones económicas en forma de principios jurídicos es también, forzosamente, un reflejo invertido: se opera sin que los sujetos agentes tengan conciencia de ello; el jurista cree manejar normas apriorísticas, sin darse cuenta de que estas normas no son más que simples reflejos económicos, todo al revés". 20

A estos dos significados del concepto de inversión podríamos agregar otros dos: 1) la antítesis entre el idealismo y materialismo y 2) la inversión práctica de la realidad, es decir, la revolución social que hace de un mundo invertido, un mundo en que el hombre puede afirmarse sobre sus pies.

Lo anterior nos permite concluir que si bien el concepto de *inversión* nos remite a una metáfora, esta metáfora es altamente significativa. Pero repetimos, lo incorrecto sería creer que invirtiendo la filosofía hegeliana, dándola vuelta

L. Feuerbach, Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. En Aportes para la crítica de Hegel, Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1974, p. 66.
 F. Engels, P. y P. Núm. 59, ed. cit., p. 85.

o trastocándola, como se quiera, hemos terminado ya con el problema. Por el contrario, el problema recién se inicia.

La insuficiencia del concepto de inversión ha llevado a otros autores a buscar una metáfora más compleja que pudiera permitirnos pensar sintéticamente todo este proceso que examinamos. Esto es lo que hace Lucien Séve cuando habla de una doble inversión. Para Séve, invertir a Hegel implica poner al descubierto el núcleo racional (núcleo integrado por las categorías, principios y proposiciones utilizables por la nueva concepción) de la dialéctica hegeliana, pero con esto aún no se da el paso decisivo de la incorporación crítica de esos elementos a la teoría de Marx.

Resulta necesaria entonces una nueva inversión que vendría a ser una verdadera negación de la negación y que implicaría un re-examen del contenido de la dialéctica y su consecuente generalización teórica de acuerdo a las nuevas conquistas del saber y las nuevas enseñanzas de la práctica.

Otra solución al problema, y que es la que consideramos más adecuada, es la propuesta de Mihailo Markovic, en su intervención en el Coloquio de Barna sobre dialéctica. En su texto titulado Dialéctica hegeliana y marxista, propone un examen de diversas cuestiones: 1) ¿cuáles son los rasgos generales que diferencian a las concepciones dialécticas de otras perspectivas? 2) ¿Qué soluciones específicas colocan a Hegel y a Marx en una posición preferencial respecto de los demás pensadores dialécticos? 3) ¿Cuáles son las categorías dialécticas básicas de Hegel? ¿Qué es lo que se niega, se conserva o se supera de estas categorías en la teoría de Marx?

Creemos que la posición de Markovic es la más correcta en virtud de que examina las cosas desde su principio y no quiere montar una interpretación a partir de posiciones aceptadas, pero no siempre bien fundamentadas, por los marxistas. Algunas de las categorías hegelianas a las cuales somete a crítica son: totalidad, mediación, autodesarrollo, aufhebung, etc.

La importancia de la filosofía hegeliana a lo largo de los dos períodos señalados y de cada una de las obras de Marx es extraordinariamente fecunda. Su olvido o subestimación trae como consecuencia la incomprensión de las novedades científicas, filosóficas y revolucionarias de la teoría de Marx. Asimismo, la consideración de la herencia de Hegel resulta esencial para definir las características de su método cuya constitución, como dice Engels, es tan importante como la formulación del materialismo. Pero esta exaltación de la influencia de Hegel no debe llevarnos tampoco a considerar al propio Hegel como un Marx avant la lettre o a hacer de Marx un continuador de Hegel. Sólo es posible evitar el caer en esta posición si consideramos detenidamente el conjunto de mediaciones que nos llevan de Marx a Hegel. Este proceso es difícil, complejo, impuro, no explícito y no exento de continuidades y discontinuidades (continuidad dentro de la discontinuidad y discontinuidad dentro de la continuidad), flujos y reflujos.

En ningún momento debemos olvidar que a pesar de que la filosofía hegeliana es en el fondo crítica y revolucionaria también es la antítesis de la filosofía y la ciencia de Marx. "Mi método dialéctico —dice Marx en El Capital— no sólo difiere del de Hegel en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel, el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de la Idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, la idea no es sino lo material transpuesto y traducido en la mente humana".²¹

²¹ C. Marx, El Capital, Vol. I. Ed. cit., pp. 19-20.



LOUIS ALTHUSSER: ¿RUPTURA EPISTOMOLOGICA O RUPTURA POLITICA?

Juan Mora Rubio

La labor filosófica de Louis Althusser ha sido sobresaliente. Desde hace muchos años ha mantenido su pensamiento en tan constante tensión, que no sólo ha enriquecido la investigación filosófica de nuestro tiempo, pese a sus geniales errores y protuberantes omisiones, sino que ha iluminado su existencia ejemplar de hombre representativo del intelectual de nuestros días. Llegado a la filosofía en uno de los momentos de mayor agitación política durante el siglo xx, tuvo, como muchos de sus contemporáneos, que ingresar de lleno a la lucha política sin disponer previamente del aparato conceptual indispensable para sortear los interrogantes que el fragor de la lucha le planteaban. La fatalidad histórica hizo que los intelectuales de esta época se vieran obligados a elegir una militancia política activa, para luego buscar el tiempo necesario para obtener un esclarecimiento conceptual que sujetara y diera coherencia a esta primera afirmación existencial. Althusser mismo ha recordado: "La historia se había apoderado de nuestra adolescencia desde la época del Frente Popular y la guerra de España, para marcarnos en la guerra misma con la terrible educación de los hechos. Nos sorprendió allí donde habíamos venido al mundo, y de estudiantes de origen burgués o pequeñoburgués que éramos, nos hizo hombres instruidos en la existencia de las clases, de su lucha y de su significación. Frente a las evidencias impuestas por ella sacamos la conclusión de unirnos a la organización política de la clase obrera, el Partido Comunista".

"Era la época de la posguerra inmediata. Fuimos lanzados brutalmente a las grandes batallas políticas e ideológicas que el partido llevaba a cabo: nos vimos obligados a ver las implicaciones de nuestra elección y a asumir sus consecuencias".¹

Sartre, Lefebvre, Camus y muchos otros en Europa, como en nuestro medio hispanoamericano, Jorge Zalamea, Octavio Paz, César Vallejo, Neruda, etc., se encontraron de pronto embutidos en el turbión de los acontecimientos. La guerra civil española muy pronto dejó de ser una contienda fratricida, para convertirse en un episodio más de la lucha imperialista. Luego fue el tormento de las conciencias, pues se convirtió en el más agudo dilema para los hombres libres. No se podía permanecer al margen de lo que ocurría en España. En ella se jugaba la suerte de Europa y de la humanidad amenazada por el espectro siniestro del fascismo en ascenso. Todavía no se dibujaba en el horizonte de América Latina un fascismo criollo impuesto desde el Pentágono y el Departamento de Estado de los Estados Unidos de Norteamérica. Así que la lucha se expresó entre fascismo y antifascismo, en la más amplia ascepción de este último término. En un mismo saco cabían por igual Deutscher, André Gide o Hemingway; del mismo modo participaban en la contienda liberales sonadores, como revolucionarios curtidos por una larga lucha. Fue así como el imperativo de la militancia, de la acción inmediata y sin tregua, hizo que muchos ingresaran en las filas del partido comunista y mucho tiempo después

¹ L. Althusser, La revolución teórica de Marx, Siglo XXI, México, 1967, pág. 15.

trataran de poner en orden sus ideas, y reducir los resultados de la lucha a expresiones de orden teórico. Por lo demás, el desconcierto que la política stalinista en la URSS creó, empujada por el gran esfuerzo de la industrialización,² y agrabada aún más por la declaración de 1929 de que el partido comunista de la Unión Soviética se convertía en el partido modelo, en el arquetipo ideal para el resto de los partidos del mundo, hizo que muchos intelectuales, comunistas o simplemente socialistas, volvieran los ojos asombrados hacia las fuentes teóricas contenidas en las obras de Carlos Marx y Federico Engels.

Sartre, desde la perspectiva del existencialismo, puso el dedo en la llaga, al afirmar que la única filosofía vigente en nuestro tiempo era el marxismo y a ella se debían unir los esfuerzos de los ideólogos, fueran ellos existencialistas, como el mismo Sartre,³ o seguidores de la teoría psicoanalítica como W. Reich, Herbert Marcuse o Eric Fromm. En esta coyuntura surgieron las más diversas interpretaciones en torno a la filosofía del materialismo dialéctico:

Marcuse, declarándose marxista y freudiano, nos entregó una serie de trabajos en los que mostró su escasa comprensión del pensamiento de Marx y en los cuales no logró tamizar la preponderante influencia de su maestro, Martín Heidegger. Por lo demás, como se ha anotado en repetidas ocasiones, el Freud que retoma no es el médico que se aventura en la hipótesis psicoanalítica, sino el brillante escritor, autor de *El malestar de la cultura*.⁴

Antonio Granci, desde el sombrío escenario de la cárcel, con fervor nunca igualado, analiza los problemas de la de-

² Ver I. Deutscher, *Herejes y Renegados*, "el final de la era de Stalin", Ariel, Barcelona.

³ J. P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, cuestiones del método, Tomo I, Ed. Losada, B. A. 1970.

⁴ Ver el interesante trabajo de Gaston Hoequara, Marcuse y el Freudomarxismo, Ediciones Roca, S. A., México, D. F., 1973

tención de la revolución en marcha y busca una salida para la implantación del socialismo a lo largo de la creación de un nuevo humanismo proletario. La revolución política, para continuar su desarrollo, tiene que estar acompañada de una auténtica revolución cultural que amortigue el creciente uso de las categorías burguesas puestas en circulación desde los más variados y complejos organismos del poder. La burguesía puede mantenerse en pie, porque aunque perpetúa el sistema de injusta explotación del proletariado, produce los medios de difusión cultural indispensables para darle vida y prestigio a las instituciones burguesas en bancarrota. De ahí, el imperioso mandato de crear una auténtica cultura nacional y proletaria.

Por su parte, Louis Althusser, inteligente, trabajador y estudioso como ninguno, pretende no ya incrustar dentro de la teoría marxista una ideología en boga, ni acuñar una auténtica cultura proletaria, sino establecer, más bien, la validez teórica sobre la cual descansa la doctrina del materialismo dialéctico. Con sobrada perspicacia busca Althusser analizar el pensamiento de Marx con el indispensable rigor para establecer sus fundamentos filosóficos y determinar sus límites con la ciencia particular. Con justicia recuerda el filósofo francés que la obra de Marx responde a un método riguroso en el cual nuevas categorías, propias de una nueva filosofía, desempeñan funciones precisas, pero al mismo tiempo echa de menos el vacío dejado por Marx al no legarnos siquiera una página de autoreflexión sobre su filosofía. Descartes, Kant y Hegel nos dejaron las apreciaciones suficientes para establecer los fundamentos sistemáticos de sus propias y totalizadoras filosofías en el Discurso del Método, la Crítica de la razón pura, la Ciencia de la lógica y la Fenomenología del epíritu. Es bien sabido que el enorme esfuerzo que representó escribir El capital minó la resistencia física del pensador alemán quien no pudo concluir sino el primer tomo dejando los dos restantes a la bue-

na voluntad, comprensión y capacidad de trabajo de su compañero Engels. Las repetidas promesas que hizo Marx de escribir algo sobre su dialéctica no se cumplieron y hemos tenido que contentarnos con las muy claras pero breves alusiones contenidas en el prólogo a la Economía política de 1857 y a los Grundrisse del mismo año. La riqueza teórica de la concepción marxista exigía una minuciosa investigación para determinar los alcances de su pensamiento en la sociología, la antropología, la ciencia de la historia, la economía política, pero sin dejar de lado su completa integración en un marco único filosófico. La repulsa de los intelectuales burgueses contra el materialismo dialéctico, hasta hace pocos años, consistió en recurrir al cómodo expediente de adscribir el pensamiento de Marx a un terreno particular de la investigación y saltar sobre la integración totalizadora de su obra. Con mirada antidialéctica se pretendía convertir en un todo los pedazos dispersos que el viejo método metafísico se topaba en las diversas disciplinas analizadas por el gran pensador alemán. Así, se hablaba del Marx economista o del Marx sociólogo para escamotear deliberadamente al Marx filósofo. Por otra parte, como el propio método marxista lo exigía, no se podía estudiar la obra de sus fundadores escindida del marco histórico social que la había hecho posible. De ahí que fuera tan saludable la tarea emprendida por Louis Althusser de rebuscar con los ojos de Marx en los escritos del joven Marx, crecidos a la sombra de la ideología alemana en boga durante la cuarta década del siglo XIX. Se trataba, en pocas palabras, de aplicar con exactitud rigurosa el método de Marx a la propia obra de Marx en gestación en aquellos días. Sin embargo, la aventura teórica del señor Althusser pasó por alto que para llegar al Marx teórico necesariamente se tenía que partir del Marx político. Es posible hablar de "problemática", concepto que Althusser toma de Jacques Martín, "para designar la unidad específica de

una formación teórica y en consecuencia el lugar de la asignación de esta diferencia específica";5 e igualmente se puede hablar de "ruptura epistemológica", concepto de Bachelard al que recurre Althusser "para pensar la mutación de la problemática teórica contemporánea a la fundación de una disciplina científica"6 o como "la mutación de una problemática precientífica a una problemática científica"; es permisible, en fin, usar éstos y muchos otros conceptos para develar lo oculto de su obra pero sólo a condición de que "la unidad específica de una formación teórica" sea tomada desde la fuente que la genera, o sea, desde el más hondo y significativo surco desde el cual surge. Y en Carlos Marx "el lugar de la asignación de esta diferencia específica" es la ruptura política. El joven Marx desde los tempranos años en que elaboró su tesis doctoral, insistió, aun contra la opinión de su compañero Bruno Bauer, en otorgarle a la filosofía una función práctica y no simplemente especulativa. Por lo demás, sus años de liberal e idealista que cubren el período que va, más o menos, desde los días de estudiante en la universidad, las épocas de la "Gaceta renana" y los "Anales franco-alemanes", hasta el momento de su expulsión en enero de 1845 de la ciudad de París, son un largo sendero de desengaños políticos, de confrontación, adopción y rechazo de posturas eminentemente políticas. Y es a partir de esta acentuada y constante ruptura política como Marx va acercándose a su nueva concepción filosófica. "La ruptura política" lo acerca críticamente a Ludwig Feuerbach, para abandonar prontamente los aspectos más negativos de su maestro, y es igualmente "la ruptura política", a lo largo de la inversión de Sujeto y Predicado de Feuerbach, lo que

⁵ L. Althusser, La revolución teórica de Marx, Siglo XXI, México, 1967, pág. 25.

⁶ *Ibid.*, pág. 25.

⁷ Ibid., pág. 26.

lo hace romper definitivamente con la filosofía de Hegel. Es significativo que el primer texto elaborado por Marx para poner a Hegel "sobre sus pies" fuera precisamente la Critica de la filosofía del estado de Hegel, de 1843, en donde no solamente se percata que la filosofía del derecho de Hegel está invertida, sino que comprende que toda su filosofía está parada sobre su cabeza. La equívoca metáfora, acuñada por el propio Marx, de poner a Hegel sobre sus pies se incerta en los años de juventud de Marx y constituye el proyecto integrador de toda su obra. Pero entiéndase bien, no es que Marx hava concebido desde sus años mozos dedicar su valiosa existencia a enderezar lo mucho que estaba torcido en Hegel, sino que prontamente comprendió el inmenso valor de la dialéctica del gran idealista y lo mucho que podía aportar para una nueva y desmitificada dialéctica materialista. Su plan de trabajo no consistió, a pesar de la desafortunada metáfora de la inversión, en colocar sobre sus pies la pesada mole de Hegel, sino en superar una dialéctica que por abstracta no podía rendir frutos filosóficos. Es cierto que Louis Althusser se acercó al problema cuando en su primer libro. La revolución teórica de Marx de 1965 dice: "Por ejemplo, la obra tan importante, según mi opinión, de Della Volpe y Coletti en Italia, tan importante ya que es la única que, actualmente, sitúa en el centro de sus investigaciones la distinción teórica irreconciliable que separa a Marx de Hegel, y la definición de la especificidad propias de la filosofía marxista. Esta obra supone, sin duda, la existencia de una ruptura entre Hegel y Marx, entre Feuarbach y Marx, pero sitúa esta ruptura en el 43, a nivel del prefacio a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel".8 Pero el señor Althusser sigue a grandes zancadas sobre el asunto y agrega: "Este simple desplazamiento de la ruptura influve profundamente sobre

⁸ Louis Althusser, La revolución teórica de Marx, Siglo XXI, México, pág. 30.

las consecuencias teóricas que se sacan, y no sólo sobre la concepción de la filosofía marxista, sino también, como se verá en una próxima obra, sobre la lectura y la interpretación de El Capital." Desde luego que influye sobre las consecuencias teóricas que se sacan, porque evade la cuestión principal de situar la ruptura en 1843 donde se ponía de manifiesto el carácter político de esta ruptura, y no como insiste Althusser, en 1845, donde parece tener un acentuado sentido teórico. Cabe recordar que Louis Althusser ha reiterado posteriormente, después de su larga autocrítica hecha con apatía y renuencia, -me autocritico pero no me autocritico- que la filosofía es la lucha de clases en el marco teórico: para semejante conclusión, cuán valioso hubiera sido escuchar los secretos que Della Volpe y Coletti le susurraron y sobre cuyos misterios el pensador francés pasó de largo.

Los escritos que hemos mencionado corresponden a los primeros trabajos de Althusser. No obstante, en Lenin y la filosofía, 1968, Respuesta a John Lewis, 1973, Curso de filosofía para científicos, 1974, Elementos de autocrítica, 1974 y Tesis de Amiens, 1975, 10 el pensador francés ha hecho una reiterada autocrítica a diversos aspectos de su pensamiento, en la que muestra su sincero deseo de acertar, pero en la que vuelve sobre posiciones superadas. Confiesa sus yerros pero con disimulada jactancia encuentra alicientes suficientes para justificarlos.

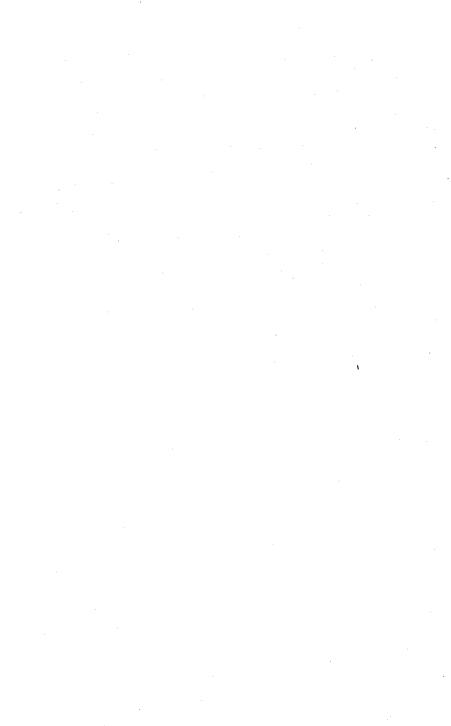
Basta recordar sus amenas historias de que "la teoría es una práctica", o de la "autonomía relativa de la teoría", o del bastón de Lenin, "en que se corre el riesgo de curvarlo demasiado o demasiado poco", etc., para comprender cuán

⁹ Ibid., págs. 30 y 31.

¹⁰ Trabajo que "Dialéctica" publica completo en otro lugar de esta misma edición.

penoso es el camino de la rectificación. Sin embargo, ha sido muy claro en señalar el gran vacío que aqueja a su obra crítica al no haber tenido en cuenta la cuestión medular de la filosofía marxista: la lucha de clases.

Las condiciones difíciles que llevaron a Althusser a la militancia política cuando "la historia lo sorprendió allí donde había venido al mundo", tal vez constituyan el foco maligno, no analizado, de esta singular omisión. La erguida y generosa militancia política, a fuerza de afirmar la acción sobre cualquier otra consideración, produjo un vacío teórico que se expresó en la reconocida desviación teorizante de sus años de madurez. Marx, desde la razón política, afiló los instrumentos indispensables para la superación filosófica, y por paradójico que parezca, Althusser, sumido en el fragor de la contienda, en busca de una razón política, se consumió en la noche oscura de la filosofía. Mas, por encima de todo, la grandeza del hombre, del filósofo brotado de la historia, no se mide con el metro de sus aciertos sino con el de sus admirables yerros.



COMENTARIO AL PROLOGO DE LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU DE HEGEL*

Richard Schacht

Un prólogo a un libro de filosofía es con frecuencia algo hecho con precipitación, de poco interés en sí mismo y de valor marginal apenas en relación a la comprensión de los puntos de vista de su autor. Sin embargo, durante los dos últimos siglos se ha desarrollado una suerte de tradición entre los filósofos europeos, a saber: el uso de prólogos para presentar los objetivos, las motivaciones y los compromisos de los autores con mayor claridad; suscinta y más directamente de lo que se suele hacer en el cuerpo principal de las obras a las cuales se añade un prólogo. Los prólogos de Nietszche, por ejemplo, son obras maestras; los de Kant son muy reveladores; y el prólogo de Husserl a la versión inglesa de sus Ideas, el de Merleau-Ponty a La fenomenología de la percepción y el de Sartre a su Crítica de la razón dialéctica, son inestimables como indicadores de la naturaleza de sus preocupaciones y de sus posiciones.

Sin embargo, los prólogos e introducciones de Hegel a sus obras publicadas y series de lecciones forman casi un

^{*} El presente ensayo forma parte del libro de Richard Schacht titulado Hegel and After, Studies in Continental Philosophy Between Kant and Sartre. University of Pittsburgh Press. Pittsburgh, 1975.

grupo por sí solos, ya que virtualmente no se puede decir de ningún otro filósofo que, de no quedar a disposición más que su material introductorio, aún se estaría en posición de entender lo esencial de su filosofía y de aprehender su grandeza. Y de este material, el prólogo a la Fenomenología del espíritu es de primordial importancia y valor. Es una gran obra por sí misma y en ella están señalados los principales rasgos del pensamiento de Hegel y relacionados con desarrollos filosóficos anteriores. De todas sus obras escritas y de sus lecciones, constituye el mejor punto de acceso a su filosofía como un todo y a su metafísica en particular. Además de facilitar la comprensión de lo que hará y dirá en la Fenomenología del espíritu y en el resto de su obra, el prólogo es de gran ayuda para entender lo que los filósofos subsecuentes, desde Marx y Kierkegaard hasta Sartre, se sintieron obligados a tomar seriamente y en contra de lo cual reaccionaron. Entender el prólogo, empero, es una tarea considerable ya que no cabe duda de que se trata de uno de los prólogos más importantes y uno de los más difíciles que jamás haya escrito un filósofo. Por este motivo, su discusión en este trabajo está hecha en forma de comentario, con el propósito de que se lea juntamente con el prólogo mismo; pero con la intención de que pueda servir de introducción a la filosofía de Hegel si se le lee independientemente.

La metafísica de Hegel suele considerarse como una reliquia del pasado, arrojada al basurero de la historia intelectual por la serie de reacciones filosóficas y de revoluciones ocurridas después de su muerte en ambos lados del Canal inglés y que en la actualidad sólo tiene un interés meramente histórico o arqueológico. Sin embargo, en años recientes, de hecho ha comenzado a surgir una especie de neohegelianismo en ciertas regiones del mundo filosófico de habla inglesa; y en Europa, han aparecido durante mucho tiempo tendencias hegelianas en los círculos fenomenológicos (Husserl), existencialistas (Jaspers, Sartre) y hasta marxistas (Lukács). Puede haber hoy pocos filósofos que sean hegelianos estrictos, en el sentido de adherirse a todas y cada una de las posiciones que adopta o la forma en que las plantea Hegel; pero en este mismo sentido hay pocos aristotélicos, si es que hay alguno, pocos cartesianos o kantianos. Sin embargo, obviamente existen filósofos cuyas orientaciones y puntos de vista pueden ser calificados así adecuadamente. Y en el mismo sentido en que el aristotelismo, el cartesianismo y el kantismo están aún muy vivos, el hegelianismo por lo menos no está muerto de ninguna manera, y da señales de vitalidad creciente.

La metafísica de Hegel no es más obviamente absurda que la de cualquiera de sus rivales naturales más recientes. No se puede desecharla sin más, como hizo el doctor Johnson con el idealismo de Berkeley, y obrar así es tan sólo exhibir el fracaso propio para comprender su significado. Hegel fue todo menos filosóficamente ingenuo, y nos proporciona no el mero resultado del vuelo de una fantasía filosófica, como sus opositores han reconocido abiertamente, sino que él creyó que había razones que obligaban a adoptar las posiciones que adoptó. Puede incluso haber razones poderosas para rechazarlas, o al menos para modificarlas, pero ese punto sólo se puede resolver después de juzgar a Hegel. El presente trabajo no se propone resolver esta cuestión de una forma u otra, sino señalar algo acerca de la naturaleza de los puntos que deben tratarse en cualquier intento por resolverla.

La Fenomenología del espíritu de Hegel ha llegado a ser considerada por muchos de los estudiosos de este autor como su obra más importante, pese a que fue su primer libro y, en muchos sentidos, el más difícil de leer de todos los que escribió. Y es ampliamente reconocido que el pró-

logo a la Fenomenología es su parte más importante. Esto se puede ejemplificar con las observaciones al respecto de algunos eminentes estudiosos de Hegel, citadas por Walter Kaufmann en la introducción a su traducción: "No es mucho decir cuando sostengo que cualquiera entenderá la filosofía de Hegel si domina por completo el significado de este prólogo" (Rudolf Haym, 1857). "[Es] el más importante de todos los textos de Hegel... Quien haya entendido el prólogo a la Fenomenología ha entendido a Hegel" (Hermann Glockner, 1940). "La Fenomenología va precedida de un prólogo sobresaliente, que es una obra maestra tanto literaria como filosóficamente" (J. N. Findlay, 1958). Y "El prólogo a la Fenomenología es uno de los trabajos filosóficos más grandes de todos los tiempos" (Herbert Marcuse, 1941). El propio Kaufmann piensa también que es de primordial importancia, como lo demuestra la publicación de su propia traducción al prólogo junto con un comentario al mismo.

Por lo tanto, consideraré que la importancia del prólogo, al menos en el contexto de la filosofía de Hegel, se funda en buena autoridad. Personalmente, pienso que si se puede entenderlo, se habrá comprendido la concepción básica de Hegel acerca de lo que es la filosofía y cómo se debe hacer ésta, así como lo esencial de su metafísica. Es, en mi opinión, el mejor resumen de su filosofía que haya escrito, pese a no contener los argumentos de sus puntos de vista (y, después de todo, no se puede esperar encontrar argumentos en un prólogo). En este comentario intentaré exponer y aclarar algunas de las cuestiones bá-

¹ Hegel, Texts and Commentary, ed. y trad. W. Kaufmann, Garden City, Doubleday, 1966. Todas las citas del prólogo en este trabajo en su versión inglesa, provienen de la traducción de Kaufmann, (La traductora se atiene a la versión en español de: Hegel, Fenomenología del espíritu, trad. Wenceslao Roces, Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, con el fin de facilitar al lector la localización de las citas.)

sicas del prólogo, con el fin de facilitar su comprensión; tal comentario resulta necesario porque es muy difícil entenderlo. Finalmente, por supuesto, lo importante es llegar a una conclusión acerca del ménito de lo que dice Hegel, pero esto no se puede lograr hasta que se le haya comprendido.

Cerca del comienzo del prólogo, Hegel dice: "La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella" (p. 9). En primer lugar, el término "científico" no se debe entender en su sentido ordinario, es decir, respecto a las ciencias empíricas, sino en el sentido de la filosofía y la "lógica" hegelianas. Y, en segundo lugar, lo que Hegel dice aquí es que, dado que la "verdad" o naturaleza esencial de las cosas consiste en un entramado de conceptos relacionados lógicamente, sólo puede ser captada con exactitud y plenamente mediante un modo filosófico de pensamiento rigurosamente racional y lógico, así como sistemático. Así también, cuando dice más adelante "...la verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia..." (p. 9), quiere decir, en primer lugar, que la verdad o naturaleza esencial de la realidad es el Begriff (o "sistema de la razón pura") y, en segundo, que solamente se puede captar mediante el modo de pensamiento apropiado de ella, o sea, el pensamiento conceptual, racional.

Hegel no habla aquí principalmente en contra de filósofos anteriores como Hume y Kant —aunque también quisiera criticarlos por no reconocer aquello en que consiste
la naturaleza esencial de la realidad, y por no acertar a
ver que la tarea básica de la filosofía es comprenderla en
el pensamiento sistemático conceptual, y que para la filosofía es posible hacerlo, sino que tiene en mente primordialmente a los románticos, o a aquellos asociados con el
punto de vista —el cual prevalecía tan ampliamente en-

tonces y nuevamente hoy, hasta cierto punto— de que la naturaleza verdadera y última de la realidad ha de ser aprehendida (y solamente puede ser aprehendida) mediante cierto tipo de intuición o de sentimiento. Los románticos habían visto — correctamente, según Hegel— que el pensamiento meramente analítico, empírico o crítico no es capaz de revelar la naturaleza verdadera y última de la realidad, pero de aquí habían sacado la conclusión que Hegel considera errónea, de que por lo tanto es necesario algo totalmente diferente del pensamiento racional para revelarla.

Esta manera de pensar, dice Hegel, caracteriza "...el nivel en que se halla presente el espíritu autoconciente..." (p. 9), en otras palabras, la situación en que él [Hegel] entra en escena. El espíritu humano que ha alcanzado la etapa del romanticismo ha pasado, en su desarrollo intelectual, más allá de la conciencia irreflexiva, inmediata, más allá de la etapa del pensamiento acrítico y de la fe ingenua en el poder de este pensamiento para captar la naturaleza de la realidad, y también más allá de la etapa del pensamiento escéptico que ha perdido la esperanza de ser capaz de aprehender la naturaleza fundamental de la realidad. Pero ahora intenta [el espíritu humano], según Hegel "...no tanto el retrotraer la conciencia caótica a la ordenación pensada y a la sencillez del concepto... [sino] reprimir el concepto que diferencia e implantar el sentimiento de la esencia..." (p. 10).

En contra de los románticos que adoptaron esta posición, Hegel argumenta que el mero "entusiasmo" por "lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor" está lejos de ser suficiente para proporcionar una captación adecuada de la naturaleza de la realidad (p. 10). Pasó mucho tiempo para que el hombre se levantara por encima del pensamiento meramente mítico acerca de la realidad y reconociera la importancia de la claridad de entendimiento y de

la atención cuidadosa a los contenidos mismos de la experiencia. Este desarrollo de la capacidad del pensamiento analítico representó un paso en la dirección correcta, si bien también un paso que debe ser superado si el conocimiento genuino de la naturaleza de la realidad ha de alcanzarse. Pero, en vez de superar esta fase del pensamiento analítico en la dirección correcta, los románticos tan sólo reconocieron su insuficiencia, la negaron y al hacerlo retrocedieron a un tipo de pensamiento esencialmente más primitivo, arriesgando, por lo tanto, lo que se había ganado en el desarrollo del tipo de pensamiento en contra del cual reaccionaban. Su protesta en contra de lo correcto y lo determinante del pensamiento crítico analítico se basaba en su aprehensión de algo verdadero; mas el romanticismo no representó él mismo un avance positivo que superara este tipo de pensamiento. (Ciertamente, a los ojos de Hegel, Kant mismo había contribuido al surgimiento de este deplorable estado de las cosas, con su idea de que la Ley y sólo la fe podía penetrar donde el entendimiento no podía hacerlo; recordar la afirmación de Kant "He... sentido la necesidad de negar el conocimiento para dejar sitio a la fe").2

Sin embargo, en el prólogo, Hegel se preocupa de criticar no sólo a Hume, y a los románticos, sino también a sus predecesores filosóficos inmediatos y contemporáneos, y particularmente a Schelling. Schelling, según Hegel, se había movido en la dirección correcta, yendo más allá de Kant y de los románticos, pero su filosofía, una especie de filosofía especulativa, aún deja mucho que desear. Contra Schelling, Hegel arguye que la filosofía especulativa debe, efectivamente, ser capaz de llegar a un acuerdo con las diversas ciencias e incorporar sus descubrimientos; mas

² Emmanuel Kant, Crítica de la razón pura-

no se llega a una filosofía especulativa satisfactoria simplemente por tomar estos descubrimientos y ordenarlos bajo unas cuantas fórmulas abstractas (tal es como "tesis-antítesis-síntesis"), y subsumir "A = A", a un principio abstracto único (o sea, el de identidad, al cual se da entonces el status de "lo Absoluto" o principio fundamental de la realidad. Esto, según Hegel, es un formalismo vacío el cual—en tanto que va más allá de las ciencias— se contenta apenas con principios vacíos y vagos y con fórmulas vacuas (pp. 14-15). De esta manera, implica que en su versión de la filosofía especulativa, las relaciones que propone serán más importantes que las de Schelling, y su concepción de lo Absoluto más sustancial.

Η

En cuanto a la naturaleza de lo Absoluto o "lo verdadero" como Hegel lo concibe, dice: "...que lo verdadero no se aprehende . . . [solamente] como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto... La sustancia viva es... el ser que es en verdad el sujeto..." (p. 15). Como Kaufmann señala, hay aquí una alusión a Spinoza (con su concepción de lo Absoluto como sustancia) y a Fichte (con su concepción de lo Absoluto como ego o sujeto). El contraste en cuestión -aspectos ambos que Hegel quiere afirmar- está entre una concepción de lo Absoluto como algo determinado, inmutable, y una concepción de lo Absoluto como actividad pura o agencia dinámica. De acuerdo con Hegel, cada una de estas concepciones, considerada en sí misma, es incorrecta en cuanto a la verdadera naturaleza del principio último de la realidad ("lo Absoluto"), aunque cada concepción hace resaltar un aspecto importante de lo Absoluto. Reteniendo la terminología tradicional, Hegel sostiene que lo Absoluto ha de concebirse tanto como sustancia cuanto como sujeto; es decir, con una naturaleza determinada y como ser activo. Su aspecto como sustancia consiste en el "sistema de la razón pura", el sistema de formas de pensamiento que constituye el Begriff o "Concepto". Y su aspecto como sujeto consiste en su impulso autorrealizador, dinámico, que explica tanto el despliegue del Begriff en sí como el surgimiento de la conciencia concretamente existente, en la cual está encarnado concretamente y pensado realmente.

Un concepto de lo Absoluto que enfoca solamente su aspecto como sustancia no hace justicia, según Hegel, a la interrelación de los componentes mismos de este aspecto sustancial, ni tampoco al hecho de que este aspecto sustancial abstracto, puramente formal, alcanza la forma de autoconciencia existente, y es algo real, sólo en tanto que la alcanza. Por otra parte, Hegel sostiene que una concepción de lo Absoluto que sólo enfoca su aspecto como sujeto, no hace justicia al hecho de que la determinabilidad no es únicamente algo que adquiere accidentalmente en el curso de su realización, sino que es más bien un rasgo esencial de lo Absoluto aun cuando se considera simplemente en sí como puro Begriff. Y, finalmente, como muestra el caso de Schelling, Hegel piensa que también es posible que un filósofo conciba lo Absoluto como sustancia y como sujeto, sin lograr todavía concebir adecuadamente la naturaleza de estos elementos y su relación entre sí. Hegel piensa que con su propia concepción de lo Absoluto como Begriff que se autorrealiza, que es autodeterminante, supera todos estos defectos.

El argumento de Hegel en favor de su concepción de lo Absoluto, expresada brevemente, sería la siguiente: 1) la investigación filosófica revela que la realidad fundamentalmente tiene el carácter esencial de un "sistema de la razón

pura", en cuanto a que todo lo que existe concretamente puede y debe ser entendido, sin materialismo ni kantianas "cosas en sí" como residuos significativos; y, 2) el hecho de que hay fenómenos naturales e históricos que manifiestan este "sistema de la razón pura", y que hay una actividad de pensamiento en que se aprehenden más o menos exactamente estos fenómenos, no puede ser explicado sino atribuyendo a lo Absoluto un impulso hacia la consecución de la existencia concreta y, finalmente autoconciente. Y de aquí se desprende que lo Absoluto debe concebirse como sustancia y como sujeto en los sentidos arriba mencionados.

De este modo, a la descripción de lo Absoluto como es en-si -que implica plantear el Begriff en toda su determinabilidad y detalle- se debe añadir que es "de la naturaleza de esta vida ser para sí", es decir, alcanzar la forma de autoconciencia existente. Sólo siendo para-sí -y así es en-sí y para-sí— es completamente real. Sólo entonces es realmente lo que es implicitamente. Esto es lo que Hegel tiene en mente al decir que "...la forma es tan esencial para la esencia como ésta lo es para sí misma..." y que "...no se la pueda concebir... simplemente como esencia... sino en cuanto forma y en toda la riqueza de la forma desarrollada; es así y solamente así como se la concibe... en cuanto algo real" (p. 16). De esta manera, según Hegel, lo Absoluto no se presenta "en su realidad" en la lógica filosófica; allí sólo se indica su esencia, su esqueleto. Se presenta "en su realidad" solamente en una fenomenología del espíritu en la que "la riqueza entera de la forma desarrollada" --es decir, las diversas fases de la conciencia a través de las cuales la esencia de lo Absoluto se manifiesta explícitamente y se capta adecuadamente en la conciencia real— se tome en consideración.

Hegel pasa a señalar que "el resultado es el mismo que el principio", y que "lo real es lo mismo que su concepto"

(p. 17), por lo menos en cierto sentido. Son lo mismo en el sentido que, considerada formalmente, la estructura esencial de lo "real" o "el resultado" de todo el proceso de desarrollo ha de corresponder exactamente a la estructura de lo Absoluto que se considera meramente en sí, como Begriff. Mas hay una diferencia profundamente importante entre "lo real" y " su concepto" en el nivel del ser allí, "literalmente, toda la diferencia del mundo. Porque "al comienzo" no existe nada; "el concepto" solamente por sí mismo no es nada real. Mientras que "el resultado" sí existe; "lo real" es algo real, algo que tiene la "forma" del ser allí.

III

En este punto es necesario decir algo acerca de una noción que se repite con frecuencia en el discurso de Hegel, en relación con el aspecto de lo Absoluto como sujeto, el proceso de su realización y conciencia, es decir, la "negatividad". ¿Cómo ha de entenderse la "negatividad" en relación a estas otras nociones? Por principio, la "negatividad" para Hegel —muy razonablemente— es lo opuesto a la "postividad"; y según el uso que Hegel da a este último término, algo tiene el carácter de "positividad" o es "positivo" en cuanto que tiene un contenido determinado o forma. Ahora bien, en el contexto de la distinción entre sustancia y sujeto, el aspecto de lo Absoluto con carácter de "postividad" es su aspecto de sustancia.

Hegel quiere distinguir entre ella y el aspecto de lo Absoluto como sujeto, aunque también sostiene que son simplemente diferentes aspectos de un principio único y último. De modo que si el elemento sustancial puede carac-

^{*} En la edición especial de la Fenomenología antes citada.—Trad.

terizarse en términos de "positividad", ¿qué mejor que caracterizar en términos de "negatividad" al elemento-sujeto? Caracterizándolo así, se resalta la diferencia entre el aspecto como sujeto en cuanto impulso dinámico que empuja al desarrollo más allá de todas las formas determinadas que están incompletas —y que es, por lo tanto, opuesto en un sentido a toda (limitada) determinabilidad— y el aspecto como sustancia que no es nada si no está determinado y que, como tal, no contiene impulso hacia la realización. Lo Absoluto-qua-sujeto "niega" la pureza abstracta de lo Absoluto-qua-sustancia, empujándole en dirección a su realización, impulsando el proceso por la vía hacia un modo de conciencia más adecuado al Begriff. Y así es muy comprensible que Hegel caracterice este aspecto de sujeto en términos de "negatividad".

También caracteriza la "conciencia" en términos de "negatividad" por razones igualmente válidas. Tomemos en consideración la distinción entre los contenidos de la conciencia, cualesquiera que sean, y la conciencia misma. La conciencia misma ha de distinguirse de todos y cada uno de los contenidos determinados (o "positivos") posibles de la conciencia, si bien, por supuesto, no puede existir sin cierto contenido. Toda conciencia es conciencia de algo, mas la conciencia como actividad no se debe identificar con sus contenidos que son los objetos de esa actividad. Los contenidos de la conciencia siempre son algo más o menos determinado, o "positivo", de modo que, en relación a sus contenidos, la conciencia misma es algo indeterminado, "no-positivo", o "negativo". En resumen, en relación a sus contenidos, la conciencia misma tiene el carácter de "negatividad". Es algo más de lo que son aquellos, algo que les trasciende en dirección a otros contenidos posibles; pero aún así, no es en sí algo determinado, no es otro objeto determinado, en el sentido en que otro contenido posible u objeto de la conciencia es otro objeto determinado. En este sentido es algo "negativo" como el aspecto de lo Absoluto como sujeto, y por razones básicamente semejantes. Y este resultado no debiera causar sorpresa porque, según Hegel, la conciencia y el aspecto de lo Absoluto como sujeto están relacionados. Por el contrario, él considera la conciencia como la manifestación existente del aspecto de lo Absoluto como sujeto, la forma que toma, en la cual su sustancia o contenido esencial se convierte en algo real (acerca de la "negatividad" y lo "negativo" se hablará de nuevo más adelante).

IV

A continuación, veamos el uso que Hegel hace del término "espíritu", en relación a las expresiones "lo verdadero", "realidad", "ciencia", "lo Absoluto", "sustancia" y "sujeto". Hegel dice: "El que lo verdadero sólo es real como sistema [científico] o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como espíritu." Y, más adelante, "El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la ciencia. Esta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento" (p. 19).

Hegel ya ha caracterizado lo Absoluto —el principio fundamental de la realidad o "lo verdadero"— como sustancia y como sujeto. Aquí sugiere que ya que lo Absoluto tiene ambas características, se puede denominar con fines más informativos como "espíritu", ya que este término expresa más adecuadamente su carácter de sujeto que el término meramente formal "lo Absoluto". También ha dicho ya que "lo verdadero" —o más bien el Begriff— es "real" sólo cuando efectivamente es pensado, es decir, sola-

mente cuando existe una conciencia real de sus contenidos esenciales. Ahora bien, la "ciencia" o el "sistema científico", cuando Hegel emplea estas expresiones, es justamente una conciencia o aprehensión explícita del Begriff; su sustancia es "lo verdadero" captado completamente en la conciencia real. De ahí se desprende que "lo verdadero" es real solamente como sistema ["científico"], solamente cuando es comprendido en el pensamiento filosófico o "científico". Y la "ciencia así concebida también se puede caracterizar como "espíritu que se conoce a sí mismo como espíritu"; es decir, en cuanto espíritu-como-sujeto conociéndose a (o alcanzando la forma de conciencia de) sí mismo-como-sustancia.

"La ciencia —dice Hegel— es la realidad del espíritu". Vale decir, es una forma de conciencia existente en la cual el contenido sustancial del espíritu o de lo Absoluto es realmente pensado. Y "la ciencia es el reino que el espíritu se construye en su propio elemento", pues el "desarrollo propio" del espíritu es pensamiento o conciencia, ya que el espíritu es esencialmente tanto sustancia como sujeto. Y la "ciencia" o pensamiento sistemático es aquella forma alcanzada por la conciencia en la cual el contenido sustancial del espíritu se puede captar clara y completamente por el espíritu-qua-sujeto, es decir, la forma en que el espíritu se hace consciente de su naturaleza sustantiva esencial. Eso quiere decir Hegel al afirmar que el espíritu "debe convertirse en objeto para-sí"; su contenido sustancial debe convertirse en un objeto de conocimiento, algo que sea captado explícita y adecuadamente por la conciencia.

Cuando esto sucede, el "ser-en-sí" del espíritu, o naturaleza esencial, es también "para-sí", o algo de lo cual existe una conciencia explícita. En resumen, es entonces "en-sí y para sí". (Y Hegel cree que con él finalmente

se ha alcanzado esta meta). Antes de que esto suceda, es lo que es sólo "en-sí", pero no "para-sí". En la fase intermedia en la cual la conciencia capta la naturaleza sustancial de lo Absoluto (lo que es en-sí) más o menos adecuadamente, pero no ve todavía que ella misma es realmente el aspecto como sujeto, hay para ella una división entre sujeto y objeto. Aquí el espíritu-como-sujeto tiene su propio contenido ante sí en la conciencia (para-sí), pero no se reconoce como tal. La conciencia no se da cuenta de que lo que tiene ante sí (para-sí) es lo que ella misma es en esencia (en-sí). Solamente al reconocerlo la conciencia -al ver que sujeto y objeto no son sino dos lados o aspectos de la misma realidad fundamental (por ejemplo, el espíritu, que es tanto sustancia como sujeto) - se supera la escisión entre sujeto y objeto. Entonces es autoconocimiento genuino -que también es conocimiento genuino de la naturaleza de la realidad generalmente- se alcanza por fin. Sólo entonces cabe hablar de la existencia no solamente del "espíritu en-sí" y del "espíritu para-sí", sino del "espíritu en-sí y para-sí". Y con esto se alcanza el final del proceso de autorrealización del espíritu.

Es la segunda de estas fases la que Hegel tiene en mente al hablar del "puro autoconocerse en la otredad absoluta", que "es el fundamento y la base de la ciencia o conocimiento universal" y que "el comienzo de la filosofía sienta como supuesto..." (p. 19). Vale decir, que la filosofía que ha de inscribirse en la tercera fase, según Hegel (es decir, la suya) presupone que la segunda ya ha sido alcanzada. Este es el mismo "supuesto de la filosofía" (cabe decir, de la filosofía en cuanto tal) de que Hegel habló antes en su discurso, "La necesidad de filosofía", en su ensayo sobre Fichte y Schelling, se decir, lo que

³ G. W. F. Hegel, Differenz des Fichte schen und Schelling schen Systems der Philosophie.

llamó allí "la bifurcación del sujeto y el objeto" que necesita ser superada.

V

Aunque Hegel piensa que, en su filosofía, el espíritu finalmente ha alcanzado la tercera fase de "conocerse a sí mismo como espíritu", y de ser "en-sí y para-sí", todavía resta el problema práctico, vale decir, cómo conducir a otros individuos hasta este nivel o punto del "saber absoluto". Dice: "...el individuo tiene derecho a exigir que la ciencia le facilite la escala para ascender [de su estado de inocencia inicial], por lo menos, hasta este punto de vista..." (p. 20). Y Hegel piensa que él nos está proporcionando tal escala al escribir la Fenomenología. Empezando por la experiencia sensible común -que es la forma más baja, más simple, de experiencia humana— propone conducir al individuo de la mano camino arriba hasta el nivel del saber absoluto, desandando y conduciéndolo a través del despliegue dialéctico por el cual el espíritu humano (o al menos sus unidades de avance) ha alcanzado esta meta.

La cuestión en Hegel al hablar de la "certeza de sí", o de la conciencia haciéndose "cierta de sí", es que si el individuo realmente ha de alcanzar esta meta, no debe enfrentarse simplemente a los resultados de este despliegue, o sea, al saber absoluto en su forma final, sino que más bien, debe ser guiado hasta estar completamente seguro de que lo que la "ciencia" filosófica de Hegel dice acerca de la realidad y del espíritu es una explicación exacta y correcta de éstos y se aplica a él. Debe también estar tan seguro de esto como en su comprensión inicial, inocente, propia del sentido común, acerca de sí mismo. Su inicial

"certeza de sí" pronto desaparece, en cuanto se vuelven más complejos su autoconciencia y su entendimiento, y debe desaparecer si ha de alcanzar alguna vez el nivel del saber absoluto. Pero también debe disipar esa duda, que seguramente sentiría si fuera confrontado de súbito, completamente impreparado, con la Lógica o la Enciclopedia de Hegel o el capítulo final de la Fenomenología sobre "el saber absoluto". Solamente estando bien preparado para esto podrá tener la certeza de su verdad. Y solamente al alcanzar esta forma nueva y última de "certeza de sí", habrá ascendido realmente la "escala" de Hegel y alcanzado el saber absoluto.

Tal es la manera como Hegel pretende que se considere a la Fenomenología: como un instrumento educativo que permita al individuo alcanzar el saber absoluto. Pero también pretende que se considere de otro modo, pues también se puede concebir simplemente con relación a su contenido. De esta manera, dice Hegel: "Este devenir [o surgimiento real] de la ciencia general del saber es lo que expone esta Fenomenología del espíritu" (p. 21). Es decir, describe el despliegue de la conciencia desde su forma más primitiva hasta la forma final, la más elevada, en la que alcanza una comprensión correcta tanto de sí misma como de la verdadera naturaleza de lo Absoluto (que es sencillamente decir lo mismo con otras palabras).

"El saber en su comienzo —dice Hegel— ...es lo carente de espíritu, la conciencia sensible" (p. 21). O sea, que no constituye efectivamente el saber genuino. "Para convertirse en auténtico saber...—prosigue— tiene que seguir un largo y trabajoso camino" (p. 21). Esto es lo que el espíritu humano ha hecho en el transcurso de su desarrollo; y esto es también lo que el individuo debe hacer si su propia conciencia ha de alcanzar el elevado nivel de desarrollo que el espíritu humano ha conquistado, que es

el del saber "verdadero" o "absoluto". No hay otra forma de alcanzarlo, dice Hegel, no hay "calzada real hacia el saber", que dispense al individuo de la necesidad de seguir el largo, difícil sendero que lleva a él. Debe abrirse camino por las etapas intermedias del desarrollo intelectual mismo, pues no hay otro modo de alcanzar la "certeza de sí" en ese nivel del saber absoluto ni una comprensión completa y adecuada de sus contenidos.

De las diversas fases del desarrollo que describe, dice Hegel "...cada momento es necesario..." (p. 22), pues cada fase última presupone las anteriores v no hubiera podido surgir sin ellas. Y de aquí se desprende que, para el individuo "...no hay más remedio que resignarse a [toda] la largura de este camino..." (p. 22). Sin embargo, afortunadamente para el individuo, esto es más fácil para él que al principio, pues aquellos que le han antecedido han llevado a cabo el trabajo del descubrimiento inicial v han dejado un sendero bien delimitado y relativamente claro para que lo siga. Hegel dice, pues: "También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal. pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado..." (p. 21). Y esto hace posible que un individuo hoy recorra en un tiempo relativamente breve un desarrollo que inicialmente le Îlevó al espíritu humano miles de años.

Este proceso o desarrollo se puede considerar desde dos perspectivas diferentes. Desde una de ellas —la del individuo— es el proceso a través del cual "adquiere lo dado" y se apropia del saber trabajosamente conquistado del contenido o "sustancia" del espíritu. Como tal, es pues el proceso mediante el cual la conciencia del individuo se hace

⁴ Este punto será discutido más adelante.

"universal", o un momento efectivo del espíritu que es "ensí y para-sí". Y desde la otra perspectiva, "...visto bajo el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente que ésta se da su autoconciencia..." (p. 22), y así se hace real o, si el individuo no es el primero en hacerlo, renueva y establece más firmemente su "realidad".

O, como dice Hegel en otra parte en la Fenomenología, el resultado es una "realidad doble": un individuo que es espíritu universal y espíritu universal que existe realmente. A menos y antes de que se alcance este punto, ni la conciencia del individuo ni el espíritu en general es nada "real" —la conciencia del individuo en virtud de que todavía no se ha convertido en realidad lo que es en esencia (a saber, espíritu universal); ni el espíritu es "real" tampoco porque aún no ha alcanzado una forma de existencia que corresponda completamente a su esencia formal. La "realidad" se alcanza solamente con el surgimiento de una forma de conciencia existente en la cual la esencia del espíritu se manifieste plenamente.

VI

En este punto, sin embargo, todavía queda por responder una serie de preguntas. ¿Qué es lo que mueve al espíritu de una fase del desarrollo espiritual a la siguiente? ¿Cómo están relacionadas entre sí las diversas fases sucesivas? Y, dado que Hegel dice que "cada momento es necesario" y que la secuencia que él describe es la que el desarrollo espiritual debe seguir necesariamente, ¿cómo se explica tal necesidad?

En respuesta a la primera pregunta, Hegel dice que es "el poder de lo negativo" lo que impulsa el desarrollo

hacia delante. Su significado se aclara cuando esta aseveración se considera junto con su punto de vista de que cada fase del desarrollo anterior al final conlleva ciertas contradicciones internas o insuficiencias. Conforme cada nivel particular de la conciencia surge y alcanza su plena manifestación, estas contradicciones e insuficiencias se vuelven aparentes. Al hacerlo, los rasgos de la conciencia particular en cuestión que son responsables de las dificultades son identificados y "negados", y como resultado de esta "negación definitiva" se alcanza un nuevo nivel de conciencia. Se trata de la "negación" del nivel previo, pero no sólo de eso, porque al "negar" el nivel previo de una manera "definitiva" o "determinada", la conciencia lo trasciende. Se alcanza así un nivel o modo de conciencia más elevado que el anterior, porque es lo positivo que no se caracteriza por las insuficiencias específicas del nivel previo que condujo a las dificultades asociadas a él. Pero este mismo resulta tener otros defectos, que dan lugar a otras dificultades; de modo que en su momento será "negado" y se alcanzará otro nivel de conciencia. Y así prosigue, hasta que finalmente se alcanza un nivel de conciencia que no tiene tales defectos. Y este nivel, casi por definición, es el del saber absoluto.

Lo que hace negar, según Hegel, no es algo totalmente diferente de la conciencia. Más bien, es un elemento del espíritu humano que es distinto de sus rasgos particulares o forma determinada en cualquier momento dado. Es su puro aspecto como sujeto al que Hegel a veces se refiere como "ego puro" para distinguirlo de los diversos modos determinados de conciencia que surgen, que son sometidos a crítica y quedan atrás. Mas es importante señalar que, para él, el "ego puro" no es una cosa que tenga una existencia real separada y aparte de los diversos modos existentes de conciencia; ambos son sencillamente aspectos dife-

rentes del espíritu: aquél, su forma determinada en cualquier momento particular, y ésta, su capacidad de criticar y trascender esas formas que son limitadas e incompletas. En resumen, cada fase siguiente en la secuencia de des-

En resumen, cada fase siguiente en la secuencia de desarrollo que Hegel describe, es considerada como el resultado positivo de la negación específica, definida, de la etapa anterior. La fase siguiente, como resultado de la negación de la previa, presupone la anterior y no puede surgir hasta que ésta haya sido alcanzada. Y, dado que para cada fase hay ciertas dificultades específicas que afloran al alcanzar su plena manifestación, la fase que le sucede negando las características específicas que dan lugar a tales dificultades, tendrá ella misma un carácter específico y será su sucesor necesario. De esta manera, cada fase se relaciona necesariamente con la que le precede como resultado inevitable y ciertamente "lógico", y da lugar ineludiblemente a la siguiente en virtud de sus propios defectos particulares. Por esta razón Hegel sostiene que "cada momento es necesario", y que la secuencia que él describe es la que el desarrollo espiritual debe seguir necesariamente. Y, en este sentido, el término "dialéctico" ha de entenderse, cuando Hegel se refiere generalmente a este desarrollo, como aquello que procede "dialécticamente".

Todo esto puede parecer muy razonable, pero cabe preguntarse por qué Hegel supone que ésta es, de hecho, la forma en que el espíritu humano se ha desarrollado realmente. En el prólogo solamente dice que así es. Es en el cuerpo de la Fenomenología, en el que expone las diversas fases del desarrollo espiritual, donde intenta demostrar cómo están relacionadas efectivamente entre sí en la forma que describe. De modo que la única manera de comprobar su teoría es preguntarse, al leer la Fenomenología: ¿ha descrito con exactitud las diversas fases que el espíritu humano recorre en el transcurso de su desarrollo? ¿Es que

la historia del pensamiento humano constituye realmente el tipo de desarrollo que él describe? Y, de ser así, ¿están relacionadas entre sí las diversas fases como él dice que están? ¿Es necesario el devenir de una fase a la siguiente, en el sentido de que no podrían haber seguido otro orden y que el espíritu humano no se podría haber desarrollado de otra forma?

Estas preguntas son difíciles, pero son preguntas a las que se debe responder antes de que se pueda adelantar un veredicto final sobre la validez y el éxito del trabajo de Hegel en la Fenomenología. Y Hegel ciertamente estaría en lo justo al decir que nadie tiene derecho a juzgarlo antes de enfrentarse a él en su propio terreno. Ahora bien, si se deja de lado lo que está diciendo o tratando de hacer, como si fuera absurdo o ridículo, no se es un verdadero filósofo, sino la víctima voluntaria del mero prejuicio, o al menos se está cautivo de ideas preconcebidas e insus tanciales.

VII

Después de poner al menos algunas de sus cartas sobre el tapete, Hegel en este punto del prólogo hace otra aseveración acerca de lo que va y no va a discutir. "Lo que se nos ahorra en cuanto al todo, desde el punto de vista en que aquí aprehendemos este movimiento [como desarrollo del espíritu], es la superación del "ser allí; lo que resta y requiere una superior transformación es la representación y el conocimiento de las formas [que surgen en el transcurso del desarrollo]..." (p. 22). Hegel, pues, no tratará la cuestión del surgimiento inicial de la conciencia. Esto seguramente es un tema metafísico muy importante que discute en otras partes, pero una discusión sobre esto

obviamente estaría fuera de lugar en un trabajo titulado Fenomenología del espíritu. En cambio, va a comenzar con la conciencia, en sus formas básicas, y a seguir su despliegue o devenir desde estas formas básicas hasta las más elevadas. Y también se va a ocupar de la explicación o traducción a los términos o conceptos apropiados de una variedad de nociones comunes (como Dios, sujeto, objeto, naturaleza, sociedad, etc.), que surgen en el transcurso de este despliegue y que son centrales en diversas fases y que, si bien son mencionadas con frecuencia, raras veces son entendidas correctamente. Porque -señala- "lo conocido en términos generales, precisamente por ser conocido, no es reconocido" (p. 25). Y esto es verdad en el caso de los filósofos no menos que en el caso de los hombres comunes, porque los filósofos con frecuencia son tan culpables como cualquier otro de tomar simplemente las expresiones del uso cotidiano y emplearlas en la discusión de cuestiones filosóficas, sin someterlas primero a un cuidadoso examen.

Hegel sostiene, no obstante, que el requisito del examen no consiste únicamente en analizar o descomponer tales nociones en componentes simples (como Hume) de modo que la forma familiar de la noción sea sustituida por otra en la que ciertos componentes simples se hagan explícitos. Esta "actividad del separar" —como la llama Hegel—está muy bien, pero no es el fin de la cuestión (p. 23), pues un análisis de este tipo sólo deja una serie de representaciones (Vorstellungen), y es necesario también proceder a sustituirlas por los pensamientos puros apropiados (a la manera de Kant). Pero tampoco es éste el fin de la cuestión, pues entonces hay que introducir en su sitio los conceptos (Begriffe) filosóficos o "lógicos" correctos. De esa manera —dice— "los pensamientos puros devienen conceptos y sólo entonces son lo que son en verdad" (p.

25). Porque entonces ya no se consideran como fijos y opuestos o irrelacionados entre sí, sino más bien se captan en su interconexión mutua. Así, Hegel habla de "hacer fluidos los pensamientos fijos" por medio de "la abstracción de pensamientos fijos, determinados" relacionándolos con los conceptos correctos (p. 25). Estos conceptos, a su vez, forman un "todo orgánico" (p. 25). Y solamente cuando las nociones originales son sustituidas por conceptos de la clase adecuada, que a su vez son captados en su interrelación con los elementos de este "todo orgánico" (que no es sino el Begriff propio), llega a su fin la tarea de analizar las nociones que nacen a la luz en las diferentes fases del desarrollo del espíritu.

VIII

Hay un pasaje aparentemente curioso acerca de la "muerte", justamente antes de esta discusión (p. 24), que se hace comprensible sólo si se entiende con relación a ésta. En este pasaje el término "muerte" ha de entenderse metafóricamente, y el pasaje mismo constituye una crítica oblicua al simple entendimiento o pensamiento analítico, mera "actividad separadora", en términos de lo que puede y no puede alcanzar, y de sus resultados. Hegel habla de "lo negativo" en este pasaje también, porque considera el hacer distinciones como algo esencialmente negativo, un decir lo que no son las cosas y lo que no es lo mismo que otra cosa. Y al afirmar que "la muerte... es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza" (p. 24), quiere decir que la diferenciación analítica en sí misma es negativa y destructiva respecto a lo que se analiza de esta manera, y que los grandes poderes mentales son necesarios para poder ir más allá y ver la

unidad que subyace a los elementos que son diferenciados, que como tales son carentes de vida o "muertos", en oposición a la unidad subyacente, que es la realidad viva.

Este tema es una reminiscencia de la discusión de Hegel sobre "La necesidad de la filosofía" en su ensayo sobre Fichte y Schelling. Mas aquí, como en ese ensayo, procede a afirmar la necesidad de tal "actividad del separar" y "muerte". Dice: "Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación..." (p. 24).

Hegel añade que la verdadera conciencia filosófica "...mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello" (p. 24). Efectivamente, debe hacerlo para llegar finalmente a la plena verdad en toda su complejidad estructural, en oposición a las meras fórmulas abstractas, como "A = A". Es decir, se debe comprometer en este tipo de "actividad diferenciadora" y luego trascenderla, pero no puede trascenderla a menos y hasta que se haya comprometido en ella. Así, Hegel dice: "El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento" (p. 24), y trascendiendo luego este "desgarramiento" mediante la actividad sintetizadora de la razón. Esto fue esencialmente lo que dijo Hegel en su ensayo sobre Fichte y Schelling "(La razón) no está en contra de la oposición y la limitación en general, pues la bifurcación es un rasgo necesario de la vida, que se forma a través de la oposición eterna. Y la totalidad solamente es posible en su más elevada vitalidad a través de la restauración de la más alta separación".⁵

En los tres primeros parágrafos de la próxima sección del prólogo, que Roces titula *El conocimiento filosófico* (p. 25), Hegel da un apretado resumen de toda la *Feno-*

⁵ Differenz, pp. 13-14.

menología. Por este motivo estos parágrafos son de la mayor importancia, pero justamente por esa razón he de pasarlos ahora y volver a ellos en la conclusión de mi comentario.

IX

El siguiente tema que Hegel aborda es el de la "verdad" y, más específicamente, el de la diferencia entre la verdad filosófica y el saber, así como entre la verdad histórica y matemática y el saber. Su discusión de este tema es más bien larga, pero su contenido puede presentarse en forma relativamente breve. El conocimiento y la verdad históricos, sostiene Hegel, pertenecen a lo meramente particular. La historia (que no se debe confundir con la filosofía hegeliana de la historia) se ocupa de los hechos particulares, en todo su detalle y especificidad, tal como suceden. La matemática, por otra parte, no trata lo meramente particular y el acaecimiento de su sucesión, sino que se ocupa solamente de la magnitud, la cantidad y el ordenamiento. Si bien la historia y las matemáticas en esos aspectos difieren radicalmente entre sí, ambas --según Hegel-- tratan de lo simplemente accidental o inesencial; o sea, de otra cosa que la esencia, ya que tanto la magnitud, la cantidad y el ordenamiento como lo meramente particular en sus detalles específicos, carecen de importancia para la cuestión de la naturaleza esencial de las cosas y de la realidad en general.

La filosofía, por otra parte, se limita a ocuparse precisamente de las esencias o de los rasgos cualitativos básicos de las cosas más que de cosas accidentales como sus rasgos cuantitativos y meramente particulares. "La filosofía —dice Hegel— no considera la determinación no esencial, sino en cuanto es esencial..." (p. 31). Y esta preocupación separa a la filosofía respecto de la historia y de las matemáticas, y también la pone por encima de ellas —de acuerdo con Hegel— ya que a una disciplina que trata de lo esencial hay que ponerla claramente por encima de las disciplinas que tratan temas que no tocan lo esencial. Y de ahí se desprende que la verdad y el saber filosóficos son más profundos e importantes que las clases de verdades y de conocimientos que se pueden alcanzar en la historia y las matemáticas.⁶

Podría considerarse curioso que Hegel no mencione las ciencias naturales en esta discusión, sin embargo, hay una razón para ello, vale decir, que Hegel considera a las ciencias naturales como una suerte de filosofía inferior, o más bien como un tipo de investigación ingenua de la realidad que no es cualitativamente diferente de la filosofía, pero que sólo alcanza su forma propia y verdadera cuando llega a ser una parte de la filosofía tal como Hegel la concibe. La ciencia natural es para Hegel una especie de pensamiento acerca de la realidad que, en tanto que sea puramente empírico, es incapaz de proporcionar un genuino conocimiento de la realidad y de penetrar en la naturaleza esencial de las cosas; pero se mueve, al principio, en esa dirección hasta que finalmente deviene un modo de conciencia que proporciona el saber absoluto. El conocimiento

⁶ La fenomenología del espíritu se distingue de la mera historia, de acuerdo con Hegel, en virtud de que no se ocupa de los hechos históricos particulares, sino más bien con lo que se puede denominar el "desarrollo lógico" del espíritu humano que subyace a —y con frecuencia es oscurecido por— los hechos particulares de la historia. Se ocupa, por lo tanto, de aquellas características del desarrollo existencial del espíritu que son esenciales y necesarios para tal desarrollo, más que de sus rasgos simplemente particulares y accidentales. No obstante, pudiera parecer efectivamente que Hegel no siempre se mantiene dentro de estos límites en la Fenomenología, dado que introduce una gran cantidad de material que no se puede considerar plausiblemente en relación sólo con lo necesario y lo esencial, aun si se tiene la convicción de que la progresión de fases del desarrollo del espíritu que describe Hegel constituye una secuencia necesaria.

científico que se basa en la simple investigación empírica tiene sus defectos; pero no son los mismos de la historia y de las matemáticas, que incapacitan a estas últimas para alcanzar jamás el saber absoluto. Pues la ciencia se ocupa no solamente de la magnitud, ni tampoco es una mera descripción de los hechos particulares tal como ocurren, sino que más bien se ocupa de universales, como la filosofía—es decir, de la naturaleza de los tipos generales de las cosas y de las leyes generales aplicables a ellas— aunque no pueda alcanzar el verdadero saber de éstas hasta transformarse en la "filosofía hegeliana de la naturaleza".

X

Es importante señalar que cuando Hegel sostiene que la preocupación de la filosofía es lo esencial más que la mera magnitud y la simple particularidad, ello no quiere decir que la existencia (o "ser allí") no le importe a la filosofía. Ciertamente, no le interesa a esa parte de la filosofía hegeliana que se ocupa del Begriff como es en sí, o sea, la "lógica" filosófica. Mas la existencia ("ser allí") es de gran interés para las partes de la filosofía hegeliana que tienen que ver con la naturaleza y con el mundo social e intelectual, y reviste una gran importancia para Hegel en la Fenomenología, pues todas estas partes de la filosofía hegeliana se ocupan de las esencias que llegan a alcanzar una existencia real.

Ciertamente toda la Fenomenología está dedicada a examinar los diferentes modos o niveles de conciencia efectivamente existente. Y para Hegel no tendría sentido alguno que alguien dijera: no importan los diversos modos o niveles de conciencia, pues de lo que se trata es de lo que es allí más generalmente. Ahora bien, lo que es allí —para

Hegel— es precisamente la conciencia en sus diversas formas, y nada más. El considera que carece de sentido hablar de cualquier otra cosa —como las "cosas en sí" de Kant— como existente, ya que para él no tiene sentido en absoluto hablar de ellas. Como toda la Fenomenología está dedicada a un análisis de los diversos modos de la única cosa que para Hegel puede decirse propiamente que existe realmente, él, por lo tanto, consideraría ciertamente muy extraño —y como un error realmente— que alguien le acusara de ocuparse solamente de las esencias y de ignorar el ser allí [existencia].

Así pues, al considerar Hegel que las particularidades del ser allí (existencia) "desaparecen", dice: "Lo que se halla en proceso de desaparecer debe considerarse también, a su vez, como esencial..." (p. 32). Es otra forma de decir que es crucial —de acuerdo con él— que las esencias alcancen la forma de "ser allí" (existencia) real. El "ser allí" en su particularidad es evanescente, transitorio y efímero, pero el "ser allí" en cuanto tal es indispensable y "esencial" si el espíritu ha de devenir algo real. Por ello Hegel dice: "La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad" (p. 32). Los particulares que alcanzan el status

⁷ Esta pudiera parecer una observación fríamente impersonal acerca del valor de la vida humana y de los seres humanos individuales, pero al menos está lejos de ser nihilista, ya que efectivamente asigna un valor a nuestras vidas, aunque no sea el valor que dos mil años de cristianismo nos han acostumbrado a suponer que el individuo humano tiene. Y cabría la pregunta: ¿si se abandona la creencia cristiana en la existencia de un Dios personal que dota a cada individuo de un alma inmortal de infinito valor, cómo podría justificarse el atributo de otra significancia última mayor a nosotros mismos que aquella que Hegel nos atribuye? Y cabría preguntarse asimismo: ¿si se rechaza el punto de vista de Hegel por completo acerca de esta cuestión —toda su metafísica— junto con el cristiano tradicional, qué clase de significado último —de haber alguno— se puede asignar a la vida humana y al individuo humano?

de la apariencia o de la existencia explícita son todos efímeros y no tienen una importancia esencial como particulares; sin embargo, debe haber tales particulares —en la forma de acontecimientos efectivos de la conciencia— que son necesarios para que el espíritu alcance la verdadera realidad. Por esta razón Hegel caracteriza al espíritu al concluir su despliegue en términos tanto de su contenido esencial como de su "ser allí" (existencia): "...cuyo ser allí es el saber de sí mismo, lo mismo que éste es ser allí inmediato" (p. 23).

Hay un pasaje famoso en esta sección del Prólogo que a primera vista parece misterioso y —en tanto que no es completamente misterioso— más bien contradictorio; pero se le puede encontrar sentido si se lo considera a la luz de lo que se acaba de decir. El pasaje dice así: "Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve de inmediato, por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud traslúcida y simple" (p. 32). En este pasaje Hegel sugiere que "lo verdadero" se puede considerar tanto como "delirio báquico" de elementos que aparecen y desaparecen, cuanto como algo en un estado de "quietud traslúcida y simple", justamente porque "lo verdadero" como algo real tiene dos elementos, a saber: el elemento de la sustancia, el Begriff, que es atemporal e inmutable y está por lo tanto en "quietud traslúcida y simple", y el elemento del "ser allí" [existencia] (el trabajo de su aspecto como sujeto que se realiza) tomando la forma de "manifestación" o "delirio". Ambos elementos son muy diferentes, pero los dos son esenciales —según Hegel— si "lo verdadero" —o lo Absoluto o el espíritu ha de devenir algo real. De esta manera, también afirma que "...no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer" (p. 32).

XI

Mas ahora divago... retornemos al prólogo. Habiendo caracterizado la verdad y el saber filosófico en oposición al conocimiento histórico y al matemático, Hegel se vuelve hacia la cuestión de la naturaleza del método filosófico. que ha de proporcionar dicha verdad y ese saber. Pero le parece que es muy poco en realidad lo que se necesita explicar al respecto, ya que, con sus propias palabras, "...su concepto va ya implícito en lo que hemos dicho y su exposición corresponde propiamente a la Lógica o es más bien la Lógica misma. El método no es, en efecto, sino la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura" (p. 32). El método filosófico, arguye, no tiene "la marcha indecisa de la conversación" ni "la actitud solemne" de las matemáticas, ni de las llamadas disciplinas que solamente registran diversos hechos particulares y que son tan superficiales. Más bien consiste en seguir "la necesidad del concepto" conforme se despliega en sí misma (en la "Lógica" filosófica) y en el reino de la manifestación (en la Fenomenología) (p. 33).

Pero a Hegel le interesa mucho que no se confunda con un simple "formalismo esquematizante" y por ello en la siguiente sección vuelve a su crítica a Schelling, nuevamente sin mencionar su nombre. Su crítica es esencialmente la misma que ha hecho anteriormente en el prólogo a la versión de Schelling de la filosofía especulativa; la única diferencia es que aquí se extiende más, ridiculizando a Schelling sin piedad. Su argumento principal es nuevamente que Schelling ha impuesto sencillamente un esquematismo vacuo, abstracto y formal de los fenómenos de un modo muy superficial, en lugar de sacar a la luz los rasgos esenciales subyacentes y las relaciones necesarias entre esos fenómenos, que consisten en los aspectos del Begriff que se reflejan en ellos. Schelling, en otras palabras, no "...penetró al contenido inmanente de la materia..." como "...el conocimiento científico... lo exige". Y sólo por este medio, sostiene Hegel, "se tiene ante sí y se expresa la necesidad interna de él..." (p. 36) y se alcanza por lo tanto, el saber y la verdad filosófica genuinos.

XII

Hegel interrumpe entonces su crítica a Schelling y resume la presentación de su propia posición. Y aquí revela el corazón mismo de ésta, comprometiéndose explicitamente con la forma de idealismo que él desarrolla con mucho mayor amplitud en su Lógica y Enciclopedia. Dice: "...mediante su dualidad se distingue un ser alli de otro... Pero es por ello por lo que es esencialmente pensamiento. Es aquí donde se concibe que el ser es pensamiento... La identidad del pensamiento y el ser" (p. 37). En otras palabras, al eliminar todo lo inesencial (como las consideraciones acerca de la magnitud y la cantidad y sobre la mera particularidad), no restan sino las cualidades generales y, por supuesto, la actividad de "pensar". Mas estas cualidades generales no son cosas, que tengan una existencia real independiente de la actividad del pensamiento o de la conciencia. Más bien, sólo son diferentes formas de pensamiento. Así encontramos que en el fondo la realidad consiste solamente en el sistema de estas formas de pensamientos (o conceptos), en tanto que son realmente pensadas en la actividad de pensamiento o conciencia. El "ser", por lo tanto, ha de concebirse en términos de estas formas de

pensamiento, por una parte, y como actividad del pensamiento o de la conciencia, por otra. Y esto es, en efecto, simplemente para reforzar la afirmación de que lo Absoluto o principio último de la realidad es tanto sustancia (Begriff) como sujeto, y nada más. Decir que pensar y ser son idénticos, como hace aquí Hegel, es decir simplemente que en el fondo, lo que hay es simplemente el pensamiento como contenido (las formas de pensamiento que constituyen el Begriff) y el pensamiento como sujeto (la actividad del pensamiento o de la conciencia).

Si se objetase que Hegel deja de lado todas las cosas existentes, él respondería que carece de sentido hablar de ellas excepto en términos de contenidos reales de la conciencia, y que él se ha referido tanto a la conciencia como a sus posibles contenidos en su explicación de lo que es. La forma del ser alli [existencia], sostiene, no es proporcionada por nada exterior a la conciencia, sino más bien por la conciencia misma. El "ser allí" es inconcebible si no es como acontecimiento de la conciencia. Asociar el "ser alli" a cualquier cosa, como las "cosas en sí" de Kant, es asociarlo con algo cuya noción misma es innecesaria, incoherente, injustificable y, por lo tanto, inadmisible. Tampoco se justifica desde la experiencia ni desde un razonamiento a priori, extender la noción de "ser allí" a algo exterior a la conciencia en su conjunto. Si se elimina la conciencia sólo se puede hablar legítimamente de un Begriff en sí, que como tal carece de existencia. En resumen, "El ser allí —dice Hegel— es... pensamiento determinado..." (p. 84), y pasa a decir que tiene sentido hablar del ser sólo en cuanto a "su propia interioridad" y en cuanto a "su devenir" (p. 37), aquélla en relación al Begraff y éste en su realización en la forma de diversos modos v estados de la conciencia existente.

Hegel simplemente confirma el punto de vista de que

lo Absoluto o espíritu es tanto sustancia como sujeto que se autorrealiza, al decir: "...el nus... es la sustancia. Y su... igualdad consigo mismo lo hace aparecer como algo fijo y permanente. Pero esta igualdad consigo mismo es también precisamente por ello, negatividad, y de este modo pasa aquel ser allí fijo a su disolución" (p. (38). Vale decir, en proceso de devenir algo real. Hegel habla de su "disolución" aquí porque sólo al final de este proceso es idéntico a sí mismo otra vez, pues al inicio de este proceso y a lo largo de todo él hasta que se consuma finalmente, su aspecto como sujeto -en la forma de conciencia existente no es idéntico a su aspecto como sustancia, sino que más bien es tan sólo una aprehensión imperfecta y parcial de él. Y al afirmar Hegel que "la inteligibilidad es un devenir y es, en cuanto éste, la racionalidad" (p. 38), dice sencillamente que la racionalidad sólo puede llegar a existir explícitamenee por medio de lo que existe -o sea, la conciencia-, pasando por un proceso de desarrollo; pues el mero ser allí como tal, en sus formas más simples, exhibe poca o ninguna racionalidad. Dado que el despliegue de la conciencia existente está guiado por la estructura del Begriff que es su naturaleza esencial implícita, no obstante, el resultado del proceso es el ser allí que exhibe la racionalidad completa.

Así pues, Hegel sostiene que este proceso se caracteriza por la "necesidad lógica" ya que está en la "naturaleza de lo que es" dice "ser en su ser su concepto" (p. 38), es decir, devenir un estado en el cual su "ser allí" se habrá de conformar a su esencia, ya que ésta se halla determinada por el Begriff, que es algo racional y que es en verdad, la medida de la racionalidad. Simplemente, Hegel confirma esta idea en otro lugar al decir: "sólo ella [la "necesidad lógica"] es lo racional y el ritmo del todo orgánico". Y hay que señalar que Hegel da aquí una defi-

nición de la "necesidad lógica" tal como se aplica al proceso a través del cual el espíritu se realiza. La noción básica aquí es "lo racional", que ha de entenderse en el sentido del Begriff; y Hegel define la "necesidad lógica" en los términos de éste. La necesidad lógica del proceso de desarrollo es la necesidad con la cual aquello que existe [el "ser allí"] (o sea, la conciencia) se desarrolla al través de una secuencia necesaria de fases en dirección a la conformidad con lo racional (o Begriff).

Este proceso, dice Hegel, "es en sí mismo el paso a éste, al formalismo" (p. 38), es decir, la transformación de la existencia en una forma que corresponde o refleja la estructura formal del Begriff. Si esta aseveración de Hegel es cuestionable, no lo es por lo menos la afirmación de que "la necesidad lógica" en el sentido moderno vuelve racional por sí sola el devenir de un proceso; más bien lo es [cuestionable] la afirmación de que el "ser allí" (existencia) es impulsado por un principio interno en dirección a la conformidad con la esencia, con el Begriff. Esta aseveración puede ser cuestionable, pero de ser así, lo es mucho menos que la otra, y es necesario señalar que es muy razonable que Hegel la haga dado su punto de vista de que el ser allí (existencia) y la esencia son definitiva y sencillamente, aspectos diferentes de una y la misma cosa, a saber: el espíritu o lo Absoluto.

XIII

En la siguiente parte del prólogo, Hegel se vuelve hacia lo que considera las formas propia e impropia de juzgar las proposiciones filosóficas y hacia las consecuencias de juzgarlas impropiamente. Le preocupa primordialmente lo que llama "...este conflicto entre la forma de una proposición en general y la unidad del concepto que la destruye..." (p. 41). Indica que la forma sujeto-predicado de las proposiciones ha conducido erróneamente a los filósofos a tener una visión de atributo-sustrato de las cosas y, por lo tanto, a considerar al término sujeto gramatical como aquél que designa "a un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes" (p. 40). Polemiza en contra de esta opinión y sostiene que es necesario emancipar al pensamiento filosófico de la sujeción a la gramática, pues sostiene que efectivamente no hay tales sustratos resistentes a los que diversos atributos simplemente se adhieren. Más bien, como ya se vio, sostiene que sólo hay conciencia —que no hay ningún sustrato material— y las diversas formas de pensamiento que le proporcionan contenido.

A Hegel le preocupa especialmente la correcta interpretación de cierta clase de proposiciones, a saber: aquellas de la filosofía especulativa, tales como "el Espíritu es sujeto y sustancia". Y su idea principal es que no se debe cometer el error, en virtud de la forma de esa proposición, de pensar que (para tomar el ejemplo en consideración) el "espíritu" es alguna cosa que tiene los atributos de "sujeto" y "sustancia". Más bien, la proposición sólo se entiende correctamente si se ve que el contenido de la expresión "espíritu" se agota en estas especificaciones, y que el sujeto de tal proposición filosófica no es esencialmente otra cosa que lo que comunican colectivamente las diversas especificaciones suyas, excepto su unidad. Esto es parte de lo que Hegel tiene en mente al hablar de la "identidad del sujeto y el predicado".

Sin embargo, hay un sentido del "sujeto" y "predicado" en el cual señala que aún están por distinguirse, aun cuando constituyen una unidad fundamental. Es el sentido en el que el "sujeto" no es concebido como un sustrato material o cosa en sí denotado por el sujeto gramatical, sino más bien como el "ego cognoscente" (o consciente), o ex-

plícitamente el espíritu-como-sujeto existente. Y tal es el sentido en que el "predicado" se concibe no como un atributo particular o conjunto de atributos de una cosa material en sí sino más bien como el todo o una parte del complejo de formas de pensamiento que proporciona al ego cognoscente o espíritu-como-sujeto un contenido definitivo, es decir, el espíritu-como-sustancia.

De esta manera, sostiene Hegel, el "sujeto" y el "predicado" han de concebirse verdaderamente. Pues, como ya ha argumentado antes, el análisis filosófico de todos los predicados correctos posibles los reduce a uno u otro de los conceptos que colectivamente constituyen el Begriff. Y, como ya ha argüido y vuelto a argüir aquí, el análisis filosófico muestra también que la noción de sujeto de la predicación como sustrato material o "cosa en sí" es insostenible e incoherente, con la consecuencia de que "...aquel sujeto deja el puesto al yo mismo que sabe y que es el entrelazamiento de los predicados y el sujeto que los sostiene" (p. 41). Vale decir, que los soporta y los une. Cualquier otra forma de ver lo que los predicados denotan se considera ingenuo e indica que el análisis filosófico no ha avanzado lo suficiente todavía. Y cualquier interpretación "realista" de lo que soporta y une diversos conjuntos de cualidades denotadas por los predicados, se considera que constituye una visión ingenua y errónea, resultante de haberse equivocado a causa de la forma sujeto-predicado de las proposiciones lingüísticas.

predicado de las proposiciones lingüísticas.

Si "sujeto" y "predicado" se entienden como "espíritucomo-sujeto" y "espíritu-como-sustancia", entonces, Hegel señala que al haber una "identidad de sujeto y predicado", hay también que hacer una distinción en ellos: "la identidad del sujeto y el predicado no debe destruir la diferencia entre ellos... sino que su unidad debe brotar como una armonía" (p. 41).

La idea es ésta que debiera ser ya muy familiar, a saber: que el espíritu o lo Absoluto ha de concebirse tanto como sujeto y como sustancia, y que la falla en el reconocimiento de que tiene ambos aspectos acarrea consecuencias filosóficas fatales y trascendentales; y que si bien estos dos aspectos deben diferenciarse y, en el transcurso de su despliegue, el espíritu-como-sujeto concretamente existente puede no conformarse correctamente a la naturaleza del espíritu-como-sustancia, ambos son todavía simplemente aspectos diferentes de uno y el mismo principio último. Ambos aspectos son "espíritu" sólo que uno consiste en su estructura esencial mientras que el otro consiste en la forma en que su estructura esencial se realiza.

XIV.

De las páginas restantes del prólogo, poco se necesita decir, pues en ellas Hegel se dedica principalmente a desarrollar los puntos que ya se han discutido (por ejemplo, la necesidad de someter las expresiones tales como "Dios" al análisis filosófico, el hecho de que el contenido de los términos sujeto gramatical en las proposiciones filosóficas se agota en los predicados aplicables a ellos, la distinción entre la filosofía genuina y el filosofar y otros modos de pensamiento, y el hecho de que "no hay calzada real hacia el saber").

Un punto final que es digno de mencionarse, no obstante, es el que está contenido en la advertencia de Hegel contra el intento de entender y evaluar cualquier proposición de la filosofía especulativa simplemente por sí misma, aislada de todas las demás. Cualquier proposición así, dice Hegel, sólo se puede entender en el contexto del sistema especulativo considerada como un todo; pues por sí misma

está condenada a ser vacua o bien unilateral. Esto se desprende de su posición general, expresada cerca del comienzo del prólogo al enunciarse que "la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico" (p. 9). Se trata de una aseveración en parte acerca de las condiciones bajo las cuales el Begriff alcanza la plena existencia o realidad; pero como el conocimiento filosófico es el conocimiento de la "verdad" así entendida, esta aseveración también tiene el sentido de que el saber filosófico genuino debe tomar la misma forma que su objeto, a saber: la forma del "sistema científico".

Más concretamente, la cuestión es que para Hegel el saber filosófico debe tomar la forma de un sistema que abarca todo y no se puede alcanzar mediante partes aisladas y piezas de análisis. Y, dado que la verdad filosófica sólo puede encontrarse en tal sistema como un todo interrelacionado, en el cual lo apropiado de cada parte sólo puede darse en sus relaciones con las otras, se desprende que cualquier proposición que no es nunca una especificación completa y exhaustiva de todo el sistema -como todas las proposiciones concebibles de dimensión manejable— adolecerá de una u otra falla. Ya sea porque caracterice al todo, pero en una forma demasiado general para indicar su contenido específico -por ejemplo: "El fin absoluto y meta del mundo es la libertad realizadora" o "la ciencia es la realidad del espíritu" o "el espíritu es sustancia y sujeto"- o bien porque caractericen alguna parte o aspecto del todo en una forma más determinada pero de un modo unilateral o dejando mucho por decir; por ejemplo: "El Estado es espíritu objetivado" o "la existencia es pensamiento determinado" o "lo real es lo mismo que su concepto". Ambas clases de proposiciones especulativas dejan mucho que desear, y lo que dejan que desear sólo se puede alcanzar poniéndolas en relación con el resto del sistema

de la filosofía especulativa de que forman parte. Y, cualquiera que sea el mérito de esta posición como tesis general acerca del saber filosófico (que puede ser considerable), es esencial tener presente al leer Hegel, que su sistema ha de verse como un todo, y que sus diversas proposiciones particulares sólo pueden entenderse correctamente como partes de ese todo.

Empero, esto no quiere decir en absoluto que todo lo que Hegel tiene que decir acerca de los muchos temas que discute se sostenga o caiga con todo su sistema considerado como un todo. Aun si se rechaza definitivamente su metafísica, todavía se puede obtener mucho de su profundización en temas tales como la naturaleza de las instituciones sociales, el desarrollo de la personalidad, la relación entre la libertad humana y las instituciones sociales y la dependencia de la autoconciencia respecto de la interacción personal, al considerar lo que Hegel dice acerca de todo esto. Podría ir a contrapelo de la filosofía hegeliana la lectura de Hegel con vistas a descubrir las diversas ideas particulares que contiene, pero se le puede leer de esta manera con mucho provecho y es mejor leerlo así que ni siquiera leerlo ni tomarlo en serio por encontrar inaceptable su metafísica.

XV

En conclusión, debo regresar a una breve consideración de los primeros parágrafos de la sección del prólogo que Roces* titula "El conocimiento filosófico" (pp. 25-38), la cual, como señalé arriba, contiene un resumen breve de todo el desarrollo presentado en el cuerpo de la Fenomenología. Hegel sostiene lo siguiente: el espíritu existe en

^{*} En la ed. esp. de la Fenomenología antes citada. Trad.

forma de conciencia. La conciencia contiene dos elementos: un elemento objetivo y otro subjetivo. Vale decir, la conciencia siempre es conciencia de algo —siempre tiene un objeto ante sí- y este objeto siempre es el objeto de cierto proceso del pensamiento o actividad del pensamiento (y sólo existe con relación a él). Es mediante la interacción de la actividad consciente y los objetos de esta actividad como el espíritu se desarrolla y se realiza, pasando de las formas más simples de conciencia y los modos ingenuos de concebir la naturaleza de sus objetos, a formas más elevadas de conciencia y modos más complejos de concebir sus objetos. El espíritu, por ende, existe como una variedad de formas de conciencia, unas surgiendo de otras, y todas ellas relacionadas mutuamente en un proceso de desarrollo. El estudio del espíritu que es allí, real, es el estudio de estas diferentes formas de conciencia, en sí mismas y relacionadas entre sí. Y en un estudio tal la "sustancia" o contenido estructural del espíritu se trata no como es sencillamente en sí sino más bien como se va relevando y dando gradualmente a conocer, en la forma de la sucesión de tipos de objetos experimentados de las diversas formas de la conciencia en el proceso de desarrollo.

La conciencia sólo puede conocer lo que es objeto de ella, sólo "lo que está en su experiencia", pues con certeza no podría conocer algo que no fuese un objeto para ella. Pero (aunque no considere que éste sea su caso antes de alcanzar el fin de su desarrollo) su objeto nunca es otra cosa que la "sustancia" o el contenido estructural del espíritu, que no es sino su propio contenido sustancial. Así, pues, su objeto, en otras palabras, siempre es su sí mismo, aunque en sus formas ingenuas y más simples no puede ver esto ni considerar a sus objetos sino como algo otro respecto de sí misma. Sus objetos son otra cosa que la conciencia misma-qua-sujeto o actividad de pensamiento, pues son

ellos-mismos-qua-sustancia. Y hasta alcanzar un conocimiento correcto de su propia naturaleza, como "espíritu" que es tanto sustancia como sujeto, sólo se concibe a sí misma como sujeto.

Este proceso, en el cual el espíritu asume la forma doble de sujeto consciente y de objeto de la conciencia, y en el cual el objeto de la conciencia es considerado primero como "otra cosa" que la conciencia y entonces es reconocido por la conciencia como siendo solamente su propia naturaleza sustancial en forma objetivada, es el proceso mediante el cual el espíritu deviene real y autoconsciente. Y este proceso no es sino la experiencia, que inicialmente es ingenua y luego, gradualmente, se transforma en saber genuino. En las formas más sencillas de la experiencia no hay distinción explícita entre la conciencia y sus objetos, pues ella está completamente absorta en éstos. Con el desarrollo de un grado de autoconciencia y una mayor complejidad, el sujeto y el objeto se distinguen, pero son considerados como radicalmente diferentes e independientes entre sí. Finalmente, la unidad subvacente y la interdependencia son reconocidas. Este desarrollo se puede caracterizar como un proceso en el que la etapa de la unidad inmediata abre paso a una fase de "opuestos separados", los que a su vez dan lugar a otra fase de unidad "mediata" más elevada. Es así como Hegel caracteriza el desarrollo en sus primeros escritos. Ahora bien, se puede caracterizar -como hace aquí- como un proceso en el que la etapa de la unidad deja paso a una etapa de "extrañamiento" o "enajenación", que entonces da lugar a una etapa final en la que se supera esta separación.

En la etapa intermedia está lo que Hegel llama la "noidentidad" del sujeto y el objeto, o del "ego" y la "sustancia". Como "no idénticos" ambos son defectuosos, pues cada uno es lo que debe ser sólo cuando está conformado al otro. Mas esta "no identidad" que es algo "negativo" en sí, es también de importancia positiva ya que este elemento "negativo" mismo es experimentado como defecto o deficiencia, y así proporciona el ímpetu dinámico que conduce al desarrollo hacia adelante, hasta alcanzar una forma de conciencia en la cual esta "no identidad" se ve que no es absoluta, sino más bien una diferencia que es relativa a una identidad o unidad subyacente.

Cuando se alcanza este punto, el "ego" o conciencia deja de considerar a su objeto como algo exterior a él que incide sobre él desde afuera. Reconoce a su objeto como su propia sustancia y así es consciente de sí como sujeto y como sustancia. Y, ya que es algo existente concretamente y puesto que existe en forma de "espíritu que se autoconoce como espíritu" —es decir, tanto como sujeto cuanto como sustancia— es "espíritu" "en-sí y para-sí". En él [su objeto] el espíritu se ha convertido en algo plenamente real, o completa y autoconscientemente realizado. Así "el espíritu ha hecho su ser allí [existencia] igual a su esencia". El Begriff ya no es una mera esencia abstracta, ha adquirido vida y, más aún, vida autoconsciente.

Y, dice Hegel: "Con esto concluye la fenomenología del espíritu", pues ahora el espíritu existe en la forma del saber absoluto, tanto de su propio contenido esencial como de todo el curso de su despliegue a través de las diversas formas de la conciencia existente explícitamente. La exposición sistemática de lo anterior es la tarea propia de la lógica filosófica, mientras que la exposición secuencial de la última es la tarea propia de una fenomenología del espíritu. Ambas, tomadas conjuntamente, contienen la totalidad del saber absoluto. E incluso una deidad omnisciente no podría saber más.

Efectivamente, Hegel implica en las últimas páginas de

la Fenomenología misma que Dios -en tanto que sea legitimo hablar en Filosofía de "Dios"— no es sino "el espíritu autoconociéndose como espíritu", tal como esta noción ha sido desarrollada en la discusión anterior. La naturaleza de Dios no es sino el Begriff, como se presenta en la lógica filosófica. Y la vida de Dios no es sino la conciencia existente, que se desarrolla desde las formas más simples de la conciencia hasta la forma más elevada: el saber absoluto. Con este pensamiento Hegel concluye la Fenomenología del espíritu, diciendo que la lógica filosófica y la fenomenología del espíritu conjuntamente "forman la memoria y el Gólgota del espíritu absoluto; la realidad, la verdad, y la certeza de su trono, sin lo cual sería algo carente de vida v vacío. Sólo 'del cáliz de este reino de los espíritus reboza para él su infinitud'".8 Con estas palabras, que son las últimas líneas de su obra, concluyo mi comentario al prólogo a la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Insistiendo en lo dicho al inicio, entender este sobresaliente y

Es interesante reflexionar sobre el uso que hace Hegel del término "Gólgota" en este pasaje. A primera vista parece extraño, pero pensando detenidamente resulta ser una imagen sorprendentemente adecuada. La "lógica" y la "fenomenología del espíritu" se pueden comparar al Gólgota en que, como éste, no contienen sino los restos del esqueleto hasta que son animados por la presencia del espíritu viviente de la conciencia. Y las últimas palabras de Hegel sobre la terminación de la Fenomenología (refiriéndose no al libro mismo sino más bien a aquello de que trata) son efectivamente las mismas palabras que las últimas de Jesús en el Gólgota: "Ha terminado". Mas en el caso anterior al igual que en éste, lo que concluye no es la vida misma, sino simplemente la vida humana; sólo el desarrollo del espíritu humano como surge desde sus orígenes inferiores hacia la madurez y la perfección. El resultado no es la muerte en absoluto, más bien es el espíritu humano que entra a la vida "divina" en la cual es uno con "Dios" (o el espíritu absoluto) y vive "la vida 'de Dios", cuya "vida" simbólicamente caracterizada es simplemente "Dios conociéndose a sí mismo como Dios", o sea, "el espíritu que se autoconoce como espíritu" o la realidad del "saber absoluto".

⁸ Mi traducción (de Schacht). El término "Dios" no es utilizado aquí, pero eso se debe a que Hegel escribe aquí desde la posición del "saber absoluto", más que con el lenguaje del simbolismo religioso, de modo que se refiere al "espíritu absoluto" en cambio.

difícil prólogo es entender el corazón de la filosofía de Hegel, si no es que todo su cuerpo respecto al cual, después de todo, este es sólo un prólogo.

(Versión Castellana de Rosa María Núñez)

DOCUMENTOS

TESIS DE AMIENS¹

Louis Althusser

"La forma dialéctica de la exposición sólo es justa cuando conoce sus límites"

Marx: Contribution a la critique de l'Economie Politique, Editions Sociales, 1972, p. . . 253.

Pienso que no asombro ni choco a nadie confesando que no he escrito jamás ninguno de esos textos —ni el pequeño Montesquieu, ni los artículos de La Revolución Teóirca de Marx, ni los dos capítulos de Leer El Capital— con vistas a una tesis. Hace veintiséis años, sin embargo, en 1949-1950 yo había depositado en manos de Hyppolite y de Jankélévitch, los proyectos de una gran tesis (como se decía entonces) sobre "Política y filosofía en el siglo xviii francés" y de una pequeña tesis sobre el "Segundo Discurso" de J. J.

¹ Presentación de Montesquieu, la politique et l'histoire, de los Manifestes philosophiques de Fueurbach, de Pour Marx y Lire le Capital ante un jurado de la Universidad de Picardía en junio de 1975. La Pensée No. 183 (octubre 1975).

Rousseau. En el fondo no he abandonado nunca ninguno de esos proyectos como lo atestigua mi ensayo sobre Montesquieu. ¿Por qué este recuerdo? Porque interesa a los textos que les son sometidos. Ya era yo comunista y, siéndolo, intentaba ser también marxista, es decir ensayaba comprender, como podía, lo que quiere decir marxismo. Así yo entendía ese trabajo sobre filosofía y política en el siglo XVIII como una propedéutica necesaria para la inteligencia del pensamiento de Marx. De hecho, comenzaba yo a practicar ya la filosofía de un cierto modo que jamás he abandonado.

Comenzaba primero a practicar sobre los autores del siglo xvIII ese rodeo teórico que me parece indispensable no sólo para la inteligencia de una filosofía, sino para su existencia. Pues una filosofía no viene al mundo como Minerva a la sociedad de los dioses y los hombres. Ella sólo existe por la posición que ocupa y sólo ocupa esta posición conquistándola sobre el pleno de un mundo ya ocupado. Sólo existe, entonces, por su diferencia conflictual y esta diferencia sólo puede conquistarla e imponerla por el rodeo de un trabajo incesante sobre las otras posiciones existentes. Este rodeo es la forma del conflicto que constituye cada filosofía en parte comprometida en la batalla y sobre ese "Kampfplatz" (Kant) que es la filosofía. Pues si la filosofía de los filósofos es esta guerra perpetua (que Kant quería extinguir por la paz perpetua de su propia filosofía), ninguna filosofía existe en esa relación de fuerza teórica sino demarcándose de sus adversarios y ocupando la parte de las posiciones que ellos debieron ocupar para asegurar su poder sobre el adversario que llevan ahora en ellos. Si, según la extraordinaria concepción de Hobbes que hablaba quizás, para el público, tanto de filosofía como de la sociedad de los hombres, la guerra es un estado generalizado, sin abrigo alguno en el mundo, y si produce como resultado su propia condición que quiere que toda guerra sea por esencia preventiva, se puede comprender que la guerra filosófica, en la que se enfrentan sistemas de ideas, supone esta imbricación preventiva de unas posiciones sobre las otras y por lo tanto el rodeo obligado de una filosofía por otras para definir y sostener sus propias posiciones. Si la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría, como lo sostuve más tarde, esta lucha toma la forma, propia de la filosofía, de la demarcación, del rodeo y del trabajo teóricos sobre su diferencia. Pongo como prueba, después de toda la historia de la filosofía, al mismo Marx, que sólo se definió tomando apoyo en Hegel para demarcarse de él. Y pienso haber seguido de lejos su ejemplo, autorizándome a pasar por Spinoza para comprender por qué Marx había debido pasar por Hegel.

Pero esta concepción de la filosofía como lucha y, en última instancia, lucha de clases en la teoría, implicaba, muy evidentemente, que se conmoviese la relación tradicional entre la filosofía y la política. Yo me ejercitaba en ello entonces a propósito de los filósofos políticos y de los filósofos a secas, de Maquiavelo a Hegel, pasando por Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau y Kant. Profesaba la idea de que había que terminar con una división sospechosa que a la vez trata a los políticos como subalternos es decir como nofilósofos o filósofos aficionados y busca la política de los filósofos sólo en los textos en que ellos aceptan hablar de política.

Por una parte yo consideraba que todo político incluso si no dice casi nada sobre la filosofía, como Maquiavelo, puede ser filósofo en sentido pleno, y por otra parte que todo filósofo, incluso si no dice casi nada sobre la política, como Descartes, puede ser político en sentido pleno, puesto que la política de los filósofos, es decir la política que constituye las filosofías en filosofías, es muy otra cosa que la concepción política de sus autores. Pues si la filosofía es en última instancia lucha de clases en la teoría, la política que constituye la filosofía (así como la filosofía que sostiene el pen-

samiento de los políticos) no se identifica con tal o cual episodio de la lucha política, ni incluso con las tomas de partido política de sus autores.

La política que constituye la filosofía, se refiere a una cuestión muy distinta y gira alrededor de una cuestión totalmente distinta: la de la hegemonía ideológica de la clase dominante, ya sea que se trate de constituirla, reforzarla, defenderla o combatirla. Empleo aquí fórmulas que no estaba entonces en condiciones de sostener. Pero, si puedo decirlo, yo descubría entonces, paso a paso, conmoviendo ideas establecidas, algo que se parecía a lo que más tarde llamé una "nueva práctica de la filosofía" y, descubriendo la necesidad de esta nueva práctica yo la practicaba a toda costa, pero bastante bien con todo para que me diese más tarde una vía de acceso privilegiada a Marx.

Si he parecido abandonar esta propedéutica teoría del siglo XVIII que, en realidad, no ha cesado de inspirarme, no fue como se puede sospechar solamente un asunto personal mío.

Eso que llamamos circunstancias y que menciono en el prefacio de La Revolución Teórica de Marx, eso que fue bautizado con una palabra sin concepto por el XX Congreso "culto de la personalidad" y las interpretaciones marxistas que inundaron en ese momento al marxismo, celebrando o explotando la liberalización o su esperanza futura con filosofías del hombre, la libertad, el proyecto, la trascendencia, etc., me hicieron lanzar a la batalla conservando las proporciones por supuesto, como el joven Marx de Gaceta Renana "obligado a decir su palabra sobre las cuestiones prácticas", como el robo de leña o la censura prusiana, me vi inmediatamente obligado, a menos de desautorizar con mi silencio a decir lo que pensaba, a "decir mi palabra", sobre algunas candentes cuestiones sobre la teoría marxista. Esto me ocurrió por casualidad, es decir por la necesidad banal de una reseña, publicada por Le Pensée, en 1960, de una obra interna.

cional dedicada al joven Marx. Esa reseña se convirtió en un contra-ataque, tomando más a contrapelo que enfrentando las tesis dominantes y, por lo tanto, desplazando el terreno del debate y proponiendo a este efecto un cierto número de tesis que no he dejado de retomar, trabajar y, además, de rectificar.

Si recuerdo estas circunstancias, es para introducir una segunda acotación sobre el carácter polémico, digámoslo, político de mis ensayos filosóficos. Los ensayos que someto a vuestra atención han debido tomar el partido de reconocer abiertamente que la lucha está en el corazón de toda filosofía.

Por cierto que lo que acabo de decir permitirá comprender que no son ni políticos en estado bruto, puesto que son filosóficos; ni tampoco pura polémica, ya que estos ensayos son el resultado de una reflexión argumentada y porque todo el sentido del esfuerzo realizado en ellos es enunciar y defender la idea simple de que un marxista no puede luchar, tanto en sus escritos como en lo que hace, sin pensar su combate, sin pensar las condiciones, los mecanismos y lo que está en juego en la batalla, en lo que se compromete y lo que lo compromete./Estos textos son pues intervenciones declaradas en una coyuntura definida: intervenciones políticas en la filosofía marxista reinante, a la vez contra el dogmatismo y su crítica derechista; intervenciones filosóficas en la política contra el economismo y su "suplemento" humanista. Pero como estos ensayos apelaban a la historia del movimiento obrero y a Marx, no podían reducirse al simple comentario de la coyuntura. E insisto en decirlo, a pesar de lo que se piense de sus debilidades y de sus límites, esta intervención filosófico-política ha sido el acto de un miembro del partido comunista que actúa, incluso si al principio estuvo aislado. incluso si no siempre fue escuchado, si ha sido y sigue siendo criticado, en el seno del movimiento obrero y para él: por lo tanto se trata de un militante que quiere tomarse en serio la política, para pensar sus condiciones, sus presiones v sus



efectos en la teoría misma, tratando de definir la línea y las forma de su intervención en consecuencia.

Convendrán ustedes en que semejante iniciativa no dejó de tener sus exigencias y sus riesgos.

Y ya que hablo de riesgos, permítanme, dejando los otros de lado, retener sólo uno que interesa a la posición teórica de mis ensayos.

Helo aquí: en el debate en que me he comprometido, tomé el partido de sostener tesis radicales en algunos puntos política y teóricamente estratégicos; tesis cuyo enunciado literal podía rayar a veces la paradoja, incluso la provocación teórica. Veamos dos o tres ejemplos, para ilustrar esa toma de partido.

He sostenido y escrito que "la teoría es una práctica" y he arriesgado la categoría de práctica teórica ante el escándalo de algunos. Ahora bien, a esta tesis, como a cada tesis, era necesario considerarla en sus efectos de demarcación, es decir de posición en la oposición. Ante todo y contra todo pragmatismo, tenía por efecto autorizar la tesis de la autonomía relativa de la teoría, en consecuencia el derecho para la teoría marxista a no ser tratada como una sirvienta al servicio de las decisiones políticas del presente, sino a desarrollarse, en unión con la práctica política y las otras prácticas sin renunciar a sus propias exigencias. También tenía como efecto, contra el idealismo de la teoría pura, marcar la teoría del materialismo con el sello de la práctica.

Otra formulación radical: el carácter interno a la práctica teórica de sus criterios de validación. Podía citar a Lenin, cuando enuncia, entre tantas otras, una tesis provocadora: "La teoría de Marx es todopoderosa porque es verdadera" (No es porque está verificada por sus éxitos y sus fracasos que es verdadera, sino que es porque es verdadera que es verificable por sus éxitos y sus fracasos).

Pero yo invocaba otros argumentos: que las matemáticas no tienen necesidad de la aplicación física o química de sus teoremas para demostrarlos; que las ciencias experimentales no tienen necesidad de la aplicación técnica de sus resultados para proporcionar sus pruebas. Porque demostración y prueba son el producto de dispositivos y procedimientos materiales y teóricos definidos y específicos, internos a cada ciencia. Allí también estaba en juego la autonomía relativa de la teoría, no ya contra el idealismo de la teoría, sino contra el pragmatismo y el empirismo de una indistinción, en la que como los gatos de la noche hegeliana, todas las prácticas eran pardas.

Ultimo ejemplo, en fin: sostuve la tesis del anti-humanismo teórico de Marx. Tesis precisa, que no fue entendida en su precisión y que chocó contra la Santa Alianza de todo lo que existe de ideología burguesa y social-demócrata en el mundo y hasta en el seno del movimiento obrero internacional. ¿Por qué he tomado posiciones tan radicales? No me protegeré detrás del argumento de mis ignorancias manifiestas, argumento que siempre puede servir, pero a su debido tiempo. Quiero antes que nada defender la práctica de esas posiciones radicales en su principio mismo. Pues por supuesto, se me acusó de dogmatismo, de especulación, de desprecio por la práctica, por lo concreto, por el hombre, etc. Ahora bien, esta indignación no dejaba de tener bastante sabor.

En cuanto a mí, sabiendo algo de la relación que he indicado entre filosofía y política, recordaba a Maquiavelo, cuya regla de método, escasamente enunciada, pero siempre practicada, es que hay que pensar en los extremos; entendamos por esto una posición en la que se enuncian tesis-límite, donde para hacer posible el pensamiento, se ocupa el lugar de lo imposible. ¿Qué hace Maquiavelo? Para cambiar algo en la historia de su país, y por lo tanto en el espíritu de los lectores a los que quiere provocar a pensar para que-

rer, Maquiavelo explica que es necesario contar con las propias fuerzas, es decir en este caso, no contar con nada, ni con un Estado ni con un príncipe existentes, sino con lo imposible, inexistente; un Príncipe nuevo en un Principado nuevo.

Ahora bien, yo reencontraba el eco y la razón de esta paradoja provocativa en Lenin. Se sabe que algunos años después del ¿Qué Hacer? y para responder a las críticas sobre sus fórmulas. Lenin contestaba con la teoría de la curvatura del bastón. Cuando un bastón está curvado en el mal sentido, decía Lenin, para enderezarlo, es decir para que vuelva y se mantenga en la rectitud, es necesario primero curvarlo en sentido opuesto, por lo tanto inflingirle a fuerza de puño una contracurvatura durable. Esta simple fórmula contiene, me parece, toda una teoría de la eficacia de lo verdadero profundamente anclada en la práctica marxista. Contrariamente a toda tradición racionalista, que sólo tiene necesidad de una idea recta para rectificar una idea curva, el marxismo considera que las ideas sólo tienen existencia histórica si son tomadas e incorporadas en la materialidad de las relaciones sociales. Detrás de las relaciones entre las simples ideas, hay pues relaciones de fuerza que hacen que ciertas ideas estén en el poder (es lo que se llama, rápidamente, la ideología dominante) y que otras ideas les estén sometidas (es lo que se llama ideología dominada) hasta que cambie la relación de fuerza.

De esto se deduce que, incluso en ese dominio aparentemente abstracto que lleva el nombre de filosofía, si se trata de cambiar las ideas históricamente existentes, no podemos contentarnos con predicar la verdad desnuda y esperar que su evidencia anatómica "aclare", como decían nuestros ancestros del siglo XVIII, los espíritus: estamos obligados, puesto que hay que obligar a las ideas a cambiar, a reconocer la fuerza que las mantiene en estado de curvatura, imponiéndoles con una contra-fuerza que anule a la primera, la contracurvatura que se necesita para enderezarlas.

Todo esto dibuja la lógica de un proceso social de lucha que supera evidentemente todo texto escrito. Pero en un texto escrito como ¿Qué Hacer? la única forma que puede tomar esa relación de fuerzas es su presencia, su toma en cuenta y su anticipación en ciertas fórmulas radicales que hacen sentir en el enunciado mismo de las tesis la relación de fuerzas que se encuentra allí comprometida entre las ideas nuevas y las ideas dominantes. Si yo puedo, en mi modesto lugar, inspirarme y autorizarme con los ejemplos, diré: Sí, he afrontado conscientemente y tratado la relación entre las ideas como una relación de fuerzas: Sí, en algunos puntos que juzgaba importantes, he pensado en los extremos y curvado el bastón en el otro sentido. No por el placer de la provocación sino para alertar a los lectores sobre esa relación de fuerzas, para provocarlos a ello y para producir efectos definidos, no en función de no sé qué creencia idealista en el todopoderío de la teoría que ciertos inspectores generales de la filosofía me han reprochado, sino muy por el contrario, en la conciencia materialista de la debilidad de la teoría abandonada a sí misma, es decir con la conciencia de las condiciones de fuerza que la teoría debe recornocer y a las que debe someterse para tener una oportunidad de transformarse en fuerza.

Y como prueba de lo que digo sostendría de buen grado, eventualmente, la idea de que esa relación de fuerzas de la contracurvatura con la curvatura, que, por lo tanto, el exceso de la formulación de las tesis, pertenece en propiedad a la filosofía y que aún si no han enunciado esta ley —como Lenin lo hace al pasar protegiéndose con un proverbio—los grandes filósofos la han practicado siempre bajo su denegación idealista o a la plena luz del "escándalo" materialista. Queda el hecho de que al curvar el bastón en el otro sentido se corre un riesgo: el de curvarlo demasiado,

o demasiado poco, riesgo de toda filosofía. Pues en esta situación, en donde están en juego fuerzas e intereses sociales pero no pueden ser estimados absolutamente con seguridad, no existe instancia capaz de decidir. El que de esta manera interviene corre entonces el riesgo de no encontrar de entrada la medida justo: al forzar la curvatura demasiado o demasiado poco se corre el riesgo de verse desviar en una distancia. Es, como posiblemente saben, lo que en parte me ocurrió y que reconocí públicamente al reconocer, desde 1967, y al explicarlo aún recientemente en Elementos de autocrítica: que mis escritos de 1965 que les son sometidos, al menos Para Leer El capital, estaban afectados por una tendencia teoricista y comprometidos, así fuese poco, en un flirteo con la Aterminología estructuralista. Pero para explicarme en relación a esos defectos era necesario el paso del tiempo, no la simple distancia de una duración de diez años, sino la experiencia de los efectos provocados, el trabajo y la crítica de sí. Se ha escrito: se necesita tiempo para comprender. Yo agregaría: sobre todo aquello que hemos dicho.

* * *

Una palabra sobre el objetivo más general mis ensayos antes de entrar en su argumento.

Este objetivo se lee en los títulos de mis libros: Pour Marx, Lire le Capital. Pues esos títulos son otras tantas consignas. Creo poder hablar aquí por los hombres de mi generación, que conocieron los tiempos del nazismo y del fascismo, del Frente Popular, de la guerra de España, de la guerra y de la Resistencia, y de Stalin. Tomados en las grandes lucha de la historia contemporánea, estuvimos comprometidos en los combates del movimiento obrero y queríamos ser marxistas. Ahora bien, no era fácil ser marxista, y encontrarse en la teoría marxista, incluso después del XXo. Congreso, pues el dogmatismo anterior subsistía con el contra-

punto de las charlatanerías filosóficas "marxistas" sobre el hombre. Y como esas charlatanerías se apoyaban sobre la letra de las obras de juventud de Marx, era necesario volver a Marx para ver un poco más claro en su pensamiento obnubilado por las pruebas de la historia. No insisto sobre el sentido político de mi procedimiento: presentaba la originalidad, que no le ha sido perdonada, de críticas el dogmatismo, no desde las posiciones de derecha de la ideología humanista, sino desde las posiciones de vanguardia del anti-humanismo teórico, del antiempirismo y del antieconomicismo. Este procedimiento no fue de mi exclusividad: como me enteré más tarde, otros, no sólo Della Volpe en Italia sino también jóvenes investigadores soviéticos cuyas obras no han sido difundidas, se habían comprometido ellos también, cada uno a su manera, en el mismo camino. Se trataba de devolver a la teoría marxista, tratada por el dogmatismo y el humanismo marxista como si fuera una ideología cualquiera, un po- 🗸 co de sus títulos de teoría, y de teoría revolucionaria. Marx había deseado, en el prefacio de El Capital "lectores que piensen por sí mismos".

Para intentar pensar lo que Marx había pensado, lo mínimo era volver a él intentando "pensar por nosotros mis-

mos" lo que él había pensado.

Entonces, contra las subversiones a las que el pensamiento de Marx había sido sometido, me pareció indispensable insistir sobre una idea simple: el carácter inaudito y revolucionario del pensamiento de Marx. Inaudito, pues Marx había pensado, en un trabajo de elaboración conceptual que comienza con La Ideología Alemana y culmina en El Capital lo que se podía llamar, en primera aproximación, la ciencia de la historia. Revolucionario, pues este descubrimiento científico que armaba al proletariado en su lucha, provocaba una conmoción en la filosofía: no sólo al provocar a la filosofía para reelaborar sus categorías, para volverlas apropiadas a la ciencia nueva y sus efectos, sino también y sobre todo al

mostrar a la filosofía, por el conocimiento de su relación real con la lucha de clases, cómo asumir y transformar su práctica.

Es esta novedad, esta diferencia radical de Marx, revolucionario en la teoría y en la práctica, lo que he querido, no sólo hacer sentir, sino también hacer percibir, y si es posible hacer concebir, pues yo consideraba política y teóricamente vital para el movimiento obrero y sus aliados, y lo sigo considerando, que esta diferencia fuese pensada. Para esto no podía sino establecer al nivel de la nueva filosofía. producida por Marx en su revolución científica y, en un movimiento de pensamiento cercano a Espinoza y autorizado por Marx, intentar pensar esta diferencia a partir de la nueva verdad conquistada. Pero para esto era necesario que fuese pensada esta filosofía apropiada para pensar esta diferencia; es decir, era necesario ver claro en la filosofía del mismo Marx. Ahora bien, todos saben que el Marx maduro nada nos dejó sino la extraordinaria Introducción de 1857. y la intención, que no realizó, de escribir diez páginas sobre la dialéctica. Sin duda la filosofía de Marx está, como lo quería Lenin, contenida en El Capital, pero en estado práctico, así como está contenida en las grandes luchas del movimiento obrero. He pensado que era necesario extraerla de allí, y, apoyándome sobre los fragmentos y ejemplos disponibles, intentar darle una forma que se asemeje a su concepto. Por ello la cuestión de la filosofía marxista se encontró muy naturalmente en el centro de mi reflexión. No porque yo hiciese de ella el centro del mundo, no porque yo pusiese la filosofía en el poder, sino porque era necesario ese rodeo filosófico para abordar la radicalidad de Marx.

Esta convicción la sigo teniendo. La formularé de un modo distinto que en La revolución teórica de Marx y en Para leer El Capital, pero considero que no me he equivocado al designar en su filosofía el lugar desde donde Marx puede ser comprendido, porque su posición se resume en ella.

Les sugiero ahora entrar en mis ensayos por tres vías salvajes que los atraviesan y se cruzan.

Tomaré una primera vía, que es la de la "última instancia".

Es sabido que Marx y Engels han sostenido la tesis de la determinación por la economía en última instancia. Esta frasecita que parece sin importancia trastorna de hecho toda la concepción reinante de la historia y de la sociedad. No se ha notado suficientemente la figura o la metáfora en la cual Marx representa su concepción de una sociedad en el Prefacio a la Contribución de 1859. Esta figura es la de una tópica, es decir, un dispositivo espacial, que asigna a realidades dadas lugares en el espacio.

La tópica marxista presenta la sociedad en la metáfora de un edificio cuyos pisos reposan, en buena lógica de edificio, sobre su base. La base es die Basis o die Struktur que se traduce tradicionalmente en francés por base y más frecuentemente infraestructura: es la economía, la unidad de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción bajo las relaciones de producción. Sobre la planta baja de la base se levanta el piso o los pisos de la Uberbau, en francés, [y en español] la superestructura jurídico-política e ideológica.

Una simple imagen, se dirá, que figura realidades. Ciertamente, pero distinguiéndolas, lo que ya es importante, y poniendo, por ejemplo, el derecho positivo —que Hegel coloca en la sociedad civil— del lado de la superestructura, y distinguiendo / cosas muy distintas de las realidades / muy otra cosa que realidades/: su eficacia y su dialéctica.

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

"La forma económica específica en la cual un sobretrabajo no pagado es expropiado a los productores inmediatos determina la relación de dominación de la producción misma y reacciona a su vez sobre ella de manera determinante".²

Pero la determinación que Marx piensa es determinación solamente en última instancia. Como lo dice Engels (Carta a Bloch):

"Según la concepción materialista de la historia, el factor determinante en la historia es, en última instancia, la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado otra cosa. Si luego alguien tortura esta proposición para hacerle decir que el factor económico es el único determinante, la transforma en una frase vacía, abstracta, absurda".³

En la determinación de la tópica, la última instancia es

² Marx prosigue: "Es sobre ella como se funda por entero la estructuración (Gestaltung) de la comunidad económica, surgida de las relaciones de producción mismas y por ello, al mismo tiempo, su estructura (Gestalt) política específica. Es cada vez en la relación inmediata de los propietarios de las condiciones de producción con los productores inmediatos relación cada una de cuyas formas corresponde siempre, conforme a su naturaleza, a un grado de desarrollo determinado del modo (Art un Weise) de trabajo, y, entonces, a un cierto grado de desarrollo de su fuerza productiva social donde encontramos el secreto más interior (innerste Geheimnis) el fundamento (Crundlage) escondido de la construcción social (Konstruction) entera, y, por consecuencia, también de la forma política de la soberanía y de la relación de dependencia, en pocas palabras, de cada forma de Estado específica" (El Capital, VIII, pp. 170-73).

³ Engels prosigue: "La situación económica es la base, pero los diversos elementos de la superestructura, las formas políticas de las luchas de clases y sus resultados, las constituciones establecidas una vez ganada la batalla por la clase victoriosa, las formas jurídicas e incluso los reflejos de todas esas luchas reales en el cerebro de los participantes, teorías políticas, jurídicas, filosóficas, concepciones religiosas, y su desarrollo interior en un sistema dogmático, ejercen igualmente su acción en el curso de las luchas históricas y, en muchos casos, determinan de manera preponderante su forma".

efectivamente la última instancia. Si es la última, como en la imagen jurídica que la sostiene, es que hay otras, aquéllas que figuran en la superestructura jurídico-política e ideológica. La mención de la última instancia en la determinación tiene así una doble función: ella demarca radicalmente a Marx de todo mecanicismo y abre en la determinación el juego de diferentes instancias, el juego de una diferencia real donde se inscribe la dialéctica. La tópica significa entonces que la determinación en última instancia por la base económica no puede pensarse sino en un todo diferenciado y entonces complejo y articulado (la "Gliederung") donde la determinación en última instancia fija diferencia real de las otras instancias, su autonomía relativa y su propio modo de eficacia sobre la base misma.

Antes de extraer las consecuencias de ello quisiera señalar la importancia teórica capital de esta categoría de última instancia, tomada demasiado a menudo por una aproximación o similitud (Ratrarage) filosóficas. Afirmar la determinación en última instancia por la economía es demarcarse de todas las filosofías idealistas de la historia, es adoptar una posición materialista. Pero hablar de determinación por la economía en última instancia es también demarcarse de toda concepción mecanicista del determinismo y adoptar una posición dialéctica. Cuando se piensa, sin embargo, en la sombra de Hegel hay que tener cuidado con la tentación idealista de la dialéctica. Cuando Marx inscribe la dialéctica en el juego entre las instancias de una tópica, justamente, él se demarca de la ilusión de una dialéctica que sería capaz de producir, por el movimiento espontáneo de su autodesarrollo, su propia materia. Al someter la dialéctica a la construcción de la tópica. Marx la somete a sus condiciones reales de ejercicio, la protege de la locura especulativa, le prescribe ser materialista y reconocer, entonces, que sus propias figuras son prescritas por la materialidad de sus condiciones. Estoy de acuerdo en que esta inscripción y esta prescripción no bastan para darnos las figuras de la dialéctica materialista en persona pero nos preservan al menos de una tentación: de buscarlas ya listas en Hegel.

Por este sesgo encontramos temas desarrollados en mis ensayos y que tienen por objeto demarcar a Marx y Hegel. He dicho en otra parte qué deuda podía tener Marx con respecto de Hegel y también por qué él debió tomar constantemente su rodeo para fraguar su propia vía.⁴

Sí. Marx estaba cerca de Hegel, pero antes que nada por razones que no han sido dichas, razones previas a la dialéctica, razones que están en la posición crítica de Hegel con respecto a los presupuestos teóricos de la filosofía burguesa clásica de Descartes a Kant. Para decirlo en una palabra, Marx estaba cerca de Hegel por la insistencia de Hegel en recusar toda la filosofía del Origen y del Sujeto, ya fuera racionalista, empírica o trascendental: a causa de su crítica del cogito, del sujeto sensualista-empirista, y del sujeto trascendental, por lo tanto, a causa de su crítica de la idea de una teoría del conocimiento. Marx estaba cerca de Hegel a causa de la crítica hegeliana del sujeto jurídico y del contrato social, por su crítica del sujeto moral, en resumen de toda la ideología filosófica del Sujeto, que, cualesquiera que fuesen sus variaciones, daba a la filosofía burguesa clásica el medio de garantizar sus conocimientos, sus prácticas y sus fines, no reproduciéndolos simplemente, sino elaborando filosóficamente las nociones de la ideología jurídica dominante. Y si consideramos el reagrupamiento de estos temas criticos, es necesario comprobar que Marx estaba cerca de Hegel por lo que Hegel había heredado abiertamente de Spinoza, puesto que todo esto puede leerse ya en la Etica y en el Tractatus Theologico-Politicus. En general se extiende un piadoso silencio sobre esas profundas afinidades que constiuyen

⁴ Cf. "Marx ante Hegel" en Lenin y la filosofía. Cf. Elementos de autocríticas

sin embargo, de Epícuro a Spinoza y Hegel, las premisas del materialismo de Marx. Apenas se habla de ello por la simple razón de que Marx no ha hablado de ello y se centra toda la relación Marx-Hegel sólo sobre la dialéctica, ¡porque Marx sí habló de eso! Como si Marx no hubiera sido el primero en enseñarnos que no hay que juzgar a nadie a partir de su conciencia de sí, sino a partir del proceso de conjunto que a espaldas de su conciencia produce esta conciencia. Se me disculpará por insistir sobre este punto, pero está en la base de la solución de muchos problemas, reales o imaginarios, que conciernen a la relación de Marx con Hegel y en Marx a la relación de la dialéctica con el materialismo. Considero. en efecto, que la cuestión de la dialéctica marxista sólo puede plantearse a condición de someter la dialéctica al primado del materialismo y de ver qué formas debe tomar para ser la dialéctica de ese materialismo. Desde ese punto de vista se puede comprender entonces que la idea de dialéctica haya podido imponerse a una filosofía como la de Hegel, no sólo porque las conclusiones dramáticas de la revolución francesa y de sus consecuencias le daban una dura lección sino porque la dialéctica era el único medio de pensar en el interior de una filosofía que, incluso si los restaura transfigurándolos, tenía fuertes razones para rechazar primero el recurso y la garantía del Origen y del Sujeto. Por supuesto Hegel no se había puesto a buscar la dialéctica una vez que hubo rechazado el Origen y el Sujeto. En un mismo movimiento, forjó la dialéctica que le hacía falta para demarcarse de los filósofos clásicos y, para hacerla servir a sus fines, "mistificó la dialéctica", como dijo Marx. Pero eso no impide que la mistificación hegeliana misma sea un testimonio de una relación constante desde Epicuro, y tal vez otros antes que él, entre el materialismo que no puede plantearse sino demarcándose de toda filosofía del Origen, ya sea del Ser, del Sujeto o del Sentido, y la dialéctica. Para hacer más clara la cosa en una sola palabra, cuando se rechaza el origen radical de

las cosas, cualquiera sea su figura, es necesario forjar otras categorías completamente distintas de las categorías clásicas para pensar esas delegaciones de origen que son la esencia, la causa o la libertad. Cuando se rechaza el origen como estatuto de emisión filosófica, se está obligado a rechazar su moneda y es necesario poner otras categorías en circulación: las de la dialéctica. Esta es en grandes líneas la relación profunda que vincula esas premisas del materialismo que se encuentran en Epicuro, Spinoza y Hegel, que ordena todo en la dialéctica y que ordena a la dialéctica misma.

Es esto lo que me parece importante, mucho más que las "conclusiones sin premisas" que son los pocos juicios por los cuales Marx habló de Hegel provocando solamente y por ella misma la cuestión de la dialéctica.

Se sabe que lo hace para reconocer a Hegel el mérito de, cito: "haber sido el primero en expresar el movimiento de conjunto de la dialéctica", cosa que es justa y por lo menos muy reservada como elogio; y para afirmar sin reservas esta vez que Hegel lo había "mistificado" y que su dialéctica, la de Marx, no sólo no era la dialéctica de Hegel, sino "su exacto opuesto". Pero se sabe también que Marx afirma que para demistificar a la dialéctica es suficiente con invertirla. He disputado bastante para demostrar que esa inversión no liquidaba el asunto y sólo era la metáfora de una verdadera transformación materialista de las figuras de la dialéctica, sobre la cual Marx nos prometió veinte páginas que no escribió jamás. Ese silencio no se debió seguramente a una casualidad. Sin duda era necesario remontar de las conclusiones a las premisas materialistas de la dialéctica y partiendo de ellas pensar, en el sentido fuerte, las nuevas categorías que provocan, que se encuentran en acción en El Capital y en Lenin, pero no llevan siempre su nombre o no lo llevan todavía.

He tratado, buscando en su proximidad misma de ver cuál podría ser la diferencia entre Marx y Hegel. Porque es

demasiado evidente que si Marx ha pedido prestada la palabra y la idea de la dialéctica a Hegel, no podía haber adoptado esta dialéctica doblemente mistificada no sólo, en su status idealista cuando produce su propia materia sino también y sobre todo en las figuras que realizan el milagro de su auto-encarnación: la negación y la negación de la negación. Porque si bien la dialéctica negeliana recusa todo origen, cosa que puede leerse al comienzo de la lógica, donde el Ser es inmediatamente igual a la Nada, sin embargo, lo proyecta en el Fin de un Telos que hace, en cambio, de su propio proceso, su propio Origen, su propio Sujeto. No hay Origen asignable en Hegel, pero esto es porque el proceso entero, realizado en la totalidad final, es en sí mismo, indefinidamente, en todos los momentos que anticipan su fin, su propio Origen. No hay sujeto en Hegel, pero es porque el devenir Sujeto de la substancia como proceso de la negación de la negación realizado es el Sujeto del proceso mismo. Si Marx retomó, entonces, de Hegel la idea de la dialéctica no sólo la "invirtió" para desembarazarla de la pretensión o de la fantasía idealista de la autoproducción sino que debió también transformar sus figuras para que cesen de producir sus efectos. Lenin no cesó de repetir en los años 1918/23: si el socialismo no llega a transformar la pequeña propiedad mercantil ésta, mientras exista, reproducirá el capitalismo.

Se podría decir, igualmente: mientras el marxismo no llegue a transformar las figuras de la dialéctica mistificada por Hegel, esas figuras, en tanto existan, reproducirán los efectos de la mistificación hegeliana.

Ahora bien, esta transformación no estaba en mi cabeza, ni por hacerse en el futuro, sino efectivamente a plena luz en los textos de Marx y Lenin y en la práctica de la lucha de clases proletaria.

Lo que existía así en estado práctico yo me limité a intentar formularlo conceptualmente.

Es así como, para tomar la cosa por este sesgo, he soste-

nido que Marx no se hacía la misma idea que Hegel de la naturaleza de una formación social y he creído poder manifestar su diferencia diciendo que Hegel piensa una sociedad como una totalidad mientras que Marx la piensa como un todo complejo, estructurado con dominante. Si puedo permitirme el ser un poco provocador me parece que podemos dejarle a Hegel la categoría de totalidad y reivindicar para Marx la categoría de todo.

Se diría que es sólo un matiz verbal; yo no lo creo en absoluto. Si he preferido para Marx la categoría de todo a la de totalidad, es porque en el corazón de la totalidad acecha siempre una doble tentación: la de considerarla como una esencia actual que abraza exhaustivamente todas sus manifestaciones y, lo que resulta igual, la de descubrir allí como en un círculo o en una esfera, cuyas metáforas nos remiten a Hegel, un centro que es su esencia.

He creído encontrar en este punto una diferencia significativa entre Marx y Hegel. Para Hegel la sociedad. tanto como la historia, son círculos de círculos, esferas de esferas. Sobre toda su concepción reina una idea de la totalidad expresiva donde todos los elementos son partes totales que expresan, cada uno la unidad interna de la totalidad que nunca es, en toda su complejidad, sino la objetivación-alienación de un principio simple. Y, de hecho, cuando se lee la Rechstsphilosophie, se ven desplegarse en ella, en la dialéctica del Espíritu objetivo que las produce, las esferas del derecho abstracto, de la Moralität y de la Sittlichkeit y producir cada una a la otra por la negación de la negación para encontrar su verdad en el Estado. Hay muchas diferencias, pero siendo su relación siempre de "verdad", las diferencias sólo se afirman para negarse y superarse en otras diferencias y puede ser así porque en cada diferencia vela ya el en-si de un para-sí futuro. Y cuando se lee la introducción a la Filosofía de la Historia es el mismo proceso, podría decirse el mismo procedimiento: cada momento del desarrollo de la idea existe en Estados que realizan un principio simple, la bella individualidad, para Grecia; el espíritu jurídico para Roma; etc. Y retomando de Montesquieu la idea de que en una totalidad histórica todas las determinaciones concretas, sean ellas económicas, políticas, morales, incluso militares, expresan un solo y mismo principio, Hegel piensa la historia bajo la categoría de totalidad expresiva.

Para Marx las diferencias son reales y no son solamente diferencias de esferas de actividad, de prácticas, de objetos: son diferencias de eficacia. La última instancia juega aquí para hacer estallar la tranquila figura del círculo o de la esfera. No es por azar si Marx abandona la metáfora del círculo por la del edificio. Un círculo es cerrado y la noción de totalidad que le conviene supone que se pueda abrazar exhaustivamente todos los fenómenos para reunirlos en la unidad simple de su centro. Marx nos muestra, por el contrario, un edificio, una base, un piso o dos, no está precisado. No está dicho tampoco que todo deba entrar allí y que todo sea o infraestructura o superestructura. Se podría también sostener la idea esencial en El Capitál, de que la teoría marxista de las sociedades y de la historia implica toda una teoría de sus gastos accesorios y de sus derechos. Sólo está dicho que es necesario distinguir, que las distinciones son reales, irreductibles, que en el orden de la determinación, la parte no es igual entre la base y la superestructura y que esta desigualdad con dominante es constitutiva de la unidad del todo, que ya no puede enctonces ser la unidad expresiva de un principio simple, de la cual todos los elementos serían los fenómenos.

He aquí por qué he hablado de un todo, para marcar que en la concepción marxista de una formación social todo se sostiene, que la independencia de un elemento no es jamás sino la forma de su dependencia y que el juego de las diferencias está reglado por la unidad de una determinación en última instancia; pero he aquí también por qué no he hablado de una totalidad, porque el todo marxista es complejo y desigual, y marcado de desigualdad por la determinación en última instancia. Este juego, esta desigualdad son los que permiten pensar que puede advenir algo real en una formación social y que pueda prender, por la lucha política de clases, sobre la historia real. Lo he dicho al pasar: no se ha visto jamás política en el mundo que se inspire en Hegel.

¿Pues dónde está la toma sobre el círculo cuando se está tomado en el círculo? Formalmente la tópica marxista da la respuesta al señalar: he aquí lo que es determinante en última instancia, la economía, por lo tanto la lucha de clases económica, prolongada en la lucha de clases política para la toma del poder del Estado, y he aquí cómo la lucha de clases de base se articula (o no se articula) sobre la lucha de clases de la superestructura. Pero eso no es todo. Al indicar esto, la tópica marxista devuelve a quien la interroga la indicación de su lugar en el proceso histórico: he aquí el lugar que tú ocupas y he aquí hasta dónde debes desplazarte para cambiar las cosas.

Arquímedes no quería sino un punto fijo para levantar el mundo. La tópica marxista señala el lugar donde batirse, porque se bate allí, para transformar el mundo. Pero ese lugar no es ya un punto y no es fijo, es un sistema articulado de posiciones ordenadas por la determinación en última instancia.

Todo esto permanece formal, nadie estará en desacuerdo con ello, en el Prefacio a la Contribución al que hago alusión. Pero El Manifiesto había llamado las cosas por su nombre y El Capital no cesa de repetirlo. El Capital no cesa de pensar en la figura de la tópica. Por ella la determinación teórica puede convertirse en decisión práctica porque ella dispone las cosas para que los trabajadores a quienes Marx se dirigía, las aprehendan. El concepto que es prehensión (Begriff), se vuelve, en Marx, el dispositivo teórico-práctico

de una tópica, el medio de una prehensión práctica sobre el mundo.

Se concibe sin dificultad que, en este nuevo todo, la dialéctica que juega no sea en absoluto hegeliana. He creído poder mostrarlo a propósito de la contradicción al señalar que si se tomaba en serio la naturaleza del todo marxista y su desigualdad, se debía llegar a la idea de que esta desigualdad, se reflejaba necesariamente en la forma de la sobredeterminación o de la subdeterminación de la contradicción.

No se trata por supuesto de concebir la sobredeterminación o la subdeterminación en términos de adición o de sustracción de un quantum de determinación agregado o quitado de una contradicción preexistente que tendría, en alguna parte, una existencia de derecho. La sobredeterminación o la subdeterminación no son excepciones en relación con una contradicción pura.

Así como Marx dice que el hombre sólo puede aislarse en la sociedad, así como Marx dice que la existencia de las categorías económicas simples es el resultado excepcional de la historia, así también una contradicción en estado puro sólo existe como producto determinado de la contradicción impura.

Esta tesis no hace otra cosa que cambiar las referencias en las cuales se piensa la contradicción. Y toma en particular sus distancias con respecto de lo que he llamado la contradicción simple, digamos, para precisar, la contradicción en el sentido lógico del término que opone dos entidades iguales, simplemente afectados del signo contrario, + ó -, A y no - A. Ahora bien, si puedo aquí superar lo que he sostenido en mis primeros ensayos, pero en la misma línea, diría que la contradicción, tal como se la encuentra en El Capital, presenta esta particularidad sorprendente de ser desigual, de poner en juego contrarios que no se obtienen al afectar el otro con el signo opuesto al primero porque están tomados

en una relación de desigualdad que reproduce sin cesar sus condiciones de existencia por el hecho mismo de esta contradicción. Háblo por ejemplo de la contradicción que hace existir el modo de producción capitalista y lo condena tendencialmente, la contradicción de la relación de producción capitalista, la contradicción que divide las clases en clases, donde se enfrentan dos clases claramente desiguales: la clase capitalista y la clase obrera. Pues la clase obrera no es el negativo de la clase capitalista, la clase capitalista afectada con el signo menos, privada de sus capitales y de sus poderes v la clase capitalista no es la clase obrera afectada con el signó más, el de la riqueza y del poder. No tienen la misma signo más, el de la riqueza y del poder. No tiene la misma medios, no llevan la misma lucha de clases y sin embargo se enfrentan y es claramente una contradicción porque la relación de su enfrentamiento reproduce las condiciones de su enfrentamiento en vez de superarlas en la bella elevación y reconciliación hegelianas.

Creo que si se mantiene a la vista este carácter singular de la contradicción marxista de ser desigual, se extraerían de ella conclusiones interesantes, no sólo sobre El Capital, sino también sobre la lucha de la clase obrera, sobre las contradicciones a veces dramáticas del movimiento obrero y sobre las contradicciones del socialismo. Porque para comprender esta desigualdad se estaría obligado, siguiendo a Marx v Lenin, a tomar en serio las condiciones que vuelven desigual esta contradicción, es decir las condiciones materiales y estructurales que definen lo que he llamado el todo complejo con dominante y se percibirían las bases teóricas de la tesis leninista del desarrollo desigual. Pues en Marx todo desarrollo es desigual y allí tampoco se trata de adición ni de sustracción que afecten a un desarrollo llamado igual; se trata de un carácter esencial. Todo desarrollo es desigual porque es la contradicción la que mueve al desarrollo y porque la contradicción es desigual. Es por eso que, aludiendo al discurso sobre el origen de la desigualdad de Rousseau, que es el primer teórico de la alienación antes de Hegel, yo había inscripto hace tiempo como subtítulo sobre mi artículo sobre la dialéctica materialista esta frase: de la desigualdad de los orígenes, significando con el plural de los orígenes que no hay, en el sentido filosófico del término, Origen, sino que todo comienzo está marcado de desigualdad.

No he hecho más que esbozar algunos temas: quería simplemente indicar la importancia capital de la tesis de la última instancia para la comprensión de Marx. Y uno se da cuenta que toda interpretación de la teoría marxista compromete, además de problemas teóricos, problemas políticos e históricos. Estas tesis sobre la última instancia, sobre el todo estructurado con dominante, sobre la sobredeterminación, sobre la desigualdad de la contradicción tenían de entrada un primer objetivo inmediato que dominaba su enunciado: el de reconocer y marcar el lugar y el papel de la teoría en el movimiento obrero marxista, no sólo tomando nota de la frase célebre de Lenin "sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario" sino entrando en los detalles para demarcar la teoría de sus confusiones, mistificaciones y manipulaciones. Pero más allá de este primer objetivo, esas tesis tenían otros, más importantes pues se refieren a las tentaciones que acechan al movimiento obrero. La tentación de un idealismo mesiánico o crítico de la dialéctica que obsesiona a los intelectuales rebeldes desde el joven Lukács e incluso los jóvenes hegelianos, antiguos y modernos, y la tentación de lo que he llamado el hegelianismo del pobre, el evolucionismo que ha tomado siempre, en el movimiento obrero, la forma del economicismo.

En los dos casos la dialéctica funciona, según el viejo modo de la filosofía premarxista, como la garantía filosófica del advenimiento de la revolución y del socialismo. En los dos casos el materialismo es, o bien escamoteado (en la primera hipótesis) o bien reducido a la materialidad mecánica y abstracta de las fuerzas productivas (en la segunda). En todos los casos la práctica de esta dialéctica choca con la
sanción implacable de los hechos: no es en la Inglaterra
del siglo xix, ni en la Alemania de comienzos del siglo
xx donde la revolución tuvo lugar; no es en los países más
avanzados sino en otra parte, en Rusia, luego más tarde en
China, en Cuba, etc. ¿Cómo pensar este desplazamiento de la
contradicción principal del imperialismo sobre el eslabón
más débil y, cómo pensar, correlativamente, el estancamiento
de la lucha de clases en los países donde parecía triunfante,
sin la categoría leninista del desarrollo desigual que remite
a la desigualdad de la contradicción, a su sobre y su subdeterminación?

Insisto voluntariamente en la subdeterminación pues algunos se han acomodado con facilidad a que se agregue un suplemento fácil a la determinación pero no han soportado la idea de la subdeterminación, es decir de un umbral de determinación que, no franqueado, hace que aborten revoluciones, se estanquen o desaparezcan movimientos revolucionarios, que hace que el imperialismo se pudra aún desarrollándose, etc. Si el marxismo es capaz de registrar estos hechos, pero no es capaz de pensarlos, si no puede concebir, en el sentido fuerte del término, esta verdad evidente de que las revoluciones conocidas son prematuras o abortadas, en una teoría que no necesita las nociones normativas de la prematuración y del aborto, es decir de la normatividad, entonces es claro que algo no marcha por el lado de su dialéctica y que permanece preso aún en cierta idea que no ha arreglado definitivamente sus cuentas con Hegel.

Por eso es que pienso que es necesario, para ver con más claridad en su diferencia, tomar un poco de retroceso con relación a los términos inmediatos en los que Marx expresó su relación con la dialéctica hegeliana. Para hacerlo es necesario considerar primero cómo se expresa el materialismo de Marx del que depende la cuestión de la dialéctica. Y

para ello existe una vía bastante buena que acabo de ensayar: seguir la de la determinación en última instancia.

SOBRE EL PROCESO DE CONOCIMIENTO

Quisiera tomar ahora mucho más rápidamente otro atajo para observar un grupo de tesis desarrolladas en mis ensayos a propósito del "conocimiento". No oculto que me he apoyado fuertemente, en esta materia, sobre Spinoza. Decía hace un instante que Marx estaba cercano a Hegel en su crítica de la idea de una teoría acerca del conocimiento. Pero esta crítica de Hegel está ya en Spinoza. ¿Qué quiere decir Spinoza, en substancia, cuando escribe la frase célebre "Habemus enim ideam veram? ¿tenemos una idea verdadera? No; toda la frase descansa sobre "enim" Es, en efecto porque —y solamente porque— detentamos una idea verdadera que podemos producir otras, según su norma. Y es en efecto porque, y solamente porque detentamos una idea verdadera, puesto que es "index sui" ¿De dónde nos viene esta idea verdadera? Es una pregunta muy diferente. Pero es un hecho que la detentamos (habemus) y que, cualquiera sea aquello de lo que ese hecho es el resultado ordena todo lo que puede ser dicho de él y a partir de él. Con ello Spinoza inscribe de entrada toda teoría del conocimiento, que razona sobre el derecho de conocer, bajo la dependencia del hecho del conocimiento detentado. Con ello son recusadas todas las cuestiones del Origen, del Sujeto y del Derecho del conocimiento que sostienen las teorías del conocimiento.

Pero esto no prohibe a Spinoza hablar del conocimiento: no ya para pensar su Origen, su Sujeto y su Derecho sino para fijar su proceso y sus momentos, los célebres "tres géneros" que son muy extraños, por otra parte, observándolos un poco más de cerca pues el primero es propiamente el mundo vivido y el último está bastante bien hecho para pen-

sar la "esencia singular" —Hegel diría en su lenguaje "el universal concreto" — del pueblo judío del cual es cuestión, heréticamente, en el *Tratado Teológico-político*.

Lamento caer de este modo en lo que algunos consideran por oportunismo teórico, con toda evidencia, una herejía, pero diré que Marx, no sólo el Marx de la Introducción de 1857 que combate en efecto a Hegel por Spinoza, sino el Marx de El Capital y también Lenin no dejan, en sus posiciones, de mantener una relación profunda con las posiciones de Spinoza. Pues si ellos recusan toda teoría que quisiese pensar el Origen, el Sujeto y el Derecho del Conocimiento. hablan también de conocimiento. Y el hecho de que Lenin reivindique para el marxismo la expresión "teoría del conocimiento" no es muy molesta cuando se ve que él la define por...la la dialéctica. En efecto Marx y Lenin hablan del conocimiento en términos muy generales para describir la marcha general de su proceso. Hay que desconfiar de esos pasajes en que Marx enuncia así generalidades. Hay uno al menos, entre otros, en el que él se explicó: aquel de la "producción". Es a la vez para dar los caracteres generales de la producción y para decir enseguida que la producción general y a fortiori la producción en general no existen pues solamente existen modos definidos de producción y en formaciones sociales concretas. Manera de decir que todo se juega en la estructura concreta de los procesos singulares pero que para llegar a ello es necesario sin embargo el auxilio de ese mínimo de generalidad inexistente sin el cual el discernimiento y el conocimiento de lo existente serían, ellos mismos, imposibles. Pues bien yo creo que la Introducción de 1857 es de esta vena. Creo que ella no establece ni una "teoría del conocimiento" ni su sucedáneo que es una epistemología: creo que enuncia solamente ese mínimo de generalidad sin la cual el discernimiento y el conocimiento de los procesos concretos de conocimiento serían imposibles.

Pero, así como el concepto general de la producción, el

concepto general del conocimiento sólo está allí para desaparecer en el análisis concreto de los procesos concretos: en la historia compleja de los procesos de conocimiento.

En todo este asunto me apoyé tan cercanamente como era posible sobre la *Introducción* de Marx de 1857, y, si bien extraje de ella algunos efectos de provocación teórica necesarios, creo que le permanecí fiel.

Me inspiré directamente de la letra misma de Marx, quien emplea varias veces el concepto de producción de los conocimientos, para adelantar mi tesis central: la idea del conocimiento como producción. Tenía yo evidentemente también en mente el eco de la "producción" spinozista y obtenía ventajas del doble sentido de una palabra que aludía a la vez al trabajo, a la práctica y a la exhibición de lo verdadero. Pero en lo esencial y para provocar al lector, me mantuve lo más cercano, diría que mecánicamente, del concepto marxista de producción que, a la letra, sugiere un proceso y el trabajo de instrumentos sobre una materia prima. Entré incluso en una puja sobre el tema de la generalidad en Marx al exponer un concepto general de "la práctica" que reproducía el concepto de proceso de trabajo de El Capital y, volviendo a la práctica teórica, utilicé y, sin duda forcé un poco el texto de Marx para llegar a la distinción de las tres generalidades, jugando la primera el papel de la materia prima teórica, la segunda el del instrumental de trabajo teórico y la tercera de concreto de pensamiento o conocimiento. Confieso que Spinoza se encontraba de este modo implicado en este asunto, a causa de sus "tres géneros" y por el papel central del segundo: las abstracciones científicas. Lo que más me interesaba en el texto de Marx era la doble oposición radical de Marx al empirismo y a Hegel. Contra el empirismo Marx sostenía que el conocimiento no va de lo concreto a lo abstracto sino de lo abstracto a lo concreto y todo esto ocurre -y cito- en el pensamiento mientras que el objeto real, que da lugar a todo este proceso existe fuera del pensamiento. Contra Hegel, Marx sostenía que este proceso de lo abstracto a lo concreto no era producción de lo real sino sólo de su conocimiento. Y en toda esta exposición lo que me fascinaba era que comenzaba por lo abstracto. Ahora bien como Marx escribía: "El conocimiento es... un producto del pensar, del concebir... es un producto de la elaboración (ein produkt der Verar beitung) de conceptos a partir de la intuición y de la representación", y como por otra parte él había escrito "Me parece que el buen método es comenzar por lo real y lo concreto... por ejemplo en economía política por la población... Sin embargo viendo de más cerca, se percibe que eso es un error. La población es una abstracción. Yo concluí de ello que la intuición y la representación eran tratadas por Marx como abstracciones. Y di a esta abstracción el estatuto de lo concreto o de lo vivido que se encuentra en el primer género de conocimiento spinnozista, es decir según mi lenguaje, el estatuto de lo ideológico. Por supuesto no he dicho que las Generalidades II, trabajando sobre las Generalidades I, sólo trabajasen sobre lo ideológico puesto que ellas podían trabajar también sobre abstracciones ya elaboradas científicamente o sobre las dos. Pero quedaba, con todo, ese caso límite de una materia prima puramente ideológica cuya hipótesis me permitió establecer la pareja ciencia-ideología y el corte epistemológico que Spinoza designaba entre el primer género y el segundo, mucho antes que Bachelard, y obtener de ello cierto número de efectos ideológicos que, como lo indiqué en mis Elementos de Autocrítica, no estaban puros de todo teoricismo.

Pero naturalmente, teniendo, como dice más o menos Rousseau, "la debilidad de creer en la fuerza de las consecuencias" no me quedé allí y, tomando siempre apoyo sobre el texto de Marx, extraje de él una distinción importante: aquella de el objeto real y del objeto de conocimiento. Esta distinción está inscrita en las frases mismas en que Marx trata del proceso del conocimiento. Como materialista, él sostiene

que el conocimiento es el conocimiento de un objeto real (Marx dice: sujeto real) que —cito— "Antes así como después subsiste en su independencia fuera del espíritu". Y más abajo, a propósito de la sociedad que se estudia inscribe -cito- "que ella permanece constantemente en el espíritu como presuposición". Marx plantea entonces, como presuposición de todo proceso de conocimiento de un objeto real, la existencia de ese objeto real, fuera del pensamiento. Pero esta exterioridad del objeto real es afirmada al mismo tiempo que se afirma el carácter propio del proceso de conocimiento que produce, por un trabajo de elaboración, conceptos a partir de la intuición y de la representación. Y al fin del proceso, el concreto-de-pensamiento, la totalidad-de-pensamiento, que es su resultado, se presenta como el pensamiento del concreto-real, del objeto real. La distinción entre el objeto real y el proceso de conocimiento es incuestionable en el texto de Marx, así como es incuestionable la mención del trabajo de elaboración, y la diversidad de sus momentos, como es incuestionable la distinción del concreto-de-pensamiento y del objeto real cuyo conocimiento él da.

He extraído de ello argumentos, no para fabricar una "teoría del conocimiento" sino para hacer mover algo en las evidencias ciegas con las que cierta filosofía marxista cree demasiado a menudo protegerse de sus adversarios. He sugerido que, si todo conocimiento, cuando es adquirido, es en efecto el conocimiento de un objeto real que permanece antes así como después independiente del espíritu, no era posiblemente inútil interrogarse sobre el intervalo que separa este "antes" de este "después" que es el proceso del conocimiento mismo, y reconocer que ese proceso, definido por el "trabajo de elaboración" de formas sucesivas, se inscribía justamente, desde su comienzo hasta su término, en una transformación que no se hace sobre el objeto real⁵ sino sobre sus lugar-te-

^{5 &}quot;Y esto es así mientras el espíritu tiene una actitud puramente especu-

nientes, sobre las intuiciones y representaciones iniciales, luego sobre los conceptos ulteriores. De allí mi tesis: si el proceso de conocimiento no transforma el objeto real sino solamente su intuición en conceptos y luego en concreto-de-pensamiento y si todo ese proceso ocurre, como lo repite Marx, "en el pensamiento" y no en el objeto real, es entonces que con ocasión del objeto real, y para conocerlo, el "pensamiento" trabaja sobre otra "materia" distinta del objeto real: trabaja sobre las formas transitorias que lo designan en el proceso de transformación, para producir finalmente, su concepto, el concreto-de-pensamiento. He designado el conjunto de esas formas, incluida la última, producidas por ese trabajo, con la categoría de objeto de conocimiento. En el movimiento que hace pasar el pensamiento de la intuición y la representación espontáneas al concepto del objeto real, cada forma apunta efectivamente al objeto real, pero sin confundirse con él, así como al fin el concreto de pensamiento no se confunde, como quería Hegel quien es cuestionado por Marx por esta razón, con el concreto real. Era volver a encontrar una vez más, evidentemente, a Spinoza, cuyas palabras azotan la memoria: la idea de círculo no es un círculo, el concepto de perro no ladra, en pocas palabras no hay que confundir lo real y su concepto.

Por supuesto que si esta distinción necesaria no es sólidamente apuntalada puede conducir al nominalismo e incluso al idealismo. Se estima generalmente que Spinoza cedió al nominalismo. En todo caso él tomó disposiciones para cuidarse del idealismo con su teoría de una substancia con atributos y por el paralelismo de los dos atributos extensión y pensamiento.

Marx se cuidó de ello de otro modo y con más seguridad

lativa, puramente teórica" (Marx). Marx distingue la actitud teórica (conocimiento del objeto real) de la actitud práctica (transformación del objeto real).

por la tesis de la primacía del objeto real sobre el objeto de conocimiento y por la primacía de esta primera tesis sobre la segunda: la distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento. Permanecemos con ello en ese mínimo de generalidad es decir, en la ocasión, de tesis materialistas que, demarcándose del idealismo, abren un espacio libre a la investigación de los procesos concretos de la producción de los conocimientos. Y finalmente, para quien quiera hacer la comparación, esta tesis de la distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento "funciona", salvo pocas cosas, como la distinción de Lenin entre verdad absoluta y verdad relativa, y con fines muy cercanos.

Lenin escribía: "Esta distinción entre la verdad absoluta y la verdad relativa, dirán ustedes, es vaga. Yo les responderé: es justamente bastante "vaga" para impedir a la ciencia el volverse un dogma en el peor sentido de esa palabra, cosa muerta, fijada, osificada; pero es bastante precisa para trazar entre nosotros y el fideísmo, el agnosticismo, el idealismo filosófico, la sofística de los adeptos de Hume y de Kant una línea de demarcación decisiva e imborrable". Lo que en claro, quiere decir: nuestra tesis es bastante precisa para no caer en el idealismo, bastante precisa para demarcarse del idealismo, pero bastante "vaga" es decir bastante justa en su generalidad, para defender la libertad viviente de la ciencia contra su entierro en sus resultados.

Eso está guardando las proporciones, en mi tesis sobre la diferencia entre el objeto real y el objeto de conocimiento. Lo que en ella estaba en juego no era desdeñable. Se trataba de impedir que se considerase la ciencia producida por Marx como un dogma en el peor sentido de la palabra. Se trataba de volver viviente el prodigioso trabajo de crítica y de elaboración efectuado por Marx sin el cual él no hubiese podido—hablo aqui su lenguaje que sigue siendo clásico— descubrir bajo la apariencia de las cosas, y en sus antípodas, la esencia desconocible de "sus relaciones íntimas". Se trataba de hacer

comprender y sentir qué ruptura inaudita debió efectuar Marx con esas apariencias recibidas, es decir con las evidencias masivas de la ideología burguesa dominante. Y, puesto que nosotros mismos estábamos puestos en cuestión, se trataba de volvernos vivientes y activa esta verdad, que nosotros teníamos que romper con otras evidencias, a veces recubiertas con el vocabulario mismo de Marx, que la ideología dominante o las desviaciones del movimiento obrero había podido apartar de su sentido. Se trataba de recordar que si, como dice Lenin, "el alma viviente del marxismo es el análisis concreto de una situación concreta", el conocimiento del concreto no está en el comienzo sino al fin del análisis, y el análisis sólo es posible sobre la base de los conceptos de Marx, y no de las evidencias inmediatas de lo concreto, de las que no podemos prescindir, pero que no llevan su conocimiento a la vista.

Se trataba, en fin, y ésta no es la menor apuesta, de recordar, con Marx, que el conocimiento de lo real "cambia" algo en lo real, puesto que le agrega justamente su conocimiento, pero que todo ocurre como si esta adición se anulase por sí misma en su resultado. Como su conocimiento pertenece por adelantado a lo real, pues sólo es su conocimiento no le agrega algo sino con la condición paradójica de no agregarla nada,6 una vez producido vuelve a él con pleno derecho y desaparece en él. El proceso del conocimiento agrega a cada paso a lo real su propio conocimiento, pero a cada paso lo real lo embolsa porque es el suyo, La distinción entre objeto de conocimiento y objeto real presenta así esta paradoja: sólo es planteada para ser anulada. Pero ella no es nula pues para ser anulada debe ser constantemente planteada. Es normal: es el ciclo infinito de todo conocimiento que sólo agrega a lo real su conocimiento para dárselo, y

⁶ Cf. Engels: "El conocimiento de la naturaleza tal como ella es sin adición extraña". Cf. la tesis leninista del reflejo.

este ciclo es ciclo y por lo tanto viviente sólo si se reproduce, porque solamente la producción de nuevos conocimientos mantiene los antiguos con vida. Las cosas ocurren poco más o menos como en Marx quien dice: es necesario que el trabajo viviente "agregue un valor nuevo a las materias" para que el valor del "trabajo muerto" contenido en los medios de producción, sea conservado y transmitido al producto—cito— "es por la simple adición de un nuevo valor como él mantiene el antiguo" (El Capital, Editions Sociales, t. 1. p. 199.

¿Qué está en juego en estas tesis? Tomemos la ciencia marxista y supongamos que las condiciones políticas sean tales que no se trabaje más en ellas, que no se les agregue más nuevo conocimiento. Entonces los conocimientos antiguos que lo real ha embolsado están allí, en él, bajo la forma de evidencias enormes y muertas, como máquinas sin trabajadores, incluso no como máquinas sino como cosas.

No estamos más seguros, entonces, de poder "impedir", como dice Lenin, que la ciencia se vuelva un dogma, en el peor sentido de esa palabra, "cosa muerta, fijada, osificada". Forma ésta de decir que el marxismo mismo corre el riesgo de repetir verdades que no son más que el nombre de las cosas cuando el mundo exige nuestros conocimientos sobre el imperialismo y sobre el Estado y sobre las ideologías y sobre el socialismo y sobre el movimiento obrero mismo. Manera de recordar la asombrosa frase de Lenin: Marx no ha hecho sino colocar las piedras angulares de una teoría que nosotros debemos, a todo precio, desarrollar en todos los sentidos. Manera de decir: la teoría marxista puede colocarse en retraso con la historia y en retraso consigo mismo si en alguna ocasión cree que ha llegado.

Un último atajo, muy breve, para poner a prueba otra tesis provocadora: la del antihumanismo teórico de Marx. Aunque fuese sólo por el placer del concierto de fanfarrias ideológicas con el que he sido pagado, diría que si yo no hubiese sostenido esta tesis, hubiera debido inventarla.

Es una tesis seria, con la condición de leerla con seriedad, y ante todo, de tener en cuenta seriamente una de las dos palabras que comporta, que no es al fin de cuentas el diablo: la palabra teórico. He dicho, he repetido que el concepto o la categoría de hombre no juega en Marx un papel teórico. Pero es necesario creer que la palabra teórico no quería decir nada para aquellos que no querían oírla.

Intentemos oírla.

Y para esto, primero, unas palabras sobre Feuerbach del que he traducido algunos textos. Nadie cuestionaría que la filosofía de Fueurbach sea abiertamente humanista teórica. Feuerbach dice: toda filosofía nueva se anuncia por una palabra nueva. La filosofía de los tiempos modernos, mi filosofía, se anuncia por la palabra hombre. De hecho el hombre, la esencia humana, es el principio central de toda la filosofía de Feuerbach. No es que Feuerbach se desinterese de la naturaleza puesto que habla del sol, y de los planetas, y también de las plantas, de las libélulas y de los perros, e incluso de los elefantes para decir que no tienen religión. Pero él se hace la mano, si puedo decir así con? la naturaleza, exponiéndonos serenamente que cada especie tiene un mundo para ella, y que no es sino la manifestación de su esencia... Ese mundo está constituido de objetos, y entre ellos existe un objeto por excelencia en el que se realiza y se satisface la esencia de la especie: su objeto esencial.

Así cada planeta tiene por objeto esencial el sol, que es también el objeto esencial del planeta, etc.

Así puesto en condición, podemos pasar al hombre.

El es el centro de su mundo, como en el centro de su horizonte absoluto, de su *Umwelt*. No hay nada en su mundo que no sea de él: o más bien nada en su mundo que no sea él, pues todos los objetos de su mundo no son sus objetos sino en la medida en que son la realización y la proyección de su esencia.

Los objetos de su percepción no son sino su modo de percibirlos, los objetos de su pensamiento sino su modo de pensarlos, los objetos de su afección sino su modo de ser afectado. Todos sus objetos son esenciales en la medida en que lo que le dan, no es nunca sino su propia esencia, proyectada en ellos.

El hombre es así sujeto, y sus atributos esenciales, objetivados bajo forma de objetos, no le remiten nunca sino su propia esencia. El hombre está siempre en el hombre, el hombre no sale nunca del hombre, porque —fracesita sin misterio que el joven Marx copió de Feuerbach, y sobre la cual los participantes del Congreso Hegel del verano último en Moscú han discutido doctamente— el mundo es el mundo del hombre.

El sol y las estrellas, las libélulas, la percepción, la inteligencia, la pasión sólo están allí como otras tantas transiciones para conducirnos al umbral de las verdades decisivas: lo propio del hombre a diferencia de las estrellas y los bichitos, es tener su propia especie, la esencia de su espíritu toda entera por objeto y en un objeto que no debe nada a la naturaleza, la religión. Por el mecanismo de la objetivación y de la inversión la esencia genérica del hombre se da al hombre, desconocible en persona, bajo la forma de un objeto

exterior, de otro mundo, en la religión. En la religión, el hombre contempla sus propias potencias, sus fuerzas productivas como las potencias de un otro absoluto ante el cual tiembla y se arrodilla para implorar piedad. Y esto es perfectamente práctico puesto que resultan de ello todos los rituales del culto v hasta la existencia objetiva de los milagros, que tienen lugar, pura y simplemente, en ese mundo imaginario puesto que no son, según la frase de Feuerbach -cito- sino "la realización de un deseo". (Wunscherfüllung) El Sujeto absoluto que es el hombre encuentra así el absoluto en Dios, pero no sabe que lo que él encuentra es él. Toda esta filosofía que no se limita a la religión sino que se extiende al arte, a la ideología, a la filosofía y también —lo sabemos demasiado poco— a la política, a la sociedad, e incluso a la historia, reposa así sobre la identidad de esencia entre el Sujeto y el objeto, y esta identidad se explica por el todopoderío de la esencia del hombre al provectarse en la realización de sí que son sus objetos y en la alienación que separa el objeto del sujeto, hace al objeto exterior al sujeto, lo reifica e invierte la relación de esencia puesto que, escandalosamente, el Sujeto se ve dominado por sí mismo, bajo la forma de un objeto, dios o Estado, etc., que no es, sin embargo, sino él.

No hay que olvidar que este discurso, del que no doy aquí sino las premisas, tenía su grandeza, pues llamaba a echar abajo la inversión producida por la alienación religiosa o política; en otras palabras llamaba a echar abajo la dominación imaginaria de los atributos humanos sobre el sujeto humano, llamaba al hombre a entrar, en fin, en posesión de su esencia, alienada en la dominación de Dios o del Estado; llamaba al hombre a realizar, en fin, no ya en lo imaginario de la religión, en el "cielo del Estado" o en la abstracción alienada de la filosofía hegeliana; sino sobre la tierra, aquí y ahora, en la sociedad real, su esencia

humana verdadera, que es la comunidad humana, el "Comunismo".

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

Se me recordará que después de haber adoptado muy profundamente la problemática de la ezencia genérica del hombre y de la alienación de Feuerbach, Marx rompió con él y que esta ruptura con el humanismo teórico de Feuerbach marca de manera radical la historia del pensamiento de Marx.

Pero yo quisiera ir más lejos. Pues Feuerbach es un extraño personaje filosófico, que presenta la particularidad, se me perdonará la expresión, de hablar demasiado "claro". Feuerbach es un humanista teórico declarado. Pero tiene tras de sí una larga herencia de filósofos que, no por no haberse declarado como él, trabajaban menos, filosóficamente, en el hombre, aunque fuese de una manera menos abierta. Lejos de mí la idea de denigrar esta gran tradición humanista cuyo mérito histórico es el de haber luchado contra la feudalidad. contra la Iglesia y sus ideólogos y haber dado al hombre unos títulos y una dignidad. Pero también lejos de nosotros, pienso, la idea de cuestionar que esta ideología humanista que ha producido grandes obras y grandes pensadores, sea separable de la burguesía en ascenso cuyas aspiraciones expresaba, traduciendo y trasponiendo las exigencias de una economía mercantil y capitalista sancionada por un nuevo derecho, el antiguo derecho romano corregido como derecho mercantil burgués. El hombre sujeto libre, el hombre libre sujeto de sus actos y de sus pensamientos, es, primero, el hombre libre de poseer, de vender y de comprar, el sujeto de derecho.

Salgo al paso de ello y pretendo que, salvo ciertas excepciones intempestivas, la gran tradición de la filosofía clásica ha retomado en las categorías de sus sistemas tanto el derecho del hombre de conocer, del que ella hizo el sujeto de sus teorías del conocimiento, desde el sujeto al sujeto empirista y al sujeto trascendental: como el derecho del hombre a actuar del que hizo el sujeto económico, moral y político. Creo, lo que no puedo evidentemente demostrar aquí, tener el derecho de sostenerse que bajo las formas de los diferentes sujetos en los que se distribuye y disimula a la vez, la categoría de hombre, de esencia humana o de especie humana, juega un papel teórico esencial en las filosofías clásicas premarxistas. Y cuando hablo del papel teórico jugado por una categoría entiendo que ella forma cuerpo con las otras categorías, que no puede ser suprimida del conjunto sin alterar el funcionamiento del todo. Creo poder decir entonces que, salvo excepciones, la gran filosofía clásica representa bajo formas no declaradas abiertamente, la tradición de un humanismo teórico incuestionable. Y sí, a su manera, Feuerbarch, "habla demasiado claro"; si pone directamente la esencia humana en el centro de todo, es porque cree, por fin, escapar a la razón que hacía disimular a los filósofos clásicos el hombre que distribuían en varios sujetos. Esta división del hombre, digamos para simplificar en dos sujetos, el sujeto del conocimiento y el sujeto de la acción, que marca la filosofía clásica y le prohibe la declaración fantástica de Feuerbach. Feuerbach cree, por su parte, poder reducirla: sustituye la pluralidad de los sujetos, la pluralidad de los atributos en el sujeto humano, cree reglar otro problema políticamente importante, la distinción entre el individuo y la especie por la sexualidad que suprime el individuo puesto que hacen falta al menos dos, lo que es ya la especie. Quiero decir: en la manera en que él procede se ve lo que estaba en cuestión antes de Feuerbach. Era va el hombre pero dividido entre varios sujetos y dividido entre el individuo y la especie.

Se deduce que el anti-humanismo teórico de Marx va mucho más lejos que un arreglo de cuentas con Feuerbach: pone en cuestión conjuntamente las filosofías de la sociedad y de la historia existentes y la tradición filosófica clásica y, entonces, a través de ellas toda la ideología burguesa.

Diría entonces que el anti-humanismo teórico de Marx es, primero, un anti-humanismo filosófico. Si lo que acabo de decir tiene alguna verosimilitud basta aproximarlo con lo que adelanté hace un momento sobre las afinidades de Marx con Spinoza y Hegel contra las filosofías del Origen y del Sujeto para que la conclusión se imponga.

Y, de hecho, si se examinan los textos que se pueden tener como probatorios de la filosofía marxista no se ve que se encuentre en ellos la categoría de hombre o cualquiera de sus disfraces pasados o posibles. Las tesis materialistas y dialécticas que constituyen, en el hueco de la mano, el todo de la filosofía marxista, pueden dar lugar a toda clase de comentarios. No veo que puedan prestarse a la menor interpretación humanista: muy por el contrario, están hechas para impedirla, como una variedad de idealismo entre otras, y para invitar a pensar de una manera muy distinta.

Pero no hemos terminado con esto, sin embargo, pues resta entenderse sobre el anti-humanismo teórico del materialismo histórico, es decir sobre la eliminación del concepto de hombre como concepto central por la teoría marxista de las formaciones sociales y de la historia.

¿Es necesario previamente descartar dos objeciones? Sin duda, puesto que ellas renacen sin cesar. La primera extrae la conclusión de que una teoría marxista así concebida conduce a despreciar los hombres y a paralizar su lucha revolucionaria. Pero El Capital está lleno del sufrimiento de los explotados, desde los horrores de la acumulación primitiva hasta el capitalismo triunfante y está escrito para su libera-

ción de la servidumbre de clase. Lo que no sólo no impide a Marx sino que lo *obliga* en el mismo *Capital* que analiza los mecanismos de su explotación, a hacer abstracción de los individuos concretos y tratarlos teóricamente como simple: "soportes" de relaciones.

La segunda objeción opone al antihumanismo teórico de Marx la existencia de las ideologías humanistas que, si en regla general sirven a la ideología burguesa, pueden también, en ciertas circunstancias y en ciertas capas sociales, e incluso bajo una forma religiosa expresar la revuelta de las masas contra la explotación y la opresión. Pero esto no constituye una dificultad desde que se sabe que el marxismo reconoce la existencia de las ideologías y las aprecia según el papel que juegan en la lucha de clases.

Lo que está en cuestión es una cosa muy distinta: la pretensión teórica de una concepción humanista de explicar la sociedad y la historia, partiendo de la esencia humana, del sujeto humano libre, sujeto de las necesidades, del trabajo, del deseo, sujeto de la acción moral y política. Yo mantengo que Marx sólo pudo fundar la ciencia de la historia y escribir El Capital a condición de romper con la pretensión teórica de todo humanismo de este género.

Contra toda la ideología burguesa, penetrada de humanismo, Marx declara: "Una sociedad no está compuesta de individuos" (Grundrisse), "Mi método analítico no parte del hombre sino del período económico dado" (Notas sobre Wagner) y contra los socialistas humanistas y marxistas que habían proclamado en el Programa de Gotha que "el trabajo es la fuente de todo valor y de toda riqueza" él afirma "los burgueses tienen excelentes razones para atribuir al trabajo este todopoderío de creación" ¿Puede concebirse una ruptura más neta?

Pueden leerse sus efectos en *El Capital*. Marx muestra que lo que determina en última instancia una formación social y lo que da su conocimiento, no es el fantasma de una esen-

cia o naturaleza humana, no es el hombre, no son incluso "los hombres", sino una relación, la relación de producción, que hace una unidad con la Base, la infraestructura. Y, contra todo idealismo humanista, Marx muestra que esta relación no es una relación entre los hombres, una relación entre personas, ni intersubjetiva, ni sociológica, ni antropológica, sino una doble relación: una relación entre grupos de hombres que concierne a la relación entre esos grupos de hombres y cosas, los medios de producción.

Es una de las más grandes mistificaciones teóricas que existan al pensar que las relaciones sociales son reductibles a relaciones entre hombres o incluso de grupos de hombres pues es suponer que las relaciones sociales son relaciones que sólo ponen en cuestión hombres cuando ponen en cuestión también cosas, los medios de producción, extraídos de la naturaleza material. La relación de producción es dice Marx, una relación de distribución, distribuye los hombres en clases al mismo tiempo que atribuye los medios de producción a una clase. Las clases nacen del antagonismo de esta distribución que es al mismo tiempo una atribución. Naturalmente los individuos humanos son participantes (por lo tanto activos) en esta relación, pero en primer lugar en tanto que están allí prisioneros. No es porque son participantes allí que están allí prisioneros; es porque están prisioneros allí que son participantes. Es muy importante ver por qué Marx considera entonces los hombres únicamente como "soportes" de una relación o "portadores" de una función en el proceso de producción. No es en absoluto porque reduce a los hombres en su vida concreta a simples portadores de funciones: los considera entonces como tales, porque la relación de producción capitalista los reduce a esta simple función en la infraestructura, en la producción, es decir en la explotación.

Efectivamente, el hombre de la producción considerado como agente de la producción, sólo es eso para el modo de

producción capitalista, determinado como simple "soporte" de relación, simple "portador de funciones", completamente anónimo, intercambiable, puesto que puede ser arrojado a la calle si es obrero, hacer fortuna o quebrar si es capitalista. En todos los casos, está sometido a la ley de una relación de producción que es una relación de explotación, por lo tanto relación antagonista de clase, está sometido a la ley de esa relación y de sus efectos. Si no se somete a una "Epoje" teórica las determinaciones individuales concretas de los proletarios y de los capitalistas, su libertad a su personalidad, no se comprende nada de la terrible "Epoje" práctica a la cual la relación capitalista somete a los individuos a los que no trata sino como portadores de funciones económicas y nada más.

Pero tratar los individuos como simples portadores de funciones económicas no es algo sin consecuencia sobre los individuos ¡Pues no es el teórico Marx quien los trata así,

es la relación de producción capitalista!

Tratar los individuos como portadores de funciones intercambiables es, en la explotación capitalista, que es la lucha de clases capitalista fundamental, determinarlos, marcarlos de una manera irremediable en su carne y en su vida, es reducirlos a ser solamente apéndices de la máquina, echar sus mujeres y sus niños en el infierno de la fábrica, alargar su jornada de trabajo al máximo y darles justo con qué reproducirse, es también constituir el gigantesco ejército de reserva de donde sacar otros portadores anónimos para hacer presión sobre los portadores en función, que tienen la oportunidad de tener trabajo.

Pero es, al mismo tiempo, crear también las condiciones de una organización de la lucha de clase obrera. Pues es el desarrollo de la lucha de clase capitalista, es decir de la explotación capitalista, la que crea, ella misma, esas condiciones.

¿Cuántas veces insistió Marx en el hecho de que era la

organización capitalista de la producción, es decir de la explotación, la que educaba por la coerción, opresión, coacción a la clase obrera en la lucha de clases, no sólo al concentrar masas de obreros en el lugar de trabajo, no solamente juntándolos sino también y sobre todo al imponerles una terrible disciplina de trabajo y de vida común, que los obreros van a sufrir para convertirla en acciones comunes contra sus amos?

Pero para esto es necesario que sean al mismo tiempo participantes y prisioneros en otras relaciones.

Pues la formación social capitalista no se reduce a solamente la relación de producción capitalista y por lo tanto a su infraestructura. La explotación de clase no puede durar, es decir reproducir sus condiciones sin el auxilio de la superestructura, sin las relaciones jurídico-políticas y las relaciones ideológicas que son determinadas en última instancia por la relación de producción.

Marx no entró en este análisis, salvo con algunas breves indicaciones. Pero todo lo que dijo nos pone en el camino de concebir que esas relaciones tratan, ellas también, a los individuos humanos concretos como "portadores" de relaciones, "soportes" de funciones, donde los hombres no son participantes sino porque están aprisionados allí. Así las relaciones jurídicas hacen abstracción del hombre concreto para tratarlo como simple "portador de relación" jurídica como simple sujeto de derecho, capaz de propiedad, incluso si sólo posee la de su fuerza de trabajo desnuda. Así las relaciones políticas hacen abstracción del hombre viviente, para tratarlo como simplemente "soporte" de relación política, como libre ciudadano, incluso si su voto refuerza su servidumbre.

Así las relaciones ideológicas hacen abstracción del hombre viviente para tratarlo como un simple sujeto sometido o rebelde a las ideas dominantes. Mas todas esas relaciones, cada una de las cuales hace del hombre concreto su soporte, no por ello determinan y marcan menos, tanto como la relación de producción a los hombres en su carne y su vida. Y como la relación de producción es una lucha de clases, es la lucha de clases la que determina en última instancia las relaciones de la superestructura, sus contradicciones y la sobredeterminación con las que marcan la infraestructura.

Y así como la lucha capitalista crea, en la producción, las condiciones de la lucha de clase obrera, así también se ve a las relaciones jurídicas, políticas e ideológicas contribuir a su organización y a su conciencia por su opresión misma. Pues la lucha de clases proletaria ha sido efectivamente educada en la política, en las relaciones burguesas y por la misma lucha de clases burguesa. Cualquiera sabe perfectamente que la burguesía no puede echar abajo el antiguo régimen, su relación de producción y su estado, sin comprometer en su lucha a las masas populares; cualquiera sabe perfectamente que la burguesía sólo pudo lograr la victoria sobre la gran propiedad inmueble enrolando a los proletarios en su batalla política, sin descartar el masacrarlos después.

Con su derecho y su ideología, así como con su metralla y sus prisiones, la clase burguesa los educó así en la lucha de clases política e ideológica, incluso forzándolos a comprender que la lucha de clase proletaria no tenía nada que ver con la lucha de clase burguesa y a sacudir el yugo de su ideología.

Es allí donde la última instancia, y el juego contradictorio que ella realiza en "el edificio" interviene para dar cuenta de la dialéctica de esos fenómenos paradojales que Marx piensa, no con la ayuda del irrisorio concepto del hombre sino en conceptos muy diferentes: relación de producción, lucha de clases, relaciones jurídicas, políticas, ideológicas.

Teóricamente el juego de la última instancia permite dar cuenta de la diferencia y de la desigualdad de las formas de la lucha de clases, desde la lucha económica hasta la lucha política e ideológica, y entonces del juego existente entre esas luchas, y de las contradicciones que existen en esta lucha.

El anti-humanismo teórico de Marx en el materialismo histórico es entonces el rechazo de fundar en el concepto de hombre con pretensión teórica, es decir como sujeto originario de sus necesidades (homo aconomicus), de sus pensamientos (homo rationalis) de sus actos y de sus luchas (homo moralis, juridicus et politicus) la explicación de las formaciones sociales y de su historia. Pues cuando se parte del hombre, no se puede evitar la tentación idealista del tedopoderío de la libertad o del trabajo creador, es decir no se hace otra cosa que sufrir, con toda "libertad", el todopoderío de la ideología burguesa dominante que tiene por función enmascarar e imponer, bajo las formas ilusorias del libre poderío del hombre, otro poderíos, muy diferentemente real y poderoso, el del capitalismo. Si Marx no parte del hombre, si rehusa engendrar teóricamente la sociedad y la historia a partir del concepto de hombre, es para romper con esta mistificación que no expresa sino una relación de fuerzas ideológicas, fundada en la relación de producción capitalista. Marx parte entonces de la causa estructural que produce este efecto ideológico brgués que mantiene la ilusión de que se debería partir del hombre: Marx parte de la formación económica dada, en la ocasión, en El Capital, de la relación de producción capitalista y de las relaciones que determina en última instancia en la superestructura. Y muestra, en cada ocasión, que esas relaciones determinan y marcan a los hombres y cómo los marcan en su vida concreta y cómo a través del sistema de la lucha de clases los hombres concretos son determinados por el sistema de esas relaciones. En la Introducción de 1857 Marx decía: lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones de las relaciones en las cuales están prisioneros y participantes. Si Marx no parte entonces del hombre que es una idea vacía, es decir sobrecargada de ideología burguesa es para llegar a los hombres concretos, si pasa por el rodeo de esas relaciones cuyos "portadores" son los hombres concretos es para llegar al concimiento de las leyes que ordenan su vida y su lucha concretas.

Se habrá notado que en ningún momento este rodeo por las relaciones ha alejado a Marx de los hombres concretos, pues en cada momento del proceso de conocimiento, es decir, de su análisis, Marx muestra cómo cada relación, desde la relación de producción capitalista, determinante en última instancia, hasta las relaciones jurídico-políticas e ideológicas, marca a los hombres en su vida concreta, ordenada por las formas y los efectos de la lucha de clases.

Cada abstracción de Marx corresponde a la "abstracción" que impone a los hombres esas relaciones, y esta "abstracción" terriblemente concreta, es lo que hace de los hombres, obreros explotados o capitalistas explotadores.

Se habrá notado también que el término final de este proceso de pensamiento, el "concreto-de-prensamiento" al que conduce es ésta síntesis de múltiples determinaciones y que define el concreto real.

Marx se colocaba así en posiciones de clase y tenía en vista los fenómenos de masa de la lucha de clases. Quería dar a la clase obrera la inteligencia de los mecanismos de la sociedad capitalista y descubrirle las relaciones y las leyes bajo las cuales vivía para reforzar y orientar su lucha. No tenía otro objeto que la lucha de clases para ayudar a la clase obrera a hacer la revolución y suprimir luego, al término del comunismo, la lucha de clases y las clases.

Todo lo que se ha podido objetar de poco serio a este antihumanismo teórico de Marx, se apoya, lo reconozco honestamente, en textos que retoman, en *El Capital*, el tema de la alienación. Digo a propósito el tema porque no creo que los pasajes en que ese tema es retomado tengan un alcance teórico. Sugiero con ello que la alienación no figura

allí como un concreto verdaderamente pensado, sino como el sustituto de realidades que no están aún suficientemente elaboradas para que Marx pueda recurrir a ellas: en el horizonte de las formas de organización y de lucha de la clase obrera. El tema de la alienación en El Capital ocuparía así el lugar de un concepto o más bien de conceptos que no están formados todavía porque las condiciones históricas objetivas no han producido aún su objeto. Si esta hipótesis es fundada se podría comprender que la Comuna, al responder a la esfera de Marx, haya vuelto superfluo este tema así como lo volvió superfluo toda la práctica política de Lenin. De hecho después de la Comuna en Marx así como en la obra inmensa de Lenin ya no es cuestión más de la alienación.

Ahora bien es éste un problema que no compromete solamente a la teoría marxista sino a las formas históricas de su fusión con el movimiento obrero. Este problema está hoy abiertamente planteado: será necesario efectivamente examinarlo.

(Versión castellana de Marcelo Pasternac)



NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS

SIN NOMBRE

Desde San Juan de Puerto Rico nos envían los números 1 y 2 de la revista literaria Sin Nombre, correspondientes a los dos últimos trimestres de 1976. En el número 1 se publican entre otros textos, tres poemas de Jorge Guillén, un ensayo de Ricardo Gullon sobre el mismo poeta titulado "Espacios en la poesía de Jorge Guillén" y un trabajo sobre el crítico Lionel Trilling (fallecido en 1975), debido a la pluma de Steve Marcus.

El número 2, volumen extraordinario, está dedicado por completo a los trabajos que fueron premiados en los certámenes convocados por la revista, en 1975, en los géneros de poesía, cuento, ensa yo así como de pintura y música. La presentación de la Revista incluye dos intervenciones que definen de manera nítida la línea política de la Revista como una empresa dedicada a la defensa del patrimonio cultural de esa nación latinoamericana frente a la ofensiva imperialista.

Nilita Vientós Gastón, incansable animadora desde hace treinta años y Directora de la revista dice en ese sentido: "Las revistas literarias son poderosos instrumentos de cultura, vías para el saber y el conocer, órganos de expresión de lo nuevo y también guardadoras de la tradición. En el caso de Puerto Rico adquieren una dimensión mayor. Son armas para la defensa de lo propio, voces que proclaman nuestro peculiar modo de ser, medios para revelar que somos una nación (...) En una colonia, el gobierno no representa nunca a los gobernados. No pueden representar a un pueblo los que lo niegan como nación".

Por su parte, José Luis González, escritor residente en México, a su vez expresó, "La identidad nacional de un pueblo no tiene mejor ni más exacta expresión que su producción cultural. (...) "La cultura nacional portorriqueña ha superado ya la etapa de la resistencia para entrar de lleno a la etapa de la afirmación.

Como se desprende de lo anterior, la revista Sin Nombre ha jugado un papel muy importante en el frente literario artístico en la lucha por la afirmación de una cultura nacional progresista.

COMUNIDAD

La revista Comunidad que edita la Universidad Iberoamericana recoge en su número 58 correspondiente al mes de noviembre de 1976, interesantes artículos entre los que sobresalen "Mao Tse Tung y la Revolución China" de Felipe Pardinas y "En América Latina el teatro le ha sido expropiado al pueblo" de Francisco Garzón Céspedes. Asimismo, como parte de una serie de homenajes que se le han estado haciendo al recientemente fallecido escritor José Revueltas, se le dedican poemas de Efraín Huerta e Ignacio Rodríguez Zarate. En uno de los fragmentos de su poema "Revueltas: sus mitologías", Huerta escribe:

Entonces, vestido, apenas sin los zapatos, como a un mar luminoso, se arroja de cabeza a la piscina, y desde muy adentro empiezo a gritar que lo salven, y su hijo Román abandona el violín y mira, mira hacia lo profundo; el otro poeta no sabe qué hacer, como todos los poetas salvados.

CUADERNOS DE COMUNICACION

Con un Consejo Editorial entre los que figuran José Luis L. Aranguren, Gillo Dorfles, Abraham Moles, Henrique González Casanova, Agustín Yáñez y otros destacados escritores, la revista *Cuadernos de Comunicación* recoge en su número de diciembre de 76, ensayos

como "Una teoría sobre la opinión pública: la espiral del silencio" de Elizabeth Noelle Neuman; "El libro: un medio antiquísimo y novísimo"; de Isaac Asimov y "Clásicos de la comunicación: la cultura, mercancía de consumo" de Henri Lefebyre.

LA PALABRA Y EL HOMBRE

En el número 18, Nueva Epoca, correspondiente a los meses de abril, mayo y junio de 1976, la revista "La Palabra y el Hombre", de la Universidad Veracruzana, publica entre otros, materiales de José Revueltas, una entrevista exclusiva a Jorge Luis Borges hecha por Miguel Espejo y Carlos Dámaso Martínez; un ensayo de Ramón Lagos sobre "Preguntas a la hora del té de Nicanor Parra"; un ensayo de Juan Armando Epple titulado "The Buenos Aires Affair y la estructura de la novela policíaca".

ANUARIO DE HISTORIA

La Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM reanuda la publicación de su Anuario de Historia bajo la responsabilidad del Centro le Investigaciones Históricas, cuyo Director es el Mtro. Alfonso García Ruiz y cuyo Consejo interno está formado por el Dr. Juan A. Ortega y Medina, Dr. Ernesto Lemoine V. y Mtro. Eduardo Blanquel. El anuario lo conforman diversas secciones dedicadas a la Historia universal, en la que Pedro Bosch-Gimpera publica "La historicidad de la guerra de Troya y el problema de su cronología" entre otras; o la Historia de México, en la que Lothar Knaut publica "El problema del origen azteca".

LIBROS

La colección "Teoría y Praxis" de la Editorial Grijalbo, dirigida por el Dr. Adolfo Sánchez Vázquez publica su volumen número 26 titulado "Lenin, la revolución y América Latina", un estudio del líder

político uruguayo Rodney Arismendi quien con todo rigor estudia la teoría leninista de la revolución y la confronta con la situación actual de Latinoamérica.

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, publica en una edición especial, la polémica entre el Dr. Eli de Gortari y el Dr. Mario Bunge, sobre la forma de estructuración de la maestría en metodología de la ciencia que organizó el primero, tanto en la Universidad Autónoma de Nuevo León como en esta Universidad La polémica es importante tanto en el sentido teórico como en el práctico. A reserva de que en esta Revista se plantee con la amplitud y profundidad que se merece una exposición crítica más detenida, podríamos decir que en la actualidad se han abierto una serie de problemas, de cuya respuesta va a depender la forma de organización de maestrías en metodología de las ciencias. Algunos de estos problemas son los siguientes: ¿ existe un método general para toda la ciencia (sea natural o social) o sólo existen métodos específicos para cada rama o inclusive para cada sector de ella? ¿La dialéctica marxista es una concepción general de la realidad y no un método científico? ¿Cuál es la validez del método dialéctico para las ciencias naturales de acuerdo con el desarrollo de la investigación en esos campos? ¿puede separarse el aspecto formal del método respecto de su contenido o aplicación? ¿el método dialéctico marxista es sólo un método de las ciencias sociales? ¿cuál es la relación entre ciencia y filosofía en la teoría marxista?

Estas y otras preguntas más deben ser abordadas en forma urgente si el marxismo no quiere quedarse reducido a una teoría obsoleta y estéril frente al desarrollo de la ciencia. Por lo pronto, la maestría en metodología de la ciencia en esta Escuela se encuentra en un franco proceso de reorganización.

El Dr. J. R. Núñez Tenorio, nos envía su último libro titulado "Venezuela y la revolución socialista". En este volumen se recogen textos políticos escritos desde 1966 a 1973. Los textos responden a exigencias de diversos tipos: conferencias, artículos, ensayos sobre

"El carácter de la revolución venezolana", "El marxismo y la revolución venezolana", "Sobre las vanguardias y la revolución socialista". El libro ha sido editado por la editorial de la Universidad Central de Venezuela.

"LE FRANÇAIS MODERNE"

De Ediciones D'Artrey, París, han llegado a nuestra redacción los números 1, 2, 3 y 4 de la revista trimestral "El francés moderno", que totalizan sus apariciones durante el año 1976. Esta publicación (subtitulada "Revista de lingüística francesa") está dedicada al estudio de los aspectos problemáticos de la lengua francesa, sobre todo al problema de la ortografía. A pesar de tal especificidad, si juzgamos por su Presentación, el enfoque de los temas tratados promete un interés que rebasa los límites de esa lengua. En dicha Presentación—que abre el primer número y firma J. M. Klinkenberg— leemos: "La ortografía ya no es, hoy, sólo la preocupación de pedagogos, de cronistas del lenguaje y de reformadores; es también una preocupación de lingüistas y sociólogos y no se han terminado de registrar las consecuencias de este choque de puntos de vista". Y más adelante: (en los estudios sobre ortografía) "la ideología deja su lugar a la ciencia".

Los encargados de cumplir esa promesa son, para estos cuatro números, Porquet, Saint-Gerand Parzysz, Attal, Gondret, Fonagy, Wilmet, Lorian, Pollak, Adac, Leruse y Solomon, entre otros.

La revista está dirigida por G. Antoine y P. Imbs y se publica con el apoyo del Centro Nacional de la Investigación Científica Cada número tiene una extensión aproximada a las 90 páginas.

NUEVA COLECCIÓN DE LA ESCUELA DE FILOSOFIA Y LETRAS

La Escuela de Filosofía y Letras de esta Universidad, bajo la Coordinación general del Lic. Alfonso Velez Pliego ha iniciado la publicación de una nueva colección de libros digna de los me-

jores augurios por su atinada selección de los títulos, su bien cuidada impresión y su flexible línea editorial. Hasta ahora han sido editados cinco números:

- 1. Gilberto Argüello, En torno al poder y a la ideología dominantes en México.
- 2. José Steinsleger, Imperialismo y sindicatos en América Latina.
- 3. Enrique Guinsberg, Sociedad, Salud y enfermedad mental.
- Antonio Carlo, La concepción del partido revolucionario en Lenin.
- 5. Hans Magnus Enzensberger, Contribución a la crítica de la ecología política.

LA DECLARACION DE PARIS

(un cambio trascendental en la óptica del americanismo)

por Florencia Sánchez Cámara

Los pronunciamientos oficiales sobre política internacional son el pan nuestro de cada día. Parece como si callara la voz de los pueblos y sólo se escuchara la voz de los Estados "Soberanos". No resulta frecuente que los acuerdos, reuniones y congresos de especialistas rebasen el nivel técnico y se atrevan a internarse en el campo de las cuestiones que corresponden a la estructura misma de la macrosociedad en que vivimos. Prevalece, por el contrario, la postura cientificista que so capa de refinar o superar los niveles formales de la investigación computa todo menos los contenidos políticos —incluso en las ciencias sociales— que son definitorios en las estructuras socioeconómicas de nuestro tiempo.

El Congreso Internacional de americanistas, es la institución colegiada con mayor antigüedad y continuidad en el estudio de la problemática y las culturas del continente americano y su labor transcurre dentro de la más añeja y austera tradición académica. Emerge en Nancy, Francia, en 1875, siendo su Primer presidente el Barón Gurrier de Dumast y su Secretario general Alfred Rambaud. Desde entonces sesiona sin interrupción excepción hecha de los períodos afectados por las guerras (las dos mundiales). El Congreso tiene por sedes alternativas países de Europa y América. Lo componen los especialistas más destacados del mundo entero en las culturas americanas y su problemática científica abarca a todas las instituciones culturales de relieve en ambos continentes.

Una nueva corriente de pensamiento se manifestó e impuso en la reciente reunión de París. Dicha corriente se origina (académicamente) en torno a los problemas bicultural-bilingües y su correlación con los contextos y problemas sociales durante el IX Congreso Internacional de Ciencias, Antropológicas, Etnológicas y Sociales (ICAES) celebrado en Chicago en 1973 bajo la coordinación de los profesores Florencio Sánchez Cámara y Phil Ayala, donde se concretaron la experiencia de programas de campo latinoamericanos y chicanos en la famosa Declaración de Chicago cuyo efecto inmediato fue, entre otras cosas, la Constitución de la Asociación de Antropólogos del Tercer Mundo.

En el penúltimo Congreso de americanistas, celebrado en México en 1974, se dejó sentir esta nueva tendencia social con la Declaración de Chapultepec aplaudida en la sesión-Clausura del Congreso.

Esa declaración destaca en esencia el compromiso del científico social con las causas sociales, populares y democráticas.

Bajo la presidencia de Claude Lévy-Strauss y con el patrocinio del Presidente de Francia Valerie Giscard D'Estaing, se llevó a cabo la histórica celebración del Congreso del Centenario en las más sobrias aulas de la Facultad de Derecho de la Sorbona.

La Declaración de París que fue comentada por el Presidente del Congreso Claude Lévy-Strauss como un viraje histórico digno de su centenario, constituye más que eso: el reconocimiento — junto con la declaración de Chicago— a nivel mundial de la ciencia comprometida con la causa de los pueblos desfavorecidos, la vigencia del carácter polémico y crítico de la propia ciencia actual y una nueva instancia ante las Naciones Unidas sobre la lucha actual en pro de los Derechos del Hombre, la Carta de derechos y deberes económicos de los Estados y de la Carta de derechos de los pueblos.

DECLARACION DE PARIS

A iniciativa del Simposio "Estructuras de Poder en América Latina", el XLII Congreso Internacional de Americanistas (Congreso del Centenario), celebrado en París del 2 al 9 de septiembre de 1976.

CONSIDERANDO:

- 1. El esquema de opresión —en las condiciones actuales de América Latina— en la etapa más crítica del capitalismo dependiente en que las clases dirigentes apelan a la supresión de todos los derechos y libertades para asegurar su dominio en perjuicio de nuestros pueblos.
 - 2. La escalada neo-fascista en varios países latinoamericanos.
- 3. La amenaza de su expansión hacia el resto de los países del continente.
- 4. La estrategia global del imperialismo y el fracaso de su política de dominación en otros puntos del mundo, que lo impulsan a promover la instauración de regímenes opresivos sin precedentes en América Latina.
- 5. Que las empresas transnacionales, apoyadas en los sectores de ultraderecha y en los mandos militares proimperialistas que traicionan a sus pueblos y actúan de facto como ejércitos de ocupación agudizan el saqueo de nuestros bienes y recursos.
- 6. Que la instauración del neo-fascismo es la respuesta del imperialismo a la emergencia del proceso revolucionario en el continente-
- 7. El peligro que todo esto significa para las ciencias antropológicas y sociales en vista de que la ciencia y la tecnología son utilizadas, a menudo, como instrumentos de opresión y exterminio.

RESUELVE:

i) Tomar conciencia de los problemas estructurales y comprometerse con la realidad concreta para transformarla en beneficio de las masas oprimidas.

- ii) Constituir un Comité Permanente de profesionales de las ciencias sociales para investigar, analizar y denunciar los hechos violatorios de los derechos humanos y fortalecer la solidaridad con la lucha de los pueblos latinoamericanos.
- iii) Que dicho Comité se encargue de publicar y difundir nuestra realidad política, económica y social.
- iv) Que solicite a la UNESCO la inclusión en la agenda de las próximas Conferencias generales de los siguientes temas:
 - a) la consideración de esta declaración;
 - b) la investigación del etnocidio de poblaciones indígenas y el genocidio de grupos sociales.
 - c) el cuidado en la aplicación de métodos de control de natalidad;
 - d) la degradación del medio ambiente por el traslado de industrias contaminantes a nuestros países.
- v) Solicitar a la organización de las Naciones Unidas su intervención para la aplicación efectiva de los Derechos y Principios expresos en su Carta Constitutiva, así como los contenidos en la Carta de Derechos y Deberes de los Estados.

(Texto de la Declaración de París, del Congreso Internacional de Americanistas, efectuado en París del 2 al 9 de septiembre de 1976).

El Doctor Lévy-Strauss al comentarlo en la ceremonia de clausura del Congreso calificó al contenido de este documento como "Un cambio histórico en el Congreso de Americanistas".

CRISIS Y VIGENCIA DE LA INSTRUCCION CLASICA

Por Angelo Altieri M.

La instrucción clásica se encuentra desacreditada en la actualidad, incluso en países de arraigada tradición humanística. Por el amor que tenemos a nuestra profesión, no podemos menos que deplorar el hecho, que, a nuestro juicio, influye negativamente en la formación de la juventud estudiosa.

Si el Renacimiento, "la última época grande" (como dijera Nietzsche), pudo reanudar el luminoso camino del Mundo Antiguo, se debió precisamente al reconocimiento del valor "humano" de las letras clásicas. Desde los tiempos de Cicerón y de Varrón la palabra "humanitas" era la equivalente de la griega "paideya": educación del hombre como tal, mediante los estudios literarios, que ennoblecen y afinan el ánimo. Sin embargo, estas disciplinas que forman al hombre, y que todavía hoy en día se llaman "disciplinas humanísticas", no eran fines en sí mismas, no se agotaban en el íntimo goce del estudioso, sino que constituían "un medio para la formación de una conciencia auténticamente humana, abierta a todos los rumbos, a través del conocimiento histórico-crítico de la tradición cultural" (Garin: "La educación humanística en Italia", Einaudi, 1963, pág. 7). Para los humanistas eran inseparables la sabiduría y la elocuencia, "Nada hay que gobierne al mundo (escribía Silvio Piccolomini, quien luego fue papa con el nombre de Pío II) tanto como la elocuencia". La elocuencia, esto es, los estudios literarios, que culminaban en el arte de componer en griego y en latín, eran considerados como el fundamento de la educación intelectual. El más amplio y profundo conocimiento que se tuvo de la antigüedad sirvió para unir el intento estético y el intento moral, a saber, los "studia litterarum" y los "humanitatis studia", en la educación del hombre y en el desarrollo de su personalidad.

Las lenguas antiguas, según los humanistas, proporcionan la clave para penetrar en un mundo deslumbrante por su belleza: el mundo del arte clásico, que educa el gusto y, a través del gusto y de la recreación de la belleza, forma el carácter y enriquece la personalidad del estudioso con energías sanas y espontáneas. Además, la posesión de las lenguas antiguas es condición del bien pensar, cualquiera que sea el contenido del pensamiento, por cuanto su organización lógica, sutil y firmemente articulada, obliga, por así decirlo, al pensamiento a ser claro y ordenado; indirectamente, el aprendizaje del griego y del latín es medio para usar con habilidad y eficacia la propia lengua materna.

Pero, sobre todo, el estudio de las letras respondía, en el sentir de los humanistas, a la función de preparar a los jóvenes para la vida en la sociedad de su tiempo. Se tenía por cierto que, una vez constituida la personalidad a través de los estudios literarios, una vez adquirida una conciencia de los valores humanos, el individuo pudiera lanzarse a la vida social y ocupar dignamente un puesto en ella, independientemente del fin específico de su actividad profesional (el humanismo no tiene finalidades profesionales ni técnicas), por ser dueño de sí mismo y moralmente responsable.

A este punto cabe preguntarse si el estudio de las lenguas clásicas es igualmente eficaz y oportuno en nuestros tiempos, en que dominan, preponderantes, la ciencia y la técnica. Sostenerlo a toda costa ¿no es extemporáneo? ¿Acaso no son las lenguas y las literaturas modernas las herederas legítimas de las antiguas y, por tanto, sus substitutas en la delicada como noble función de formar a la juventud estudiosa? Convenimos desde luego, en que el estudio de las letras modernas es altamente formativo, pero rechazamos que él pueda desplazar, o de cualquier modo reemplazar, el estudio de las letras clásicas. Las lenguas y las literaturas clásicas son fuente perenne de enseñanza y de vida, porque del contacto con el pensamiento humano antiguo, reviviendo en las obras maestras la vida de hombres que realizaron en grado eminente los valores del espíritu, se adquiere una conciencia más fuerte de aquellos mismos valores. Dueño de sí, en posesión de un riquísimo contenido de vida y de pensamiento, y

teniendo ante su mirada el luminoso ideal de "humanista" como modelo de la propia acción, el hombre nutrido en estudios clásicos mantiene vigilante el sentido de la autonomía de las fuerzas interiores frente a la amenaza y al asedio de factores exteriores. Ni hay que olvidar, por otra parte, que el estudio de las letras clásicas refina el gusto estético, robustece el carácter y disciplina la mente, al crear el hábito del pensar riguroso. Podría añadirse la ventaja específica, si bien secundaria, que el conocimiento de las lenguas griegas y latina tiene para un conocimiento más profundo y racional de las lenguas vivas que de aquéllas naturalmente derivan, y aún para la comprensión de la enorme terminología técnica y científica, urdida con elementos recabados de la inagotable reserva de la filología clásica.

Hasta aquí nuestra exposición parece ser una apología gratuita de la bondad de la instrucción clásica, justificable tan sólo por el entrañable amor que tenemos a nuestra profesión, pero desmentida por el descrédito en que ella se encuentra en la actualidad. Faltaríamos, por lo tanto, al más elemental sentido de honradez, si no intentásemos un breve análisis de los motivos que han llevado a la instrucción clásica a tal desestimación; análisis que pretende ser a la vez una sugerencia para el mejoramiento y la revalorización de la enseñanza de las letras antigues en las escuelas.

Es evidente que una disciplina con finalidades educativas, como es el caso de las letras antiguas, ocupa un lugar digno dentro de un sistema de estudios orgánico, en cuanto sirve efectivamente a crear en el estudioso una conciencia clara y profunda de los valores humanos. Sí, en cambio, se arrastra por las escuelas una enseñanza que adormezca las almas juveniles y apague en ellas todo deseo de aprender, todo interés vivo por el ajuar de conocimiento que se les imparten, no se derivará ventaja o beneficio alguno; antes bien, aburrimiento y animadversión. El interés de los jóvenes se incluirá, entonces, mejor hacia las matemáticas, las ciencias positivas, hacia las disciplinas cuya utilidad les parece más tangible y más inmediata.

El desinterés y la desestimación son síntomas manifiestos de crisis. Pero, ¿cómo es posible tal crisis? ¿Es cuestión de programas, o de métodos, o de carencias docentes? Es cuestión de programas, si se considera el afanoso cuidado con el cual los órganos competentes, en el temor de provocar ahito en la mente de los estudiantes, suelen dosificar la enseñanza hasta volverla, a veces, superficial: ¿qué humanismo es aquel que se ciñe al aspecto gramatical y lexicográfico de una lengua, descuidando su espíritu, esto es, no preocupándose por hallar el significado auténtico de belleza y de verdad que ella contiene?

Peor aún; los responsables de planear y programar la enseñanza humanista de las escuelas preparatorias de algunos países europeos, no sólo han reducido el curso de latín, sino que han llegado al extremo de suprimir el griego. Medida, a todas luces, desacertada, porque el latín, sin el griego, se entiende poco, como lengua y como literatura; mejor dicho, se entiende mal. Sin el griego, no se alcanza a comprender la diferencia en latín entre prosa y poesía, y entre prosa de uno y prosa de otro. Saber el latín sin saber el griego es como saber escribir sin saber leer. Sin el griego, pues, el latín no puede sostenerse; y pensar lo contrario implica, no sólo el sacrificio del primero, fundamento natural e histórico de toda la cultura clásica, sino también el derrumbe inevitable del segundo.

Se quiere reducir, pero no se intenta simplificar: el que la cultura sea más intensa y más simple es deseo común. Simplifiquemos, pues, si simplificar es necesario para la conservación y la difusión de la cultura clásica, y si simplificar equivale a mejorar. Ha de reducirse, para el efecto, el latín, o francamente suprimirse el griego? ¡Grave error es, en verdad, empezar precisamente por la lengua que suministra el lenguaje a todas las ciencias, y por la literatura que inspira y norma todas las artes y cuyo espíritu, a distancia de siglos, sigue animando e impulsando al pensamiento humano! ¿No sería preferible buscar otras soluciones? Ante todo, podría disminuirse el horario de lecciones, dejándose de enseñar lo que el alumno suele y puede aprender por sí solo. Hay profesores que pretenden decirlo todo en clase, cuando sería más oportuno dar simples advertencias generales y útiles indicaciones bibliográficas; de esta manera los jóvenes aprenderían y entenderían mejor, sin verse forzados nada más a escuchar dentro de un rígido sistema de horario, las más veces mal planeados. Nuestra opinión es que se substraiga todo el tiempo que se dedica a la lectura en clases de libros, o sumamente útiles y deleitables, o sumamente aburridos. Los primeros, ¡que se los gocen los jóvenes libremente en su casa, cuando la mente está más dispuesta para ello!; los segundos, ¡que se devuelvan a los ratones de biblioteca!

Por último, una reconvención penosa, pero indispensable, al gremio docente. ¿Cuántos profesores son dignos de su alta responsabilidad? ¿Conocen, efectivamente, el griego y el latín muchos maestros de humanidades? ¡Un latín y un griego a menudo torpes, falseados, faltos de alma interior, fundados en el aire, llenos de licencias y de extravagancias! ¿Puede fomentarse en los jóvenes el amor a las letras clásicas si quien las enseña no las conoce bien o las conoce poco?

Estas, en suscinta exposición, son, a nuestro juicio, las razones de la crisis en que se debate en la actualidad la instrucción clásica. Para concluir, deseamos insistir en que el remedio no está, como la mayor parte de la gente opina, en reducir materias, con el piadoso propósito de que la salud de los jóvenes no se quebrante por el excesivo esfuerzo. En cuanto a eso, hay que resignarse. El lector sabrá que la Musa amó, por encima de todos los hombres, al bardo Aedo, a quien privó de la vista, pero dio en compensación el don del agudo canto. Así ocurre, poco más o menos, a todos los hombres amados por la diosa de las ciencias y de las artes. no los cegará propiamente, pero los volverá, tarde o temprano, más o menos miopes. No se asusten, pues, los padres si el esfuerzo en los estudios hace mella en la salud de sus hijos: recuerden que la Musa no da dolor sin una adecuada compensación, a veces hasta superior a los méritos adquiridos.

EL CONGRESO DE FILOSOFIA Y LETRAS: INICIO DE UNA DISCUSION

Por Rafael Peña Aguirre

Como se anunciaba en el primer número de DIALECTICA, el Primer Congreso de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP tuvo lugar durante los días 20 al 25 de septiembre. Las siguientes líneas presentan un intento de balance acerca de ésta, por muchos sentidos importante, experiencia vivida en nuestra escuela. Creo que hoy estamos en condiciones de cumplir con esa tarea, la cual es indispensable para poder orientar las actuales discusiones en torno al difícil problema de precisar los objetivos que la comunidad de Filosofía y Letras debe plantearse.

El temario que figuraba en la convocatoria para dicho congreso (la cual también fue dada a conocer en DIALECTICA) merece por sí mismo un comentario. Se incluían en él cuatro grandes capítulos: I. Universidad y sociedad. II. Estructura académica, de gobierno y administración de las universidades mexicanas. III. La Escuela de Filosofía y Letras de la UAP, su evolución y perspectivas de transformación. IV. El movimiento universitario democrático. Se pretendía de esta manera que quedaran incorporados los más diversos problemas que se vinculan con la vida de los universitarios, lo cual, desde un punto de vista formal, era perfectamente legítimo; pero en la práctica suponía, para poderlos abordar con seriedad, una preparación sumamente cuidadosa, que comenzara por crear el ambiente y las condiciones favorables para despertar el interés de profesores y estudiantes en esa temática. Es evidente que esto último no se logró. Una explicación de ello tiene que ver con los diversos

factores que obstaculizaron una toma de conciencia suficiente acerca de la trascendencia del Congreso.

En efecto: 1976 fue un año muy conflictivo para nuestra universidad. A los problemas internos se sumaron las agresiones patrocinadas desde el exterior. Por otra parte, diversos núcleos de trabajadores de la región entraban en lucha contra sus respectivos patrones y las fuerzas democráticas y de izquierda veíanse comprometidas a brindarles su solidaridad. En este contexto se comprenderá fácilmente que dentro de la UAP se encontrara un clima de tensión permanente y la actividad académica se viera continuamente alterada. Todo lo cual se tradujo en que el Congreso pasara a un segundo plano. Habrá quienes se pregunten por qué en condiciones tan poco favorables no se decidió posponer su celebración. Lo cierto es que dicho Congreso ya había sido pospuesto un semestre y se consideró que una segunda suspensión acarrearía riesgos bastante graves. De ahí que, a pesar de que el tiempo para su preparación había sido mínimo, se mantuviera la determinación de celebrarlo durante la semana acordada.

Veamos ahora cómo funcionó el Congreso.

Habría que comenzar por señalar que no se presentaron ponencias para todos los incisos del temario, con lo cual se descartaba la posibilidad de que los delegados resolvieran o siquiera deliberaran en torno a una serie de renglones que se contemplaban en la convocatoria como, por ejemplo, el referente al movimiento estudiantil mexicano. Por otra parte, las pocas ponencias elaboradas sólo se dieron a conocer al conjunto de los delegados hasta el primer día del Congreso por lo que se llegó a él con un desconocimiento casi total de las posiciones que habrían de plantearse.

La inadecuada preparación a la que he aludido así como la poca atención que se le brindó trajeron como consecuencia el que la asistencia fuera bastante minoritaria, por momentos restringida a quienes habían sido designados como delegados. Por todo lo dicho hasta aquí, se advertirá que nuestro Congreso corría el riesgo de convertirse en un rotundo fracaso. Sin embargo, considero que no fue así. Lo cierto es que el interés por el Congreso se puso de manifiesto, aunque por un reducido sector de la Escuela, sólo hasta el Congreso mismo; pero finalmente fue éste hecho lo que lo puso a salvo del

naufragio. Y es necesario subrayar que, a pesar de que el número de ponencias fue escaso, apenas hubo tiempo para discutirlas todas, lo que también pone de relieve los excesos en los que se incurrió con la convocatoria.

El Congreso llegó a su fin adoptando las siguientes resoluciones:

- la. Se integrarán cuatro comisiones en las que estarán representados los cuatro colegios, para presentar, sobre la hase de los materiales expuestos y discutidos en sus sesiones, proposiciones resolutivas acerca de los puntos siguientes:
 - a) Universidad y sociedad.
 - b) Formas de gobierno para la Escuela.
 - c) Métodos de evaluación.
 - d) Servicio social.
- 2a. Dichas proposiciones serán dadas a conocer al conjunto de la escuela para que una Asamblea General se pronuncie sobre ellas.
- 3a. La Asamblea General queda convocada para el 15 de noviembre.

Nuevamente, causas externas —en este caso la huelga de un mes llevada a cabo por los sindicatos universitarios— impidieron el cumplimiento de esos acuerdos, los que hasta hoy siguen pendientes.

Este hecho viene a constituir una expresión más de las dificultades que afronta una escuela que pretende desarrollarse dentro de canales democráticos. Y en mucho es expresión también de las limitaciones del Congreso el cual, en lo fundamental, ha quedado inconcluso, y ha sido, el inicio de la discusión más que corolario y culminación de ella.

COLABORADORES

OSCAR DEL BARCO. Lic. en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Director de la colección "El Hombre y su mundo" de Ediciones Calden. Investigador de tiempo completo en el Departamento de Filosofía del ICUAP.

CARLOS PEREYRA. B. Lic. en filosofía por la Fac. de Filosofía y Letras de la UNAM. Maestro de tiempo completo de la misma. Secretario del Centro de Investigaciones de Filosofía e Historia Sociales de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

GABRIEL VARGAS LOZANO, Maestro en filosofía. Profesor de carrera de las Facultades de Filosofía y Letras de la UAP y UNAM. Miembro del Centro de Investigaciones de Filosofía e Historia Sociales de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

JUAN MORA RUBIO. Maestro en filosofía. Profesor de las Facultades de Filosofía y Letras de la UAP y UAM (Iztapalapa). En esta última es titular del Departamento de Filosofía y Coordinador de la Carrera de Humanidades.

FLORENCIO SANCHEZ CAMARA. Antropólogo, maestro en la Universidad Nacional Autónoma de México.

ANGELO ALTIERI MEGALE. Doctor en letras clásicas por la Universidad de Nápoles. Investigador de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP. Autor de Compendio de Historia de la filosofía. Ed. Cajica y Gramática Latina. Ed. UAP, entre otros liros y ensayos.

RAFAEL PEÑA AGUIRRE. Maestro de tiempo completo de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP. Ha sido profesor ayudante en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

PROXIMO NUMERO:

Revista dialéctica Núm. 4

(Octubre de 1977)

Textos sobre la dialéctica en Hegel, Marx, Althusser y Sartre.

Problemas de la investigación histórica del siglo XIX en Puebla.

Escritos de actualidad sobre Martin Heidegger.

Problemas de la estructura lógica de El Capital.

Notas, informaciones varias y reseña de libros.



Revista mensual del Excélsion

UNA NUEVA EPOCA A PARTIR DEL MES DE JUNIO

Con colaboradores prestigiados nacional e internacionalmente, integra las artes, el pensamiento y el análisis político y social, entendidos como una participación crítica en el quehacer de la cultura.

Suscribase enviando cheque o giro postal a:

Excélsior, Cía. Editorial, S. C. L. Reforma 18, México 1, D. F.

Atn. Oficina de suscripciones.

Un año: \$170.00. Precio del ejemplar: \$15.00.

En el extranjero: Un año \$20.00 Dis. EU. Ejemplar: \$2.00 Dis. EU.

CUADERNOS POLITICOS

Revista Trimestral de Ediciones Era Número II Enero-Marzo de 1977

Eric Hobshawn: La crisis del capitalismo: una perspectiva histórica / Carollee Bengelsdorf: Cuba, el poder popular: una gran escuela de gobierno / José Ayala: La devaluación: antecedentes económicos y políticos / Arturo Warman: La colectivización en el campo: una crítica / Ricardo Pozas Horcasitas: El movimiento médico en México 1964-1965 / Augusto Urteaga Castro: Los esclavos de lujo: trabajadores de confianza y conflicto sindical / Mariachiara Fugazza: Los dos Marx de Colletti / "Argentina país en guerra". Hablan los Montoneros.

\$ 30.00

ESTRATEGIA REVISTA DE ANALISIS POLÍTICO

- * Número 15.
- * Situación y Perspectivas de la Economía Mexicana.
- * Reforma Política y Lucha Revolucionaria.
- * Desnutrición: Enfermedad Endémica del Proletariado. María Guerra.
- * Los Años Veinte: Nacionalismo Burgués y Lucha de Clases. Jorge Carrión.
- * Génesis, Contradicciones y Consolidación de la CTM. Arturo Garmendia.
- * Uruguay: Encierro, Destierro, Entierro. Carlos Quijano.
- * Africa: Avance Incontenible del Socialismo. Rufino Perdomo.
- * El STUNAM y el Sindicalismo Universitario. Manuel Pérez Rocha.

10 historia y sociedad

Revista Latinoamericana de Pensamiento Marxista Fundada en 1965

Segunda Epoca

Este número contiene, entre otros, los siguientes artículos:

- * Sobre la articulación de los modos de producción. Raúl Olmedo.
- * Los campesinos en las relaciones de producción del capitalismo periférico. Veronika Bennholdt-Thomsen.
- * El estado mexicano: ¿Continuidad o cambio en las formas de dominación? Américo Saldívar V.
- * Un largo sexenio de lucha de clases: 1970-1976. Sergio de la Peña.
- * El estudio de la historia de los países latinoamericanos en la Unión Soviética. M. S. Alperovich

Revista Trimestral

Apartado postal 21-123. México 21, D. F. Av. Universidad 1861-701. México 20, D. F., Tel. 548-55-53

Precio del ejemplar: \$30.00

Suscripción anual:

Por correo ordinario, México	Dls. \$	100.00
Centroamérica, EE.UU. y Canadá	Dls.	13.00
Sudamérica	Dls.	15.00
Europa	Dls.	18.00



L A PALABRA Y EL HOMBRE

Revista de la Universidad Veracruzana Director: Mario Muñoz

Nueva Epoca

Núm. 19

SUMARIO

María Luisa Cresta de Leguizamón: En recuerdo de Rosario Castellanos.

Noé Jitrik: Elegía simple al esbozo de un amor que pudo ser más ancho y en cambio fue muy breve.

Roberto Masotta: Luchino Viscondi.

José de la Colina: Transparencia de Emilio Prados.

Octavio Armand: Cuatro textos.

Antonio Pagés Larraya: El Caudillo, extraña novela del padre de Jorge Luis Borges.

Renato Prada Oropeza: El mito tras la niebla.

Hernán Lavín Cerda: Poemas y Prosas.

Raúl Dorra: En torno a la poesía popular española.

Guillermo Landa: Q. R. K 2 (poema).

Guillermo Samperio: En el departamento del tiempo.

Jesús Morales Fernández: Prólogo y notas al "Vocabulario de Totonaco y Castellano de 1859".

Entre Libros

Carlos Meneses: Ciges Aparicio vuelve del olvido.

Guadalupe Escobar: Las raíces de la ira.

Colaboradores.

Correspondencia a:

Editorial de la Universidad Veracruzana, Apartado Postal 97, Xalapa, Ver., México.

10 historia y sociedad

Revista Latinoamericana de Pensamiento Marxista Fundada en 1965

Segunda Epoca

Este número contiene, entre otros, los siguientes artículos:

- * Sobre la articulación de los modos de producción. Raúl Olmedo
- * Los campesinos en las relaciones de producción del capitalismo periférico.

 Veronika Bennholdt-Thomsen.
- * El estado mexicano: ¿Continuidad o cambio en las formas de dominación? Américo Saldívar V.
- * Un largo sexenio de lucha de clases: 1970-1976. Sergio de la Peña.
- * El estudio de la historia de los países latinoamericanos en la Unión Soviética. M. S. Alperovich

Revista Trimestral

Apartado postal 21-123. México 21, D. F. Av. Universidad 1861-701. México 20, D. F., Tel. 548-55-53 Precio del ejemplar: \$30.00

Suscripción anual:

Por correo ordinario, México	Dls. \$	100.00
Centroamérica, EE.UU. y Canadá	Dls.	13.00
Sudamérica	Dls.	15.00
Europa	Dls.	18.00

CASA DE LAS AMERICAS

director: Roberto Fernández Retamar

3ra. y G. Vedado La Habana, Cuba.

TEXTO CRITICO

Revista del Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias de la Universidad Veracruzana Director: Jorge Ruffinelli

Sumario del No. 5 (Septiembre-Diciembre, 1976)

Roberto Fernández Retamar: Contra la leyenda negra. Seminario del CILL: La feria, de Arreola: México sagrado y profano. Lisa Block de Behar: La recurrencia anafórica de Juan Rulfo. José Miguel Oviedo: Terra Nostra, de Fuentes: Sinfonía del nuevo mundo. Margo Clantz: La onda diez años después: ¿epitafio o revalorización? Luis A. Díez: La ontrativa fantasmática de José Emilio Pacheco. Renato Prada: Melo: los remedios imposibles contra la realidad. Hugo J. Verani: Julieta Campos y la novela del lenguaje. Carlos R. Morán: José Agustín, la búsqueda del algo. Esther Seligson: José Trigo, una memoria que se inventa. Textos desconocidos: La novela mexicana, de Federico Gamboa. Presentación y estudio de José Emilio Pacheco.

Suscripción anual: \$70.00 M.N. (3 números) en México; US\$7.00 en el exterior. Suscripción por dos años: \$140.00 (6 números) en México;

US\$ 14.00 en el exterior.

Correspondencia a: Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias de la U. Veracruzana, Apartado 369, Xalapa, Ver., México.

COMUNIDAD PROVINCE DE LA CILLA DEL CILLA DEL CILLA DE LA CILLA DE

EDITORIAL

Necesidad de un mística del trabajo, José Sánchez González.

DIALOGO CON LOS LECTORES

RUMBOS DE PENSAMIENTO VIVO

La hacienda mexicana: una comparación entre el latifundio de los Sánchez Navarro y la hacienda de Guadalupe de Cieneguilla, Modesto Suárez Altamirano. La universidad. Reformas e Instituciones, Louis Panabiere. La imagen que da el PRI al campesino, Ernesto May Kanosky, Brasil, un "Polo de Desarrollo" del capitalismo mundial, Alejandro Gálvez Cancino.

PALABRAS Y SIMBOLO

Sangre en la nieve, José Rabinovich. La isla, Marco Antonio Campos. Recomendaciones al ángel custodio de Verónica, Poldy Bird. Lo que lleva Marvin, Marvin Cosen. La luna llena, Robert Bonazzi. La suite Castelazo, José Rafael Calva.

DIMENSIONES HUMANAS DE MUNDO

El fin del misterio guadalupano. Apuntes sobre la nueva Basílica de Guadalupe, Luis Mariano Acévez. Lectura de "Gacela de la huída" de Federico Carcía Lorca, Jacques Issorel. Julio Prieto y la escenografía, Antonio Luna Arroyo Cromeron Un nuevo nombre... Un nuevo artista, Ma. Nieves Villalobos. Juan Rejano: Hálito en permanente combustión, Enrique Jaramillo Levi.

PRECIOS DE SUSCRIPCION:

México: \$100.00; Extranjero: Dls. 10.00; Estudiantes: \$50.00; Número suelto: México: \$25.00; Extranjero: Dls. 2.50; Estudiantes: \$15.00. Número atrasado: México: \$30.00; Extranjero: Dls. 3.00; Estudiantes: \$20.00.

Revista COMUNIDAD. Cerro de las Torres 395. México 21, D. F. (Teléfono: 549-35-00 ext. 115)

Este libro se terminó de imprimir el día 25 de mayo de 1977 en los talleres de la Editorial Libros de México, S. A., Av. Coyoacán 1035, México 12, D. F. Su tiro consta de 3,000 ejemplares.

