



*«Si se me pidiera que resumiese en algunas palabras la Tesis esencial que he tratado de defender en mis ensayos filosóficos, diría: Marx ha fundado una ciencia nueva, la ciencia de la Historia. Y añadiría: este descubrimiento científico es un acontecimiento teórico y político sin precedentes en la historia humana. Y precisaría: este acontecimiento es irreversible. En este ensayo podrá encontrarse por primera vez un examen crítico de las posiciones de “Pour Marx” y de “Lire le Capital”...»*

# Elementos de auto- crítica. LOUIS HUSSER.

Louis Althusser, nacido en Birmandreï's (Argelia), en 1918, es actualmente uno de los más lúcidos representantes de la vanguardia teórica del pensamiento marxista. A finales de la década de los 40 irrumpe en los campos de la filosofía y de la política. Desde 1948 es profesor de la École Normale Supérieure de París. Ha publicado: *La revolución teórica de Marx*, *Para leer El Capital*, *Lenin y la filosofía*, *Respuesta a John Lewis*, *Curso de filosofía para científicos*, entre otros.

LOUIS ALTHUSSER

ELEMENTOS  
DE AUTOCRITICA

editorial laia/barcelona

La edición original francesa fue publicada en París, con el título *Éléments d'autocritique*, en 1974, por la Librairie Hachette.

© de la edición original, Librairie Hachette, 1974.

© de la edición española (incluidos la traducción y el diseño de la cubierta): Editorial Laia, S. A., Constitución, 18-20, Barcelona-14.

Primera edición: diciembre, 1975.

Versión castellana de Miguel Barroso.

Cubierta de Enric Satué.

ISBN: 84-7222-866-5

Depósito legal: B. 47.175 - 1975

Impreso en CONMAR COLOR, Corominas, 28, Hospitalet

Printed in Spain.

Impreso en España.

# Advertencia

Este pequeño volumen contiene dos ensayos inéditos. El primero data de junio de 1972. Hubiera debido aparecer en la *Reponse à J. Lewis* ampliando de esta forma los elementos de autocrítica que en ésta se configuran y que, como seguramente se recordará, se limitan a una rectificación de la definición de filosofía. Pero tuve que renunciar a inscribirlo en ese texto para no exceder los límites de un simple artículo de revista, por una parte, y para conservar la unidad del texto que publiqué en francés, por otra.

Podrá encontrarse por primera vez en este ensayo un examen crítico de las posiciones de *Pour Marx*<sup>1</sup> y de *Lire Le capital*,<sup>2</sup> obras a las que dos años después de su aparición, en el prefacio a la edición italiana de *Lire Le capital*, declaraba afectadas de una «tendencia teoricista».

He creído conveniente unir a estos *Elementos de autocrítica* y con carácter de anexo un ensayo

1. Traducción castellana con el título *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1968. Traducción catalana con el título *Per Marx*, Editorial Garbí, Valencia, 1967.

2. Traducción castellana con el título *Para leer El capital*, Siglo XXI, México.

anterior (julio 1970) que trata de la evolución del joven Marx, e indica en qué dirección comenzaba a orientarme.

Desde luego, esta autocrítica, cuya lógica y argumentos internos desarrollo tal como aparecen en nuestra reflexión, no es un fenómeno puramente interno. No puede ser entendida sino como el efecto de otra «lógica» externa, la de los acontecimientos políticos de los que traté en la *Respuesta a John Lewis*.

El mismo lector podrá establecer la relación necesaria entre ambas «lógicas», sin perder de vista el primado de la práctica sobre la teoría, es decir, el primado de la lucha de clases en lo económico y lo político sobre la lucha de clases en la teoría.

*El 20 de mayo de 1974.*

*A Waldeck Rochet,  
que admiraba a Spinoza  
y me habló de ello extensamente  
un día de junio de 1966.*





Elementos  
de autocrítica  
(Junio de 1972)



Creo necesario que, después de J. Lewis que tiene el suyo, y de tantos y tantas críticos que tienen el suyo, sea yo quien dé *mi* punto de vista sobre mis ensayos, envejecidos ya por el transcurso de siete a doce años, puesto que el primer artículo que se recoge en *Pour Marx* data de 1960.

Nunca desautoricé mis ensayos: no hubo oportunidad de hacerlo. Pero, en 1967, o sea dos años después de su aparición, en la edición italiana de *Lire Le capital* (tal como en otras ediciones extranjeras) reconocí que estos textos estaban afectados de una tendencia errónea. Indiqué la existencia de este error y le di un nombre: *teoricismo*. Hoy creo poder ir más allá, precisar «el objeto» de elección de este error, sus formas esenciales y sus efectos de resonancia.

Añado: más que de error, hay que hablar de desviación. *Desviación teoricista*. Veremos más adelante por qué insisto en cambiar de término, es decir, de especie de categoría, y veremos también cuál es la significación filosófica y política de este cambio.

Podemos resumirlo todo en pocas palabras.

Yo pretendía defender al marxismo contra las

amenazas reales de la ideología *burguesa*: era preciso mostrar su novedad revolucionaria; era preciso, por tanto, «probar» que el marxismo es antagónico a la ideología burguesa, que no ha podido desarrollarse en Marx y en el movimiento obrero más que a condición de una *ruptura* radical y continua con la ideología burguesa y de una lucha incesante contra los asaltos de esta ideología. Esta tesis era justa: y lo sigue siendo.

Pero en vez de dar a este hecho *histórico* toda su dimensión social, política, ideológica y teórica, lo reduje a las dimensiones de un hecho *teórico* limitado: la «ruptura» epistemológica, observable en las obras de Marx a partir de 1845. Obrando así, me encontré abocado a una interpretación *racionalista* de la «ruptura» oponiendo la *verdad* al *error* bajo las especies de la oposición especulativa de «la» ciencia y de «la» ideología, dentro de la cual el antagonismo del marxismo y de la ideología burguesa no sería sino un caso particular. Reducción + Interpretación: la lucha de clases se encontraba prácticamente ausente de esta escena racionalista/especulativa.

Todos los efectos de mi teoricismo derivan de esta reducción y de esta interpretación racionalista/especulativa.

Asimismo, para mi crítica, me remontaré en el tiempo: no para hablar de otra cosa (iniciando una maniobra de diversión), sino para retornar a ese punto de partida, a ese «objeto» privilegiado, en el que mi tendencia teoricista encontró la ocasión de fijarse, es decir, la «ruptura», a esa extraordinaria experimentación político-teórica que se dibuja y se desarrolla en la obra de Marx, a partir de 1845, para mostrar cómo la interpreté reduciéndola.

# 1. La «ruptura»

La «ruptura» no es una ilusión ni una «invención pura y simple» como dice John Lewis. Lo lamento, pero no cederé en este punto. Que sea preciso interpretar la «ruptura» sin reducirla lo acabo de admitir. Pero ved lo que sucede: reduzco la «ruptura» a una simple oposición racionalista especulativa, ¡pero la mayoría de mis críticos la *reducen a nada!*, la aplastan, la borran, la niegan. ¡Y qué pasión ponen en este trabajo de proscripción y de destrucción! Seamos claros: es evidente que en la historia del pensamiento teórico de Marx existe algo parecido a una «ruptura», que, además de tener su importancia, atañe a la Historia de todo el movimiento obrero. Y entre quienes reconocen el hecho de la «ruptura» y quienes pretenden reducirla a la nada existe una oposición que, a fin de cuentas, hay que admitir que es una oposición *política*.

Veamos todo esto más de cerca.

Para todo lector algo instruido de las obras teóricas que precedieron a las de Marx, y que se pueden desglosar, según Lenin, bajo los títulos: Filosofía alemana (filosofía sobre el derecho y de la Historia); Economía política inglesa; y socialismo francés (utópico o proletario), aparece claro e incontro-

vertible por verificable empíricamente, comparativamente (a condición de analizar no tal o cual fórmula aislada sino la estructura y el modo de funcionamiento de los textos) que a partir de *La ideología alemana* surge algo semejante a un acontecimiento sin precedentes y que *no tendrá retorno*. Un acontecimiento histórico en el sentido fuerte, pero que concierne a la teoría, y en la teoría; lo que mediante una metáfora he llamado la «apertura del Continente Historia».

Según las metáforas que retendremos (puesto que conviene retener ambas y operar con su diferencia),<sup>1</sup> se hablará de este acontecimiento como de «la apertura del Continente Historia al conocimiento científico» o (y) de la irrupción, del surgimiento del Continente Historia *en* la teoría científica.

De hecho, bajo una forma a menudo muy indecisa, torpe en la búsqueda de su nuevo objeto y de su terminología,<sup>2</sup> e incluso profundamente anclada en las categorías filosóficas primitivas,<sup>3</sup> y como temerosa de llegar al mundo, algo radicalmente nuevo surge con seguridad en la teoría: por primera

1. Y forjar así inmediatamente otras más justas sin cesar de operar con su diferencia. Porque en filosofía sólo con metáforas se puede pensar, es decir, ajustar las categorías existentes tomadas en préstamo y producir otras nuevas en el dispositivo requerido por la *posición* ocupada en la teoría.

2. Cf. el término de *Verkehrsverhältnisse*, que en *La ideología alemana* es el centro teórico alrededor del cual gravitan todos los nuevos conceptos: sin embargo, él mismo «gira» alrededor de un concepto todavía ausente y que no ha sido producido bajo su forma definitiva: el concepto de *relaciones de producción*.

3. Cf. la «división del trabajo» que en *La ideología alemana* funciona de hecho también como el sustituto del concepto *alienación*. De ahí la teoría del individuo, de la «personalidad» y del comunismo que se encuentra en esta obra.

vez, sin precedente, y, podemos decirlo ya, con la perspectiva del tiempo transcurrido, sin retorno.

Esta tesis que no ha sido respetada por mis críticos, la mantengo. Que quede claro que tal como la presenté y tal como la retomo es muy esquemática y requeriría largas búsquedas y análisis de lo que hoy por hoy no es más que una hipótesis. Pero me parece que ninguna de las objeciones que se le han opuesto la ha debilitado. Porque en su desnudez se limitaba a registrar un hecho.

Lo he dicho: se puede constatar, incluso en las ambigüedades y los titubeos de *La ideología alemana*, la existencia de un arreglo de conceptos teóricos básicos, cuya búsqueda sería inútil en los textos anteriores de Marx, y que presentan esta particularidad de poder funcionar de un modo distinto a como lo hacían en su prehistoria. No entraré en el estudio de estos conceptos nuevos cuyo dispositivo original les confiere un sentido y una función hasta entonces inéditos: modo de producción, relaciones de producción, fuerzas productivas, clases sociales enraizadas en la unidad de las fuerzas productivas y relaciones de producción, clase dominante/clase dominada, ideología dominante/ideología dominada, lucha de clases, etc. Por no citar más que un ejemplo que me permite una comparación incontestable, recuerdo que el sistema teórico de los *Manuscritos del 44* reposaba sobre tres conceptos-base: Esencia Humana/Alienación/Trabajo alienado.<sup>4</sup>

4. John Lewis, al igual que muchos otros críticos, es muy libre de objetarme que en los *Manuscritos del 44* se encuentran la mayoría de los conceptos de la economía política clásica tales como: capital, acumulación, competencia, división del trabajo, salario, beneficio, etc. Justamente: son conceptos de la economía política clásica que Marx toma prestados de la economía política tal como allí los encuentra, sin cambiar ni una letra, sin añadirles nin-

Y ahora precisaré que el «modo de funcionamiento» de este nuevo sistema o dispositivo conceptual se muestra simplemente *distinto* (sin rela-

---

gún concepto nuevo y sin modificar nada en su dispositivo teórico. En los *Manuscritos del 44*, Marx cita a los economistas como la *última palabra* sobre la Economía. No toca sus conceptos y si los critica lo hace «filosóficamente»: desde fuera y en nombre de la filosofía que no oculta su nombre: «*La crítica positiva de la economía política debe su verdadero fundamento a los descubrimientos de Feuerbach*», autor de una «*revolución teórica real*» que Marx considera entonces decisiva. (Cf., *Manuscritos*, Alianza Editorial, Madrid, 1968.)

Para medir, digamos, la diferencia basta con pensar en la ruptura con Feuerbach algunos meses más tarde en las *Tesis* y con levantar acta de este hecho: ni rastro en los *Manuscritos* de la tríada conceptual completamente nueva que constituye la base del dispositivo teórico inédito que comienza a aparecer en *La ideología alemana*: Modo de producción/relaciones de producción/fuerzas productivas. La aparición de este nuevo dispositivo provocará en *La ideología alemana* una redistribución de los conceptos de la economía política clásica. Cambiarán de sentido, de lugar y de papel. Rápidamente el «descubrimiento» (Engels) de la plusvalía, situada en el centro de la teoría del modo de producción capitalista (plusvalía = explotación capitalista = lucha de clases) precipitará su trastocamiento. Aparece entonces otra forma de *crítica* de la economía política sin ninguna relación con la «crítica filosófica» (feuerbachiana) de los *Manuscritos*, una crítica fundamentada no en los «grandes descubrimientos de Feuerbach», sino en la realidad del proceso contradictorio del modo de producción capitalista, y de la lucha de clases antagonista a la que sirve de campo, es decir, la causa y el efecto. La Crítica de la Economía Política (subtítulo de *El capital*) deviene entonces la denuncia del *economicismo* de la economía política clásica, de la economía política en cuanto tal (considerada fuera de las relaciones de explotación y de la lucha de clases) y a un tiempo deviene la elucidación *interna* de las contradicciones del modo de producción capitalista, la crítica del modo de producción capitalista por sí mismo, por sus propias leyes tendenciales, que anuncian su desaparición bajo los golpes de la lucha de clases proletaria. Todo esto puede encontrarse con los textos en la mano.



ción de «naturaleza», continuidad o incluso «inversión») del «modo de funcionamiento» de los sistemas precedentes. Pues se asiste a un «cambio de terreno» (propuse muy tempranamente esta importante metáfora), y por tanto a un «nuevo terreno» sobre el cual los nuevos conceptos, tras una larga elaboración, van a sentar las bases de una teoría científica, o a «abrir la vía» al desarrollo de lo que deberá convertirse irreversiblemente en una ciencia, una ciencia fuera de lo común, una *ciencia revolucionaria*, en una teoría que posee todo aquello que es propio de las ciencias, puesto que proporciona *conocimientos objetivos*. De hecho, sobre este nuevo terreno es posible plantear, poco a poco, por primera vez, mediante los nuevos conceptos, los problemas reales de la historia concreta bajo la forma de problemas científicos, y llegar (como lo hace Marx en *El capital*) a resultados teóricos demostrados; esto es, verificables por la práctica científica y <sup>5</sup> política, y abiertos a su rectificación regulada.

Y la aparición histórica <sup>6</sup> de este nuevo Continen-

5. Este pequeño «y» (la práctica científica y política) plantea naturalmente considerables problemas que no es necesario evocar aquí. Su planteamiento y resolución dependen de la «unión» o la «fusión» del movimiento obrero y la teoría marxista: Lenin, Gramsci y Mao han escrito al respecto textos decisivos.

6. Hace un momento que, para hacer notar la «reducción» que había operado, oponía el simple «hecho teórico» de la «ruptura» al «hecho histórico» de la ruptura entre el marxismo y la ideología burguesa.

Pero, considerado en sí mismo, el «hecho teórico» de la ruptura es también un hecho histórico. Teórico: puesto que es lícito hablar de acontecimientos históricos *teóricos*. Histórico: puesto que se trata de un acontecimiento de *alcance histórico* hasta tal punto que se podría —si este género de comparación tuviera sentido— hablar del descubrimiento de Marx como el mayor acontecimiento de la historia del conocimiento tras el «surgimiento» de la matemática en

te científico, de este nuevo dispositivo de conceptos teóricos de base, ha marchado a la par, tal como puede verse empíricamente en Marx, incluso si el proceso es manifiestamente contradictorio, con el rechazo teórico de las antiguas nociones de base y (o) de su dispositivo, reconocidos y rechazados como *erróneos*.

Atención: tocamos en este momento un punto de gran sensibilidad teórica y política.

Desde 1845, este proceso de *rechazo* explícito comienza en *La ideología alemana*, pero bajo la apariencia de una forma general y abstracta que opone «la ciencia positiva», de las realidades empíricas a los desconocimientos, a las ilusiones y al delirio de *la ideología*, y muy expresamente de la filosofía que se concibe entonces como simple ideología: y aún como ideología por excelencia. Pero desde 1847, en *Miseria de la filosofía*, el «arreglo de cuentas» tiene lugar ya sobre el nuevo «terreno» científico, y son los pseudoconceptos científicos de Proudhon, celebrado tres años antes como el teórico científico del proletariado francés en *La Sagrada Familia*, quienes salen malparados.

Así, es el tipo de arreglo de cuentas lo que se revela decisivo. No se trata ya de una «crítica» filosófica que procede, al menos en parte, o *puede* proceder por «inversión»,<sup>7</sup> es la denuncia científica de

---

algún lugar de Grecia y alrededor del nombre de Tales, y estamos lejos de haber tomado la medida de este acontecimiento teórico y de sus consecuencias políticas.

#### 7. Autocrítica de la cuestión de la «inversión»:

En mis primeros ensayos calqué la filosofía sobre el modelo de la ciencia y, en consecuencia, me negué a reconocer que la figura de la «inversión» tenía un lugar en la historia de las relaciones filosóficas. Comencé a rectificar mis posiciones en una exposición de febrero de 1968: *Sobre la relación de Marx y Hegel*. Es preciso admitir que

los errores en tanto que errores y su eliminación, su evacuación pura y simple: Marx *pone fin* al reino de los errores conceptuales, y puede permitirse calificar a estos últimos de errores gracias a que adelanta «verdades», conceptos científicos. Este tipo de «arreglo de cuentas» tan particular no cesará nunca.

Prosigue a lo largo de toda la obra de Marx, en *El capital*, y más allá (ver los azotes administrados a los dirigentes socialdemócratas por los errores teóricos contenidos en el *Programa de Gotha*, y a Wagner por sus necedades hegelianas sobre el concepto de «valor» y su «escisión» en valor de cambio y en valor de uso). Prosigue en Lenin (polémica con los populistas, los «románticos», con Rosa Luxemburgo sobre *El capital*, con Kautsky sobre el Estado y el imperialismo, etc.), en Gramsci (polémica con Bujarin sobre el materialismo histórico, etc.) y en Mao. Ya no se detendrá nunca. Una ciencia (Lenin no cesará de recordarlo a propósito del propio materialismo histórico) no se detiene nunca.

Pero toda ciencia <sup>8</sup> comienza. Por supuesto, tiene

---

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. Porque existen varias otras figuras de la misma relación, pero bajo otras condiciones. El no reconocer más que una sola figura (la «inversión») cae de lleno dentro del idealismo especulativo. El materialismo toma en serio una pluralidad de figuras de relación bajo sus condiciones específicas.

8. No quisiera que se tomara lo que sigue como una recaída en una «teoría de la ciencia» especulativa, sino como el *mínimo* de *generalización* necesaria para poder reflexionar sobre un objeto concreto. «La» ciencia no existe. Pero «la producción en general no existe» tampoco; sin embargo, Marx habla de la «producción en general» deli-

siempre una prehistoria, de la que sale. Pero sale de la prehistoria en dos sentidos: en sentido ordinario y en otro sentido que le corresponde por derecho propio y la distingue antes que nada de la filosofía que le acompaña en la teoría, pero también de otras realidades como las ideologías prácticas y teóricas.

Sale de la prehistoria en sentido ordinario: entendemos que no nace de la nada, sino de todo un *trabajo* de gestación, complejo, múltiple, plagado de lagunas y a veces oscuro y ciego, pues «él» no sabe a dónde tiende, ni siquiera dónde acabará por desembocar. Nace del *concurso* imprevisible, increíblemente complejo y paradójico pero necesario en su contingencia, de «*elementos*» ideológicos, políticos, científicos (que parten de otras ciencias), filosóficos, etc., que, llegado el momento<sup>9</sup> «descubren» que se buscaban entre sí», puesto que se concitan y se encuentran sin reconocerse en la figura teórica de una ciencia naciente. Es éste el primer sentido en el que se dice que una ciencia sale de su prehistoria, como todo lo que viene al mundo, desde los átomos a los seres vivos y a los hombres, incluso el propio código de su reproducción genética.

Pero una ciencia sale también de su prehistoria por sí misma: de una manera diferente que, al menos en la teoría, le pertenece en propiedad, puesto que la distingue entre otras de la manera en que la filosofía «sale» de su historia. En este segundo sentido casi puede decirse que una ciencia sale de su prehistoria como Marx salió de la habitación del

---

berada y conscientemente, *para* poder analizar los modos de producción concretos.

9. Lo que algunos sabios denominan desde Pascal su «noche» —es decir, el «día» de la evidencia súbita, cuando «ven»—, este «momento» tampoco es localizable en el tiempo histórico y sin plazos.

comunista Weitling con la frase célebre: «¡La ignorancia nunca será un argumento!» dando un portazo. Rechazando toda o parte de su prehistoria y calificándola de errónea: *de error*. Y, en el primer instante al menos, sin entrar en detalles. Y poco importa que su juicio sea en último término «injusto», no se trata de moral. Y poco importa —sino todo lo contrario— que los ideólogos vengan a forjarle una genealogía oficial que, para escamotear a la criatura <sup>10</sup> la escoge en su prehistoria y le impone «*El Padre*» que «debía» tener este hijo. Poco importa —al contrario, ¡importa mucho!— que auténticos investigadores, sólo ligeramente heréticos —naturalmente— lleguen, mucho más tarde, a restablecer la existencia de filiaciones tan complejas y tan contingentes en su necesidad que imponen las conclusiones del *nacimiento de una criatura sin padre* (único-identificable): de todas formas hay que rendirse a la evidencia e intentar dar cuentas de este hecho. Una ciencia reconocida siempre ha salido de su prehistoria y continúa (su prehistoria sigue siendo para ella siempre contemporánea: como su Ello) interminablemente saliendo bajo la forma de lo que Bachelard denominó «la ruptura epistemológica».

Yo le debo esta idea, y para dotarla de todo su mordiente, la he denominado «corte epistemológico».

10. Así, los ideólogos burgueses han descubierto que Marx no es otra cosa *que* Ricardo; que *El capital* no es otra cosa *que* el capítulo de la «Filosofía del Derecho» de Hegel sobre la *Sittlichkeit* (familia aparte) = Sociedad Civil + Estado invertido. *Cherchez la femme* dice la filosofía de las novelas policíacas. Cuando se busca también al «Padre» es evidente que se pretende hacer algo con la criatura: suprimirla. Lenin, al menos, que no se molestó en entrar en estos detalles, decía de pasada que el marxismo tenía *tres* «fuentes», ¡pero no menos!, enviando así a hacer gárgaras la cuestión del Padre.

Y de ella hice la categoría central de mis primeros ensayos.

¡Y en qué momento lo hice! Esta expresión concitó contra mí el pacto de una auténtica Santa Alianza: alianza entre quienes, burgueses, sostienen contra viento y marea la continuidad de la Historia que ellos dominan, y de la «Cultura» que les devuelve la fachada que precisan para creer en su imperio y en su porvenir ininterrumpido; —y a quienes, comunistas, saben, con Lenin, que hacen falta todas las fuentes de los conocimientos humanos para, una vez hecha la revolución, construir el socialismo, pero temen, como los marxistas del Programa de Gotha, perder a sus aliados políticos por unos cuantos conceptos científicos «desplazados» en su plataforma de unión— e incluso quienes, anarquizantes, me han acusado, no con los mismos argumentos políticos, pero sí a veces con los mismos argumentos filosóficos, de cometer un crimen por haber introducido en el marxismo conceptos «burgueses», porque hablaba acerca de él calificándole de «ciencia» y de «ruptura» al tratar de su comienzo.

Pues bien, hasta que sean propuestas otras, no sólo distintas, sino también mejor ajustadas y en consecuencia más justas, mantendré mis tesis iniciales, rectificando mis errores anteriores. Lo repito: las mantendré, a la vez por razones políticas que son evidentes y por razones teóricas que son ineludibles.

No nos andemos con rodeos: se trata del último resorte de un debate y de un enfrentamiento *políticos*. No sólo con mis críticos declaradamente burgueses, sino también con los otros. En efecto: ¿quién sería tan candoroso como para pensar que las expresiones: *Teoría marxista*, *ciencia marxista*, empleadas miles de veces y consagradas por la historia del mo-

vimiento obrero, por las formulaciones de Marx, Engels, Lenin y Mao, hubieran desatado las tempestades que hemos contemplado<sup>11</sup> si no se hubiera tratado más que de una querrela de palabras! ¡No, no era debate de filólogos! La conservación o la desaparición de estas *palabras*, su defensa o su aniquilamiento, son la clave de auténticas luchas de carácter manifiestamente político e ideológico. No es excesivo decir que lo que hoy está en cuestión tras esta querrela de palabras es el *leninismo* sin más. No sólo el reconocimiento de la existencia y del papel de la teoría y de la ciencia marxista, sino las formas concretas de fusión del movimiento obrero y de la teoría marxista, y la concepción del materialismo y de la dialéctica.

No siempre es fácil ser equitativo. No lo ignoro. Comprendo que la batalla ideológica es a menudo desconcertante, se confunden parcialmente los campos y los argumentos se cruzan a menudo por encima de la cabeza de los combatientes. Reconozco que no todos los que se pronuncian por una de las partes ocupan en realidad sus posiciones, de la misma manera que es posible alcanzar objetivos distintos de los perseguidos; que los ataques contra la idea de una *ciencia* marxista pueden, incluso, desvelar ciertos errores «por carambola». Convengamos que siempre es preciso juzgar desde las posiciones declaradas en base al sistema de las posiciones mantenidas y de los efectos provocados. Por ejemplo, y para no centrarnos únicamente en un aspecto, se

11. ¿Será necesario recordar que no datan de ayer?, ¿que mucho antes de Aron, B. Croce, que no era a su vez el primero en hacerlo, negaba a *El Capital* todo valor científico?, ¿que sin remontarnos a las reacciones «antiteóricas» de Stirner, la crítica de «izquierda» de una ciencia *marxista* se remonta al joven Luckács, a Korsch, Pannekoek, etc.?

puede estar a favor de la teoría marxista, pero defenderla desde posiciones especulativas, esto es, no-marxistas; y de igual forma se puede declarar estar a favor de la ciencia marxista pero defenderla desde posiciones *positivistas*, esto es, no-marxistas, con todos los efectos subsiguientes.

Así pues no se puede defender la teoría y la ciencia marxista más que desde posiciones materialistas-dialécticas, esto es, no-especulativas y no-positivistas, intentando pensar esta realidad absolutamente *inaudita* y sin precedentes: la teoría marxista como ciencia *revolucionaria*.

Lo propiamente inaudito en estas expresiones es asociar *teoría* a *revolucionaria* («sin teoría/objetivamente/revolucionaria, no hay movimiento/objetivamente/revolucionario», Lenin) y, puesto que la ciencia es el índice de la objetividad de la teoría, aliar *ciencia* a *revolucionaria*. Pero, en estas parejas, que, tomadas en serio, echan abajo las ideas recibidas de la teoría y de la ciencia, figuran todavía los términos: teoría, ciencia. No es ni «fetichismo» ni «reificación» burguesa, ni casualidad. Política y teóricamente no podemos prescindir de estas palabras: porque salvo prueba en contra en el horizonte de las prácticas existentes, *no tenemos otras y no tenemos nada mejor*. Y si Marx, Engels y Lenin no han cesado de emplearlas como puntos de partida y como armas, a lo largo de su combate político y de su obra teórica, es porque las juzgaban indispensables a su lucha política y teórica: a la liberación revolucionaria del proletariado.

Tenemos el derecho y el deber, tal como lo hicieron todos los clásicos, de hablar de la *teoría* marxista y, en el seno de la teoría marxista, de una *ciencia* y de una filosofía: entiéndase con la condición de no caer en el teoricismo, en la especulación o en



el positivismo; en definitiva: sí, tenemos teóricamente el derecho y políticamente la obligación de retomar y de defender a propósito del marxismo-leninismo la categoría filosófica de «ciencia» y de hablar de la fundación por Marx de una *ciencia revolucionaria* a condición de que expliquemos las condiciones, la razón y el sentido de esta pareja inaudita que remueve algo decisivo en nuestra idea de ciencia. Retomar y defender la palabra «ciencia» en este contexto y en este programa: debemos hacerlo contra todos los idealistas subjetivos burgueses, contra los marxistas pequeñoburgueses que, tanto unos como otros, acusan a su simple enunciado de «positivismo», sin duda porque la única representación que pueden o quieren hacerse de la práctica y de la historia de una ciencia, y, con más razón, de la ciencia marxista es la representación positivista clásica o vulgar, burguesa; debemos hacerlo contra todos los ideólogos pequeñoburgueses, marxistas o no, que claman contra la «reificación» y la «alienación» de la objetividad (como en otro tiempo Stirner clamara a lo «Santo») sin duda porque maridan sin escrúpulos de ningún tipo la oposición entre la *Persona* (Libertad = Voluntad = Derecho) y la *Cosa*.<sup>12</sup> En

12. Basta con abrir simples manuales de derecho y jurisprudencia para ver con claridad que el Derecho, caso único, hace un todo con su ideología puesto que necesita de ella para «funcionar». Que la ideología jurídica es, en última instancia, y bajo formas de asombrosa transparencia, la base de toda la ideología burguesa. Bastaría con un jurista que fuese marxista para que nos lo demostrase, que fuese filósofo, para que lo comprendiese. En lo que respecta a los filósofos, todavía no han atravesado la neblina de la que se rodean, y apenas sospechan la presencia del Derecho y de la ideología jurídica en sus meditaciones: en la propia filosofía. Sin embargo, será preciso rendirse a la evidencia: la filosofía burguesa clásica dominante (y sus subproductos, incluso modernos) está edificada sobre la

efecto, tenemos toda la razón al hablar de un núcleo *científico* irrecusable e incontrovertible, en el marxismo, el del materialismo histórico, a fin de trazar una línea de demarcación vital, nítida, inequívoca (incluso si es preciso —y lo es— «trabajar» hasta el infinito en su trazado para evitar la caída en el positivismo y la especulación), entre, *de una parte*, los proletarios que precisan de los conocimientos objetivos, verificados y verificables, en suma científicos, para triunfar, no de palabra, sino de obra, sobre sus adversarios de clase; *de otra*, no sólo los burgueses que, por supuesto, niegan al marxismo todo título científico, sino también aquellas personas que se contentan con una «teoría» personal o presuntiva fabricada por su imaginación o su «deseo» pequeñoburgués, o que repudian toda idea de teoría científica e incluso la *palabra* ciencia y hasta la de teoría, so pretexto de que toda ciencia, o incluso toda teoría serían «reificantes», alienantes y, así, burguesas.

---

ideología jurídica y sus «objetos filosóficos» (la filosofía no tiene objeto, tiene *sus* objetos) son categorías o entidades jurídicas: el Sujeto, el Objeto, la Libertad, la Voluntad, la (las) Propiedad(es), la Representación, la Persona, la Cosa, etc. Pero a aquellos que siendo marxistas han sentido el carácter jurídico burgués de estas categorías y las critican todavía les resta desprenderse de la trampa de la trampa de las trampas: la idea y el programa de una «teoría del conocimiento». Es la trampa fundamental de la filosofía burguesa clásica, todavía dominante. Así, si se toma esta idea, y a menos que se utilice esta expresión en un contexto que indique *por dónde salir*, en el sentido filosófico y no en el científico de «saber» (como lo hacen Lenin y Mao), como constitutiva de la filosofía —o aún de una pretendida «filosofía marxista», se sigue el paso de las trampas filosóficas de la ideología burguesa. Pues la simple *cuestión* a la que responde la «teoría del conocimiento» es todavía una *cuestión* de *derecho*, planteada con los títulos de validez del conocimiento.

Y añadiré: tenemos derecho a hablar también de «ruptura epistemológica» y a utilizar esta categoría filosófica para designar el hecho histórico-teórico del nacimiento de una ciencia, ciencia marxista revolucionaria inclusive pese a toda su singularidad, por el síntoma visible de su salida de su prehistoria, que es su *rechazo de los errores* de su prehistoria. A condición, por supuesto, de no tomar por causa los simples efectos y de pensar los signos y los efectos de la «ruptura» como el fenómeno teórico de surgimiento de una ciencia en la historia de la teoría que nos remite a las condiciones sociales, políticas, ideológicas y filosóficas de esta irrupción.<sup>18</sup>

13. Algún día ajustaremos cuentas con la teoría que sirve de coartada filosófica a toda la literatura de la «reificación», sobre la teoría del fetichismo de la mercancía en la Sección I del libro I de *El capital*. Mientras tanto, puede desearse que todos los que, pese a su repulsión por la idea de una ciencia o incluso de una teoría marxista, se esfuerzan por declararse cuando menos marxistas en lugar de contentarse con unos cuantos malos pasajes de Reich (que también los tuvo buenos), y de Marcuse (que no los tiene buenos) o de otros, se tomen la molestia de leer a Stirner, hombre de singular actualidad (parisiense), y la réplica que Marx le dirigió en *La ideología alemana*. Son textos que resultan enormemente sabrosos.

## 2. Ciencia e ideología

He aquí justamente el punto exacto en el que debo denunciar, ya que nadie lo ha hecho por mí,<sup>1</sup> mi error *teorista* a propósito de la «ruptura».

Esta «ruptura», pese a todas mis precauciones, la concebí y definí en los términos racionalistas de la ciencia y la no-ciencia. Desde luego no en los términos «clásicos» de la oposición entre la *verdad* y el *error* (oposición proveniente del cartesianismo y «fijada» desde antiguo, desde el platonismo). No en los términos de una oposición entre el *conocimiento* y la *ignorancia* (la de la Filosofía de las Luces). Pero sí de una forma peor si cabe: en los términos de una oposición entre LA *ciencia* y LA *ideología*.

¿Por qué peor?

Porque suponía exigir frente a *la ciencia* una noción marxista muy importante, pero muy equívoca; precisamente en su formulación equívoca y engañosa de *La ideología alemana* donde desempeña, bajo

1. Tal vez alguien lo haya hecho y yo lo ignoro. Que me perdone. En lo que he podido leer he advertido a menudo rechazos definitivos, reticencias acerbas y previsiones severas, aunque justas: o sea, ninguna crítica verdadera que vaya al fondo de la cuestión, ninguna crítica coherente, realmente clarificadora y convincente. Aunque tal vez yo también haya estado ciego y sordo...

una sola denominación, dos papeles diferentes, el de una categoría filosófica por una parte (ilusión, error), y el de un concepto científico por otra (formación de la superestructura): la noción de *ideología*. Y poco importa que *La ideología alemana* autorice esta confusión puesto que Marx la superó y nos permite sortear la trampa.

Suponía erigir esta noción equívoca de ideología *sobre la escena racionalista* de la oposición entre el error y la verdad. Al reducir la ideología al error, bautizando al error como ideología, suponía, finalmente, revestir a este teatro racionalista con los ropajes marxistas usurpados.

No es preciso decir a qué conducía todo ello ideológica y prácticamente.<sup>2</sup> Y, efectivamente, este disfraz, que no disfrazaba nada, servía para algo. Pero el marxismo, si bien es racional, no es el Racionalismo, ni siquiera el Racionalismo «moderno» (con el que habían soñado algunos de nuestros antepasados, antes de la guerra, en el fragor de la batalla con el irracionalismo nazi). Y, pese a todo cuanto decía sobre la función ante todo *práctica*, social y política de la ideología, al servirme de un solo término (al igual que *La ideología alemana*) la importancia que

2. Me limitaré a mencionar, a modo de ejemplo, desde luego ejemplar, un nombre: Lyssenko. Y el engaño: «ciencia burguesa/ciencia proletaria». Dos recuerdos de un determinado período en el que no vale la pena ir más lejos. Muchos de mis críticos, comunistas o no, comprendieron entonces (1960-1965) dentro del modesto nivel de intervención de mis «ensayos» que se trataba *también* de política. Algunos no se olvidaron, al menos de momento. Porque, es algo que se olvida con demasiada frecuencia, en algunos de sus aspectos, al menos aparentes, la «coyuntura» ha cambiado desde hace diez años, y en sus accidentes, al frente de la lucha teórica, se desplaza al igual que lo hace el frente de la lucha política. El fondo, por lo demás, sigue siendo el mismo.

yo concedía a su primer uso, filosófico e incontestablemente racionalista (=denuncia de errores e ilusiones) hacía bascular objetivamente mi interpretación en este punto del lado del teoricismo.

Sin embargo, incluso en los equívocos de *La ideología alemana* este disfrazamiento del error en ideología podía tener, y de hecho tenía también, otro sentido. La ideología no era sino el nombre marxista del error. Pero desde *La ideología alemana* que efectuaba esta reducción sabíamos que tras la oposición de la «verdad positiva» a la ilusión ideológica se anunciaba otra ruptura bien distinta en trance de consumarse, una ruptura no sólo teórica sino también política e ideológica y de distinta envergadura. Esta ruptura era la ruptura de Marx, no con la ideología en general, no sólo con las concepciones ideológicas de la historia vigentes, sino con la ideología burguesa, con la concepción burguesa del mundo dominante, en el poder, y que reinaba no solamente sobre las prácticas sociales, sino también en las ideologías prácticas y teóricas, en la filosofía y hasta en las obras de la economía política y del socialismo utópico. Que este reino no existiera sin ser compar-tido, sino como resultado de una lucha contra la supervivencia de la concepción feudal y contra las frágiles premisas de una nueva concepción proletaria del mundo: he aquí un hecho decisivo para llegar a comprender la posición de Marx. *Porque no podía romper con la ideología burguesa en conjunto más que a condición de inspirarse en las premisas de la ideología proletaria, y en las primeras luchas de clase del proletariado, en donde esta ideología tomaba cuerpo y cobraba consistencia.* He aquí el «acontecimiento» que tras la escena racionalista de la oposición entre «la verdad positiva» y la ilusión ideológica, daba a esta oposición su dimensión his-

tórica auténtica. Yo «intuí» que la baza fundamental de este debate era la ruptura con la ideología *burguesa*, ya que me dediqué a identificar y caracterizar esta ideología (en el humanismo, el historicismo, el evolucionismo, el economismo, el idealismo, etcétera). Pero incapaz de comprender los mecanismos de la ideología, sus formas, sus funciones, sus *tendencias de clase*, y sus relaciones con la filosofía y con las ciencias, no pude hacer inteligible el nexo existente entre la ruptura de Marx con la ideología burguesa y el «corte».

La «ruptura» no es una ilusión. Tras este enmascaramiento del error en ideología quedaba un hecho: la declaración de oposición entre la verdad y el error que es objetivamente uno de los síntomas del nacimiento, del surgimiento de una ciencia. Sin duda no me atenia, en contra de lo que se me ha reprochado, a una oposición «no dialéctica» de la ciencia y la ideología porque mostraba que esta oposición era recurrente, esto es, histórica y dialéctica, pues sólo a condición de haber «descubierto» y «adquirido» la «verdad» puede el sabio, entonces y sólo entonces, desde posiciones conquistadas, volverse hacia la prehistoria de su ciencia y calificarla total o parcialmente de error, de «tejido de errores» (Bachelard), incluso si reconoce en ella verdades parciales que exceptúa, o anticipaciones que recoge (ejemplo: la economía clásica, el socialismo utópico): pero esta misma excepción no es posible sino gracias a las verdades parciales y a las anticipaciones de su prehistoria, entonces son reconocidas e identificadas como tales a partir de la verdad ya descubierta y proclamada. «*Habemus enim ideam veram...*» (Spinoza). En efecto, es gracias a que (*enim*) detentamos (*habemus*) una idea verdadera que... Que podemos parafrasear también así: «*Verum index sui et falsi*», lo verdadero

se indica a sí mismo e indica el error (así como las verdades incompletas y parciales), es la recurrencia de lo verdadero.

Al reducir y concretar la «ruptura» a esta sola oposición, incluso recurrente, incluso «continuada», incluso «sin fin», entre la ciencia y la ideología, adoptaba sin crítica el punto de vista de la «ciencia» en sí misma (¡y no sólo en sí misma, evidentemente!); o mejor —puesto que esta fórmula es todavía el punto de vista de los «agentes» de la práctica científica acerca de su propia práctica y la historia de sus resultados—; o mejor aún —pues esa fórmula sigue siendo idealista—<sup>3</sup> el mejor punto de vista de la «filosofía espontánea de los sabios» (Lenin), que no ven, en el inicio de una ciencia, más que el contraste tajante entre la (o las) verdad(des) descubierta(s) y los errores abandonados. Así, intenté justamente demostrar después (en un curso de filosofía para científicos de 1967)<sup>4</sup> que esta «filosofía espontánea de los científicos» no era espontánea, y que no procedía en modo alguno de la imaginación filosófica de los científicos en cuanto tales, sino que simplemente

3. Ver al respecto todos los equívocos que se elevan, como la perdiz lo hace al paso del cazador, al simple enunciado de la fórmula de Bachelard: «los trabajadores de la prueba», sobre todo cuando se los reúne en la «ciudad de los sabios» más que en la división burguesa entre trabajo manual e intelectual y en la ideología burguesa de «la ciencia y la técnica» que hace funcionar esta división sancionándola y consagrándola desde *un punto de vista burgués* pese a las apariencias. El punto de vista proletario sobre la cuestión es bien distinto: la supresión de la «ciudad de los sabios», su «unión» con los trabajadores y los militares, hacia las formas comunistas de la división del trabajo, totalmente inéditas e inimaginables desde el punto de vista burgués.

4. *Curso de filosofía para científicos. I. Introducción. Filosofía y filosofía espontánea de los científicos* (1967), Editorial Laia, Barcelona, 1975.



era la recuperación, por parte de los «científicos», de Tesis provenientes de tendencias contradictorias divulgadas con toda claridad por la filosofía propiamente dicha, es decir, en el límite, por la «filosofía de los filósofos».

Había advertido la existencia de la «ruptura» pero, al pensar en ella bajo el enmascaramiento marxista del error en ideología, y pese a toda la historia y la dialéctica que pretendía «inyectarle»,<sup>5</sup> en categorías que eran, en última instancia, racionalistas, no podía explicar lo que exigía este corte, y si en el fondo lo intuía era incapaz de pensarlo<sup>6</sup> y de expresarlo.

5. Acerca de los resultados, inevitablemente negativos, de toda «inyección de dialéctica» en una tesis o en una teoría cualquiera, véase la experiencia de Marx con Proudhon: «Intenté inyectarle dialéctica hegeliana...» Sin éxito. ¡De creer *Miseria de la filosofía* al juzgar *La filosofía de la miseria* habría que hablar más bien de catástrofe! La dialéctica no se «inyecta» ni se aplica tampoco, según la metáfora clásica. Hegel lo había dicho con fuerza. Respecto a este punto —que no excluye otros— Marx y Lenin son plenamente hegelianos. No puede hablarse de inyección ni de aplicación de la dialéctica. Estamos tocando un punto (señalado por dos simples palabras) de alta sensibilidad filosófica. En filosofía las «líneas de demarcación» se recubren y entrecruzan en ciertos puntos que devienen así puntos sensibles: encuentro en la bifurcación.

6. Digo: incapaz de *pensarlo*. Porque no se trata, si es que se quiere hacer un trabajo serio, de contentarse con fórmulas generales y consagradas que dan, sobre las espaldas de las otras, la ilusión y la convicción de estar en la línea y de detentar la última palabra sobre la cuestión. No hay que engañarse: los que se sacuden de un revés o de un discurso problemas que pretenden haber resuelto por no habérselos *planteado* nunca en realidad no sirven de gran cosa al movimiento obrero, incluso si de él se reclaman. Llegará el día en el que otros, aparte de nosotros, estarán en condiciones de pensar los problemas que hemos tratado exclusivamente de *plantear*. Hay pocas probabilidades de que salgan de las filas de los autores de las Grandes Indignaciones, burguesas, socialdemócratas o cualesquiera otras que han inspirado nuestros ensayos.

Por ello, reducía la ruptura del marxismo con la ideología burguesa al «corte», y el antagonismo del marxismo y la ideología burguesa al antagonismo de la ciencia y la ideología.

Como es natural, esta posición errónea no dejó de tener consecuencias. No las hubiera tenido si me hubiera contentado con hacer una bella frase, o varias frases. Pero tuve la inocencia (o la lógica) de hacer de ella un argumento teórico, y de inscribirlo en un razonamiento lo bastante riguroso como para hacérmelo pagar caro.

Este «error» de la oposición racionalista entre la ciencia (las verdades) y la ideología (los errores) lo he *teorizado*, pese a todas mis reservas necesariamente inoperantes, bajo tres figuras que han encarnado y compendiado mi tendencia teorcionista (es decir, racionalista-especulativa):

a) Un boceto (especulativo) de teoría de la diferencia entre *la ciencia* y *la ideología* en general;

b) la categoría de «práctica teórica» (*en la medida* en que, dado el contexto existente superponía la práctica filosófica sobre la práctica científica); y

c) la tesis (especulativa) de la filosofía como «Teoría de la práctica teórica» que representaba el punto culminante de esta tendencia teorcionista.<sup>7</sup>

7. Basta con aproximar estas tres tesis para comprender el término del que me he servido para calificar mi desviación: teoricismo. Teoricismo quiere decir: primado de la teoría sobre la práctica; insistencia unilateral en la teoría; pero también y más exactamente: *racionalismo especulativo*. Bastará con explicar su forma pura. Pensar en la oposición verdad/error era, en efecto, *racionalismo*. Pero era *especulación*, querer pensar la oposición verdades derrotadas/errores rechazados, en una Teoría general de *la Ciencia* y de *la Ideología* y de su diferencia. Está claro que simplifiqué y llevo las cosas al extremo razonando «al límite». Nuestros análisis están lejos de haber seguido este curso invariablemente y sobre todo hasta sus últimas consecuencias. Pero este movimiento es innegable.

Naturalmente esta última tesis sobre la filosofía no ha carecido de efectos derivados sobre la concepción de la *ciencia* marxista, del materialismo histórico, no tanto a causa del papel que hacía desempeñar a la distribución (justa en principio) entre la ciencia y la «filosofía» marxista, sino, más bien, a la manera en que yo pensaba esta relación (la filosofía aparecía, a fin de cuentas, formando parte de la

---

Como ocurre con frecuencia se asentó bajo la forma manifiesta de una palabra cuyos títulos parecían fuera de toda duda: *Epistemología*. Nos remitía a Bachelard, que la emplea constantemente y a Canguilhem, que, tal como habíamos hecho notar, se sirve muy escasamente de ella. Usamos y abusamos (y yo antes que ningún otro) de ella y no supimos controlarla. Insisto especialmente en esto porque todo un sector de nuestros lectores se apegó a ella reforzando así con sus propias inclinaciones filosóficas la tendencia teorcionista de nuestros ensayos.

¿Qué entendíamos por *Epistemología*? Literalmente: la teoría de las condiciones y de las formas de la práctica científica y de su historia en las diferentes ciencias concretas. Pero esta definición se podía tomar en dos sentidos. En un sentido *materialista*, podía conducirnos a estudiar las condiciones materiales, sociales, políticas, ideológicas y filosóficas de los «modos de producción» y de los «procesos de producción» teóricos de los conocimientos existentes; ¡pero en ese caso su ámbito caía dentro del materialismo histórico! En un sentido *especulativo*, por el contrario, la Epistemología podía conducirnos a formar y desarrollar la teoría de la práctica científica en su diferencia con las otras prácticas; pero ¿cuál era entonces la diferencia con la filosofía, también definida como «Teoría de la práctica teórica»? Estábamos, por tanto, en el campo del «materialismo dialéctico», puesto que la filosofía era la Epistemología y nada más que la Epistemología. Era la encrucijada de caminos. Si la Epistemología es la misma ciencia, su unidad especulativa no puede ser sino reforzar el teoricismo. Pero si la Epistemología parte (con la sola reserva de un mínimo de conceptos propios que especifican su objeto) del materialismo histórico, entonces es preciso inscribirse allí y reconocer la impostura y la ilusión de objeto, al mismo tiempo. Es preciso (y así nos cuidamos más tarde de indicarlo) renunciar a ello y criticar el idealismo o el tufillo idealista de toda Epistemología.

teoría tal como la ciencia, y cortada por el mismo patrón, con mayúscula: Teoría). Resultaron de ello consecuencias nefastas sobre la presentación de la *modalidad* de la ciencia marxista, del Materialismo histórico: perceptibles sobre todo en *Lire Le capital*.

Y es sin duda en esta ocasión cuando el subproducto circunstancial de mi tendencia teoricista, el estructuralismo, se nos coló entre las piernas...

### 3. ¿Estructuralismo?

Hay que decir que ello ocurrió al intentar jugar (*Kokettieren*), no con la estructura y los elementos, etcétera (pues todos estos conceptos se encuentran en Marx), sino por ejemplo con «con la eficacia de la causa ausente» que, dicho sea de paso, ¡tiene mucho más de spinozista que de estructuralista!, para dar cuenta a la vez de los «yerros» de la economía clásica, de las relaciones de producción y hasta (aunque no fue éste *mi* caso, pues desde siempre me pareció ideológica la teoría del fetichismo) del fetichismo y al intentar anunciar bajo el término de *causalidad estructural* (cf. Spinoza), algo que no deja de ser «el inmenso descubrimiento teórico de Marx», pero que puede llamarse también en la tradición marxista, la causalidad dialéctica materialista.

A condición de retener los efectos críticos, no todo es inútil en estas nociones, por ejemplo en la categoría de «causa aparente».<sup>1</sup> Pero no siempre he-

1. En tres sentidos:

1) *Político*: Por ejemplo la dificultad de «meter mano» a la causa de lo que unos denominaron «el estalinismo» y otros «culto a la personalidad». Los efectos eran manifiestos: la causa ausente.

mos sabido retenernos, sobre todo en ciertas páginas de *Lire Le capital*, en la primavera de 1965, y nuestro «flirt» con la Etimología estructuralista se pasó de la raya, puesto que nuestros críticos, salvo algunas excepciones, no supieron descubrir la ironía y la parodia. ¡Teníamos, esto es cierto, en la cabeza un Personaje bien distinto que el autor anónimo de los temas estructuralistas de moda! Pronto veremos quién era.

Había, sin embargo, en nuestros ensayos ciertos indicios que hubieran podido dar que pensar. Por

---

2) *Científico*: Suponiendo que se alcance mediante un análisis científico, «la» causa, e incluso si se la designa como «la desviación estaliniana» (a falta de calificación más exacta), esta «causa» no es sino un eslabón en la dialéctica de la lucha de clases del movimiento obrero dominado por la construcción del socialismo en un solo país, asimismo un momento de la historia del movimiento obrero internacional, en las luchas de clase mundiales del estadio imperialista del capitalismo, estando la totalidad determinada «en última instancia» por la «contradicción» entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas.

Pero no se puede tampoco «meter mano» a esta contradicción «en última instancia» como si de la causa se tratara. No posible aprehenderla sino en las formas de la lucha de clases que es en sentido estricto su existencia *histórica*. Decir que «la causa está ausente» significa para el materialismo histórico que la contradicción «en última instancia» *no está nunca presente en persona* sobre la escena histórica («nunca suena la hora de la determinación en última instancia») y que no puede ser aprehendida directamente como si de una «persona presente» se tratara.

3) *Filosófica*: Es cierto que la dialéctica admite la tesis de *la causa «ausente»* pero, desde luego lo hace en un sentido muy distinto al de la pretendida resonancia estructuralista del término. La dialéctica *hace ausente la causa reinante* puesto que aplasta, eclipsa y «supera» la categoría mecanicista, prehegeliana, de causa concebida como *la bola de billar en persona* que puede ser asida, la causa identificada con *la sustancia, el sujeto*, etc. La dialéctica hace ausente la causalidad mecanicista *presentando* la tesis de una «causalidad» completamente diferente.

ejemplo, siempre me pregunté cómo podría digerir el estructuralismo categorías como: «determinación en última instancia», «determinación / subordinación», «sobredeterminación», por no citar más que algunas. No importa: se nos etiquetó, por razones flagrantes de comodidad, como «estructuralistas» y la gran familia de los socialdemócratas de todos los partidos y de todos los países nos situó en el círculo de los «estructuralistas» echándonos por tierra y enterrándonos, en nombre del marxismo, es decir, de *su* marxismo. Las paletadas de tierra de la «historia», de la «práctica», de la «dialéctica», de lo «concreto», de la «vida», y naturalmente del «Hombre» y del «Humanismo» no faltaron. Para ser un entierro, no estuvo nada mal. Con una particularidad: han pasado los años y la ceremonia aún continúa.

Dejo de lado estos episodios, que no carecen de interés (falta por saber qué interés), pues pueden distraernos de lo esencial, y ello por una razón muy sencilla. Ésta es que las críticas trastocaban el orden de las cosas: nos trataban de estructuralistas pero dejaban en la sombra el teoricismo. En cierta forma enterraban acertadamente algo: la desviación principal, el teoricismo pero bajo una desviación secundaria (y problemática), el estructuralismo; y se comprenderá por qué: se debe a que la tesis marxista del antihumanismo teórico —cuyas formulaciones se entrecruzan con algunos de los aspectos «estructuralistas» más interesantes (antipsicologistas, antihistoricistas), en algunos investigadores importantes (Saussure y su escuela), por lo demás extraños al marxismo— chocaba directamente con su ideología humanista. Que ciertas líneas de demarcación pueden de esta forma cruzarse, recortarse en ciertos puntos sensibles, que en la batalla filosófica

sea preciso a menudo retomar tal punto de apoyo ocupado por otros (que pueden ser los propios adversarios) para integrarlo a las posiciones que se defienden (lo que puede, de paso, modificar su sentido, puesto que se inscribe en un dispositivo diferente), que esta ocupación no sea garantía de avance para nadie, y que comporte ciertos riesgos, los mismos que Marx señaló cuando reconocía que había «flirteado» con Hegel y su terminología en la Sección I de *El capital*, todo esto no lo han visto ni lo han querido ver nuestros críticos fascinados por el pseudoantagonismo del estructuralismo y el humanismo, y fijados en una posición que les confortaba. Por ello se hace imprescindible restablecer el estado de cosas. Con el transcurso del tiempo, la experiencia de las críticas recibidas (no las he rechazado, pues algunas son sumamente pertinentes) y la reflexión continuada, creo poder mantener, seis años después, los términos de mi breve, pero precisa, autocrítica de 1967, e identificar en mis primeros ensayos (*Pour Marx, Lire Le capital*) una desviación principal *teorista* (= racionalista-especulativa) y en *Lire Le capital*, su subproducto circunstancial, un «flirt» muy ambiguo con la terminología estructuralista.

Pero, ya que hablamos del estructuralismo, quisiera decir una palabra acerca del asunto.

Esta especialidad tan francesa no es una «filosofía de los filósofos»: ningún filósofo le dio su nombre, ni su sello; ningún filósofo recogió estos temas flotantes y difusos para conferirles la unidad de un *pensamiento* sistemático.

Esto no es casual. El estructuralismo, nacido de problemas teóricos surgidos a los investigadores en su práctica (en lingüística desde Saussure, en etnología desde Boas y Lévi-Strauss, en psicoanálisis, et-



cétera) no es una «filosofía de filósofos», sino una «filosofía» o una «ideología filosófica de los investigadores». El que estos temas se encuentren muy difusos y flotantes, que su límite esté muy mal definido, todo ello no impide caracterizar su *tendencia general*: racionalista, mecanicista, pero sobre todo *formalista*. En el límite (y esto puede leerse en ciertos textos de Lévi-Strauss, en ciertos lingüistas y en otros lógicos filosofantes, el estructuralismo (sería más exacto decir: ciertos estructuralistas) tiende hacia el ideal de la *producción de lo real bajo el efecto de una combinatoria de elementos cualesquiera*. Pero, naturalmente, dado que «él» manipula un conjunto de conceptos tomados de las disciplinas existentes, ¡no puede acusarse honestamente de estructuralista al primero que se sirve del concepto de estructural!

Lo que importa recordar es que el estructuralismo no es una filosofía acabada, sino un conjunto de temas difusos que no *realizan* su tendencia-límite más que en ciertas condiciones muy definidas. Según lo que se «entiende» por estructuralismo (por ejemplo: el antipsicologismo), según lo que se aparece tomar de él cuando uno se limita a cruzar conceptos que él había, a su vez, «tomado prestados», según se entre en la lógica extrema de su inspiración se es o no se es estructuralista y se es, más o menos, estructuralista. Nadie puede pretender que hayamos cedido al idealismo formalista delirante de una producción de lo real por la combinatoria de cualesquiera elementos. Marx habla de «combinación» de elementos en la estructura de un modo de producción. Pero esta combinación (*Verbindung*) no es una «combinatoria» formal: lo señalamos expresamente en varias ocasiones.

Por ejemplo, no se trata de deducir (y por tanto

de prever) los distintos modos de producción «posibles», mediante el juego formal de las diferentes combinaciones posibles de elementos, y, sobre todo, ¡no es posible construir así, a priori..., el modo de producción comunista! Marx emplea constantemente los conceptos de lugar y función y el concepto de *Träger* («portadores»), como soporte de *relaciones*: pero no lo hace para evacuar las realidades concretas, para reducir los hombres reales a meras funciones de soportes, es para hacer inteligibles mecanismos, asiéndolos en su concepto y, *partiendo de ellos* (es la única vía posible), hacer inteligibles las realidades concretas que no pueden ser aprehendidas más que gracias a este *rodeo* de la abstracción. Pero Marx no es, bajo pretexto de que utiliza los conceptos de estructura, elementos, lugar, función, *Träger*, relaciones, determinación por las relaciones, formas y formas transformadas, desplazamiento, etcétera, un estructuralista, ya que no es un *formalista*. Por aquí pasa la segunda línea de demarcación.

En efecto, los conceptos de Marx son utilizados y confinados en límites muy precisos: están sometidos a otros conceptos que definen sus *límites de validez*: los conceptos de proceso, de contradicción, de tendencia, de límite de dominación, de subordinación, etc. Por aquí pasa la tercera línea de demarcación.

Algunos llegan a decir, o puede que lo hagan, que el marxismo se distingue del estructuralismo por el *primado del proceso sobre la estructura*. Formalmente no es falso, pero... ¡puede ser también aplicable a Hegel! Si se quiere llegar al quid de la cuestión hay que llegar más lejos; pues se puede concebir también un *formalismo del proceso* (cuya caricatura nos ofrecen a diario los economistas burgue-

ses), y, por tanto, ¡un estructuralismo del proceso! En verdad, hay que conseguir plantear la cuestión del extraño estatuto de este concepto decisivo en la teoría marxista, que es el concepto de *tendencia* (ley tendencial, ley de un proceso tendencial, etc.). En el concepto de tendencia aflora no sólo la *contradicción* interna al proceso (el marxismo no es un estructuralismo, no porque afirma el primado del proceso sobre la estructura, sino porque afirma el primado de la contradicción sobre el proceso: lo que tampoco basta), sino también otra cosa que política y filosóficamente es mucho más importante, a saber: el estatuto singular y sin parangón que hace de la ciencia marxista una ciencia *revolucionaria*. No sólo una ciencia de la que pueden servirse los revolucionarios para hacer la revolución, sino también una ciencia de la que pueden servirse porque se encuentra, en el dispositivo teórico de sus conceptos, sobre *posiciones teóricas de clase revolucionarias*.

Con toda evidencia, no supimos ver claramente este punto en 1965. No comprendimos la dimensión excepcional del papel de la lucha de clases en la filosofía de Marx y en el dispositivo conceptual del mismo *El capital*. Exacto: aun sospechando que la ciencia marxista no sea «una ciencia como las demás», pero faltos de argumentos para explicar *en qué* consistía su diferencia, acabamos tratándola de «ciencia como las demás», recayendo así en los peligros del teoricismo.

Pero no fuimos estructuralistas.

## 4. Sobre Spinoza

Si no fuimos estructuralistas, sí podemos decir ya por qué; por qué parecimos serlo, pero sin serlo, y por qué este singular malentendido. Fuimos culpables de una pasión fuerte y comprometedora: *fui-mos spinozistas*.

¡Por supuesto, a nuestro modo, que no es el de Brunschvicg!; tomando del autor del *Tratado teológico-político* y de *La ética* ciertas tesis que él nunca hubiera proclamado, pero que autorizaba. Pero ser un spinozista herético forma parte del spinozismo porque, ¿no ha sido acaso el spinozismo una de las mayores lecciones de herejía de la historia? En cualquier caso, y con muy raras excepciones, nuestros sagrados críticos, penetrados por su convicción y atormentados por la moda, no lo dudaron. La facilidad les perdió: ¡era tan fácil gritar a coro contra el estructuralismo! El estructuralismo está en todas partes y, como no es fácil encontrarlo en ningún libro, todo el mundo puede charlar de él. Pero Spinoza, hay que leerlo, y saber que existe: que existe aún hoy. Para reconocerlo, hay que conocerlo al menos un poco.

Expliquémonos sobre este asunto en pocas palabras. Pues, casar el estructuralismo con el teorici-

mo, no proporciona apenas satisfacción y luces. Siempre quedará algo «en el cajón» en esta alianza: el *formalismo*, que es lo esencial del estructuralismo. Por el contrario, combinar el estructuralismo y el spinozismo puede esclarecer ciertos puntos y ciertos límites en la desviación teorícista de la que tratamos.

Pero veamos la gran objeción: ¿por qué haberse relacionado con Spinoza cuando no se trataba más que de ser *simplemente* marxista? ¿Por qué este rodeo?, ¿era necesario?, y si lo era, ¿a qué precio se pagó? El hecho es: nosotros realizamos este retorno en los años 1960-1965 y lo pagamos caro. Pero la cuestión no es ésta. La cuestión es: ¿qué puede significar esta cuestión?, ¿qué puede significar: ser *simplemente* marxistas (en filosofía)? Justamente si algo había probado yo (no era yo el único, pero las razones que di son casi todas actuales todavía) era que no es fácil ser marxista en filosofía. Tras haber rondado durante años textos enigmáticos y sus tristes comentarios, se hacía preciso tomar partido por una vuelta atrás y un retorno.

Nada de escandaloso. Y que no se invoquen solamente las contingencias de la autobiografía intelectual: todos partimos de un punto dado que no escogemos en absoluto; y para reconocerlo y conocerlo hay que haberlo dejado atrás a costa de muchos esfuerzos. Es el mismo trabajo filosófico el que está en cuestión: *porque requiere por sí mismo el retroceso y el rodeo*. ¿Qué otra cosa hizo Marx en todas las etapas de su interminable búsqueda, más que volver a Hegel, para deshacerse de él, más que reencontrarlo, para distinguirse de él y definirse? ¿Puede pensarse que esto haya sido un mero asunto personal, fascinación, liquidación y retorno de una pasión de juventud? En Marx sucede algo que tras-

ciende al individuo: la necesidad para toda filosofía de pasar por el rodeo de otras filosofías para definirse y asirse a sí misma en su diferencia: en su *división*.

En realidad (cualesquiera que sean sus pretensiones) ninguna filosofía se da en el *simple* absoluto de su presencia, y menos que ninguna otra la filosofía marxista. No existe más que «trabajando» su diferencia con las otras filosofías, con las que pueden, por proximidad o contraste, hacer sentir, percibir, y comprender, a fin de ocupar sus propias *posiciones*. Así Lenin ante Hegel: tratando de aislar de los «desperdicios» y la «ganga» inutilizable, los «elementos» que pueden sostener su esfuerzo de definición diferencial. No hacemos más que empezar a ver claro en este principio necesario.<sup>1</sup> ¿Cómo negar que este procedimiento sea indispensable a toda filosofía, y lo sea a la misma filosofía marxista? Marx, lo hemos subrayado, no se contenta con el sólo rodeo a través de Hegel, sino que se relaciona constantemente, según sus propias palabras, por la insistencia de ciertas categorías, con Aristóteles, «este gran pensador de las formas». Y ¿quién puede negar que estos rodeos indispensables se han pagado a un precio teórico cuyas dimensiones todavía no podemos comprender, aunque sí lo sospechamos, y no comprenderemos más que *trabajando sobre estos rodeos*?

De la misma forma, guardando las debidas proporciones, nosotros en nuestra audacia o nuestra imprudencia, según se quiera, usamos a Spinoza. En nuestra historia subjetiva y en la coyuntura ideológica y teórica existente, este rodeo se impuso como una necesidad.

1. Cf., D. LECOURT: *Crítica de la epistemología*, Siglo XXI, 19.

Si hace falta dar una razón, una sola razón, la razón de las razones, hela aquí: realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver algo más claro en la filosofía de Marx. Conviene precisar: el materialismo de Marx nos obligaba a pensar su rodeo necesario a través de Hegel; *realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver más claro el rodeo de Marx a través de Hegel*. Un rodeo, pues, pero sobre un rodeo. Un rodeo en el que estaba en juego nada menos que: comprender un poco mejor en qué y bajo qué condiciones puede ser materialista y crítica una dialéctica tomada de los capítulos «más especulativos» de la gran lógica del Idealismo Absoluto (con las reservas faltas de comprensión también de la «inversión» y de la «desmitificación»). Este extraño y enigmático cruce de materialismo e idealismo se había producido ya una vez en la historia bajo otras formas (en las que Hegel se reconoció), dos siglos antes en condiciones sorprendentes: ¿en qué podría haber sido materialista y crítica esta filosofía de Spinoza, que aterrorizaba en su época, que comenzaba «no por el espíritu, no por el mundo, sino por Dios»? En la repetición anticipada de Hegel por Spinoza y creímos discernir bajo qué condiciones una filosofía podía, bajo sus proclamaciones y su silencio, independientemente de su forma, o todo lo contrario, por su misma forma, es decir, por el dispositivo teórico de su tesis, o sea, por sus *posiciones*, producir efectos propios que sirvieran al materialismo.

De aquí emanaron algunos destellos de luz acerca de qué pueda ser la filosofía, esto es, *una* filosofía, y acerca del materialismo. De ahí otros varios destellos.

Hablaba de Hegel y de la gran lógica. Justamente. Hegel *empieza* por la lógica, «Dios antes de la creación del mundo». Pero como la lógica se aliena

en la Naturaleza, que se aliena en el Espíritu, que se «acaba» en la Lógica, es un círculo que vuelve sobre sí mismo hacia el infinito sin comienzo. Las primeras palabras del comienzo de la Lógica lo dicen: el ser es la Nada. El comienzo establecido es negado: no hay comienzo, ni por tanto Origen. Spinoza empieza por Dios, pero es para negarlo como Ser (Sujeto) en la universalidad de su *sola* potencia infinita (Deus = Natura). Por lo cual Spinoza, como Hegel, rechaza toda tesis del Origen, de la Trascendencia, del «Más Allá», aun cuando aparezca disfrazada en la interioridad absoluta de la Esencia. Pero esta diferencia (pues la negación spinozista no es ni mucho menos la negación hegeliana) que en el vacío del Ser hegeliano se medita por la negación de la negación, la dialéctica de un Telos (Telos = Fin), que se eleva en la historia a sus Fines: los del Espíritu, subjetivo, objetivo y absoluto, Presencia absoluta en la transparencia. En tanto que el haber «comenzado por Dios» (y no por el Ser vacío) protege a Spinoza de todo fin, que, hasta cuando se «abre paso» en la inmanencia, es todavía figura y tesis de trascendencia. El rodeo a través de Spinoza nos descubre así en la diferencia una radicalidad de la que carece Hegel. En la negación de la negación, en la *Aufhebung* (= superación que conserva aquello que supera) nos permitirá descubrir el Fin: forma y lugar privilegiados de la dialéctica hegeliana.

¿Es necesario añadir que si Spinoza se niega todo uso del Fin, hace en cambio la teoría de su ilusión, necesaria y, por tanto, fundada? En el Apéndice al Libro I de *La ética*, y en el *Tratado teológico-político* encontramos lo que sin lugar a dudas puede ser calificado de la primera teoría de la *ideología* con sus tres características: a) su «realidad» imaginaria; b) su *inversión* interna; y c) su «centro»: ilu-



sión del *sujeto*. ¡Se objetará que es una teoría abstracta de la ideología! Convengamos en ello, pero encontrad algo mejor antes de Marx, que por su parte no ha sido nada charlatán al respecto, salvo en *La ideología alemana*, donde lo es en exceso. Y sobre todo: no basta con deletrear las palabras de una teoría, hay que ver cómo actúa, y puesto que es un dispositivo de tesis, lo que rechaza y lo que autoriza. La «teoría» de Spinoza rechazaba toda ilusión sobre la ideología, y sobre la primera ideología de esa época, la religión, identificándola como imaginaria. Pero al mismo tiempo se resistía a considerar la ideología como simple error o ignorancia desnuda, ya que fundaba el sistema de este imaginario sobre la relación de los hombres con el mundo «expresado» por el estado de sus cuerpos. Este *materialismo de lo imaginario* que abre el camino a una concepción sorprendente del Primer Género de Conocimiento: algo diferente de un «conocimiento», el mundo material de los hombres tal como *viven*, el de su existencia concreta e histórica. ¿Es esto abusivo? En algunos aspectos tal vez sí, pero no es menos cierto que se puede leer así a Spinoza. De hecho, así es como funcionan sus categorías en la *historia* del pueblo hebreo, de sus profetas, de su religión y de su política, donde se dibuja claramente el primado de la política sobre la religión en la primera obra que, después de Maquiavelo, haya ofrecido una teoría de la historia.

Pero, y esto es mucho más importante, esta teoría de lo imaginario llega más lejos. Criticando radicalmente la categoría central de la ilusión imaginaria en el sujeto, alcanzaba en el corazón a la filosofía burguesa que se construía desde el siglo XIV sobre el fondo de la ideología jurídica del Sujeto. El anticartesianismo resuelto de Spinoza fun-

ciona conscientemente sobre este punto y la famosa tradición «crítica» no entró en esta cuestión. Sobre este punto Spinoza se anticipaba a Hegel, pero llegaba más lejos. Pues Hegel, que criticó todas las tesis de la subjetividad, no regateó un lugar al Sujeto, no sólo en el «devenir-Sujeto de la Substancia» (por lo que «reprocha» a Spinoza el «error» de permanecer en la Substancia), sino en la *interioridad del Telos* del proceso sin Sujeto que realiza los designios y el destino de la Idea en virtud de la negación. De esta forma Spinoza nos descubre, entre el Sujeto y el Fin, la alianza que «mixtifica» la dialéctica hegeliana.

Así podría seguirse. Me contentaré con un último tema, del famoso *verum index sui et falsi*. Dije que nos parecía poder autorizar una concepción recurrente de la «ruptura». Pero no tenía únicamente este sentido. Afirmando que «lo verdadero se indica a sí mismo y a lo falso», Spinoza dejaba de lado el problema del «criterio de verdad». Si se pretende juzgar de la verdad que se detenta por un «criterio» cualquiera, uno se expone a ver reaparecer la cuestión bajo la forma del «criterio de ese criterio» y así hasta el infinito. Sea externo el criterio (adecuación del espíritu y de la cosa en la tradición aristotélica), o interno (la evidencia cartesiana) en cualquier caso puede ser rechazado, ya que no es más que la figura de una Jurisdicción o de un Juez que debe autenticar y garantizar la validez de lo Verdadero. Y en un mismo movimiento Spinoza deja de lado la tentación de la Verdad: en buen nominalista (el nominalismo podía ser entonces, y así lo ha reconocido Marx, la antecámara del materialismo) Spinoza habla clínicamente de lo verdadero. De hecho, la Verdad y la Jurisdicción del Criterio van siempre a la par, puesto que el criterio tiene siempre

por función autenticar la Verdad de lo verdadero. Apartadas las instancias (idealistas) de una teoría del conocimiento, Spinoza sugería entonces que «lo verdadero» «se inicia a sí mismo» no como Presencia, sino como Producto, en la doble acepción del término «producto» (*resultado* del trabajo de un proceso que le *descubre*), como probándose en su producción misma. Esta posición no carece de afinidad con el «criterio de la práctica», tesis mayor de la filosofía marxista, pues este «criterio» no es exterior, sino interior a la práctica y, como ésta es un proceso (Lenin lo dijo con insistencia: la práctica no es un «criterio» absoluto; sólo su proceso puede probar algo), el criterio no es una jurisdicción y es en el proceso de su producción donde se verifican los conocimientos.

Gracias a su diferencia, también aquí Spinoza nos hacía percibir los vacíos de Hegel. Hegel había proscrito todo criterio de verdad al pensar lo verdadero como interior a su proceso, pero restauraba la virtud de la Verdad como Telos en el interior del mismo proceso, puesto que ahí todo momento no es sino la «verdad del» momento que le precede. Cuando en una fórmula provocadora, retomando las palabras de Lenin («la doctrina de Marx es todopoderosa porque es cierta») contra el pragmatismo reinante y contra toda Jurisdicción (idealista), «definía» el conocimiento *como* «producción» y afirmaba la *interioridad* de las formas de la cientificidad a la «práctica teórica» estaba adosándose a Spinoza: no para suministrar *la* respuesta, sino para sustraerme al idealismo reinante y abrir, por intermedio de Spinoza, una vía por la que el materialismo pueda encontrar algo más que palabras.

Se comprenderá que, aparte de estas razones, hayamos descubierto en Spinoza otras tesis que las

refuerzan, y se comprende que las hayamos hecho entrar en el juego aun a costa de mayores peligros.

Spinoza nos había ayudado a ver que la pareja Sujeto/Fin constituye la «mistificación» de la dialéctica hegeliana: pero ¿basta con deshacerse de ella, para instaurar la dialéctica materialista del marxismo, por simple sustracción y subversión? No está nada claro que así sea: pues, liberada de sus trabas la nueva dialéctica, puede volver al vacío del idealismo si no viene acompañada de *formas nuevas*, desconocidas de Hegel, y que le confieran la marca del materialismo.

¿Qué otra cosa sino esto nos mostraba Marx en *Miseria de la filosofía*, en la *Contribución* y en *El capital*? Que el juego de la dialéctica materialista es dependiente del dispositivo de una *Tópica*. Hago alusión a la célebre metáfora del edificio donde para pensar la realidad de una formación social, Marx *pone en pie* una infraestructura (la «estructura» o «base» económica) y sobre ella, una superestructura. Hago alusión a los problemas teóricos planteados por este dispositivo: «la determinación en última instancia (de la superestructura) por la economía (la infraestructura)», «la autonomía relativa (de los elementos) de la superestructura», su «acción de reflujo sobre la infraestructura», la diferencia y la unidad entre determinación y dominación, etc. Hago finalmente alusión al problema decisivo, interior a la infraestructura, de la unidad de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas *bajo* el primado de las relaciones de producción, y por tanto al problema de la *determinación* por las relaciones, por un lado (es constante la huella en Marx: *cf.* los conceptos de estructura/elementos, de lugar, función, soporte, etc.), y al problema de la *dominación*, por otro.

No se trata, pues, en Marx de unas cuantas fórmulas que hubieran escapado a su pluma o a su atención, sino de una exigencia que expresa una posición esencial al materialismo y que conviene tomar en serio. Pues, en ningún momento, se ve a Hegel pensar en la figura de una *Tópica*. Y no es porque Hegel no proponga distinciones tópicas, ya que para no mencionar más que un ejemplo habla a menudo del derecho abstracto, del derecho subjetivo (la moralidad) y del derecho objetivo (la familia, la sociedad civil, el Estado), y habla de ellos como otras tantas *esferas*. Pero Hegel no habla de esferas más que para denominarlas «círculos de círculos»: no avanza distinciones tópicas sino para suspenderlas, para fecharlas y superarlas (*Aufhebung*), ya que «su verdad» está siempre para cada una, fuera de ella, más allá de ella. Conocemos sobradamente el resultado de esta negación idealista: ¡lo primero es el derecho abstracto!, ¡la moralidad es «la verdad» del derecho!, ¡la familia, la sociedad civil y el Estado son «la verdad» de la moralidad! ¡Y, en el interior de esta última esfera (*Sittlichkeit*), la sociedad civil (digamos: la infraestructura de Marx) es «la verdad de» la familia!, ¡y el Estado «la verdad de» la sociedad civil! La *Aufhebung* se encuentra a sus anchas: *Aufhebung de toda Tópica*. Pero hay algo peor: las «esferas» puestas en pie son dispuestas en el orden que dé más posibilidades a esta negación. Toda las esferas de la Filosofía del Derecho no son más que figuras del derecho, existencia de la libertad. Y para «demostrarlo» Hegel encaja la economía entre la familia y el Estado tras el derecho abstracto y la moralidad. He aquí que deje sospechar lo que puede acontecer a una dialéctica abandonada al delirio absoluto de la negación de la negación: es una dialéctica que «partiendo» del Ser = la Nada, pro-

duce mediante la negación de la negación todas las figuras en las que juega, aquello respecto de lo que es la dialéctica; es una dialéctica que produce sus propias «esferas» de existencia, es, para decirlo brutalmente, una dialéctica *que produce a su propia materia*. Tesis que traspone y traduce fielmente la tesis fundamental de la ideología burguesa: es el trabajo (del capitalista) quien produce el capital.

Se comprende así la marca materialista de la Tópica marxista. Poco importa que la metáfora del edificio sea una metáfora: no se piensa en la filosofía sino bajo metáforas. Pero bajo esta metáfora se encuentran problemas teóricos que nada tienen de metafórico. Por su Tópica, Marx pone en pie esferas *reales*, distintas, y que no se relacionan unas con otras por la reconciliación de la *Aufhebung*: «abajo», la infraestructura económica; «arriba», la superestructura con sus diferentes determinaciones. Se subvierte el orden hegeliano: el Estado se encuentra siempre «arriba», pero el derecho deja de ser el primero y el omnipresente y la economía deja de quedar encajada entre la familia y el Estado, su «verdad». El *lugar* de la infraestructura designa una realidad incontrovertible: la determinación por lo económico en última instancia. Por este hecho, la relación entre la infraestructura y la superestructura deja de tener algo que ver con la relación hegeliana: «verdad de...». El Estado permanece «arriba» pero no como «la verdad de» la economía: al contrario de una relación de «verdad» ejerce una relación de *mistificación* fundada en la explotación garantizada por la fuerza y la ideología.

La conclusión está clara: la *posición de la Tópica marxista impide a la dialéctica el delirio idealista de producir su propia materia*: le impone, al contrario, el reconocimiento forzado de las condiciones

materiales de su eficacia. Estas condiciones conciernen a la definición de los lugares (de las «esferas») a sus límites, a su modo de determinación en la «totalidad» de una formación social. Para pensar estas realidades, la dialéctica materialista no puede contentarse con las formas residuales de la dialéctica hegeliana. Le son necesarias otras nuevas formas inencontrables en la dialéctica hegeliana. Es en este punto donde la referencia a Spinoza nos serviría de orientación: en su esfuerzo por pensar una causalidad no «eminente» (es decir, no trascendente), no simplemente transitiva (a lo Descartes), pero tampoco expresiva (a lo Leibniz), una causalidad que dará cuenta de la eficacia del Todo sobre sus partes y de la acción de las partes en el Todo —un todo sin «clausuras» que no sea sino la relación activa de sus partes, Spinoza se nos ofrecía de lejano pero también de primer y casi único testigo.

Seguramente un marxista no puede llevar a cabo el rodeo por Spinoza sin arrepentirse. Pues la aventura es peligrosa y hágase lo que se haga siempre le faltará a Spinoza lo que Hegel dio a Marx: la *contradicción*. Por no citar más que un ejemplo, esta «teoría de la ideología» y esta interpretación del «Primer Género de Conocimiento» como mundo concreto e histórico viviendo (en) la materialidad de lo imaginario me conducían a una concepción (cuyos títulos se encuentran en *La ideología alemana*) de la: materialidad / imaginario / inversión / sujeto. Pero yo veía la ideología como el elemento universal de la existencia histórica: y no iba más lejos. Dejaba de lado la diferencia de las regiones de la ideología, y las tendencias de clase antagónicas que las atraviesan, las dividen, las reagrupan y la enfrentan. La *ausencia de la «contradicción»* surtía efecto: no se mencionaba la lucha de clases en la ideología. Por

la brecha abierta de esta «teoría» podía colarse el teoricismo: ciencia / ideología. Y así sucedió.

Pero por encima de todo esto creo que el balance no es negativo. Tratamos de comprender el rodeo de Marx a través de Hegel. Realizamos el rodeo a través de Spinoza: a la búsqueda de argumentos para el materialismo. Encontramos unos cuantos. Y gracias a este rodeo inesperado e insospechado para muchos, pudimos, si no plantear o enunciar, sí «levantar» (tal como se levantan las liebres agazapadas) ciertas cuestiones que hubiesen podido seguir durmiendo el sueño apacible de las evidencias eternas, en las páginas cerradas de *El capital*. Y me apuesto algo a que, en tanto que otros bien muestren su inutilidad, bien les den una respuesta más justa, continuaremos siendo acusados de estructuralismo...



## 5. Tendencias en filosofía

He hablado anteriormente de *error* teoricista. Hablo ahora de *tendencia* teoricista. He empleado el primer término para no quedarme corto. Pero si he de decir la verdad el segundo es mucho más grave porque es justo: tendencia errónea, o, todavía mejor, tendencia mal orientada y por tanto desviante. *Desviación*. Pues, en rigor, no se puede hablar de error en filosofía desde un punto de vista marxista, a menos que nos lancemos a pensar la propia filosofía bajo las categorías del racionalismo (verdad / error), es decir, bajo tesis filosóficas no marxistas. Si hablara simplemente de mi «error» filosófico sin rectificar este término en los términos de tendencia y de desviación, caería inmediatamente en la trampa de la oposición racionalista de la verdad y el error y denunciaría de esta forma mi «error» pasado, en nombre de una «verdad» que detentaría en este momento sin saber de dónde provendría ese maravilloso regalo y sin relación alguna con la muy particular dialéctica que funciona en la práctica de la filosofía, que no es (una) ciencia, sino la lucha de

1. Fórmula propuesta en la *Respuesta a John Lewis*. Traducido al castellano por Siglo XXI: *Crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*.

clases en la teoría.<sup>1</sup> Avancemos una tesis: no hay, en sentido estricto, más errores que los científicos, sólo aquellos que existen en la relación recurrente que una ciencia establece con su propia historia (que le sigue siendo coetánea y le acompaña sin más como el Ello de su historia). En filosofía se manifiestan tendencias que se enfrentan en el «campo de batalla» teórico existente. Estas tendencias se reagrupan, en última instancia, alrededor del antagonismo del idealismo y del materialismo, y «existen» bajo la forma de «filosofías», que realizan estas tendencias, sin variaciones y sin combinaciones, en función de las posiciones teóricas de clase, cuyas bazas fundamentales son las prácticas sociales (política, ideológica, científica, etc.).

Las filosofías retoman o enuncian diferentes tesis: proposiciones que no poseen la «modalidad» de las proposiciones científicas, puramente teóricas, sino que son teóricas-prácticas, destinadas a producir efectos en la correlación de las fuerzas interesadas en la batalla teórica de clase que tiene por objeto bazas sociales y, en última instancia, en las prácticas sociales de clase que constituyen este mismo objeto. Es preciso también, para subrayar esta diferencia, hacer intervenir, a propósito de las tesis y de las tendencias filosóficas, una categoría que desempeña un papel capital en la práctica política y en la reflexión teórica marxista: la categoría de *justeza*. Por ello precisamente propuse (*Curso de Filosofía para científicos* [*La filosofía espontánea de los científicos*], 1967) recurrir expresamente a esta categoría para calificar la «naturaleza» propia de las proposiciones filosóficas, las *tesis* (o también *posiciones*: una *posición* que toma da, *adopta*, al mismo tiempo, *posición*, *ocupando* una *posición* en favor o en contra de otras *posiciones*), diciendo: «la

filosofía enuncia proposiciones que son tesis: de una tesis se dice que es *justa o no*. Otro tanto se puede decir de las tendencias, resultado de un dispositivo de tesis. Una tendencia es justa o desviante (traza una línea justa o se aparta más o menos de la línea justa, hasta llegar a convertirse en antagonista). La justeza no cae del cielo: es el resultado de un trabajo que puede ser siempre considerable, pero necesario en cualquier caso, a reemprender en todo momento: el *ajustamiento*. Que la filosofía cumple también una función teórica, nadie lo duda, pero la cuestión es: en qué forma y bajo qué condiciones. Serán necesarios largos desarrollos para mostrarlo. Lo que he tratado de hacer notar, puesto que lo considero, en el actual estado de cosas, y en los tiempos que vivimos, decisivo para el marxismo, es no sólo la «intrincación» de la función teórica y de la función práctica de la filosofía, sino el *primado de la función práctica sobre la función teórica*. Y para subrayar la importancia decisiva de esta posición (Tesis) y para que quede claro el primado de la función práctica, adelante la tesis: «la filosofía es, en última instancia, la lucha de clases en la teoría».

Tesis justas, tendencia justa, desviación... Estas categorías nos permiten dar otra representación distinta a la racionalista acerca de lo que ocurre en el interior de una «filosofía». No es un todo de proposiciones homogéneas sometidas al veredicto de la pareja verdad / error. Es un sistema de posiciones (tesis) y ocupa, ella misma, mediante estas posiciones, ciertas posiciones en la lucha teórica de clases. Estas posiciones, las ocupa en el combate, por encima del adversario o en contra del adversario. Pero éste no es tampoco un bloque homogéneo: el campo de batalla filosófico no es, pues, la reproducción, bajo la forma de «sistemas» opuestos, de la simple

oposición racionalista entre la verdad y el error. No hay, por una parte, el campo homogéneo de los buenos y, por la otra, el de los malos. Las posiciones de los adversarios están muy a menudo imbricadas entre sí —todos los adversarios no lo son en el mismo grado, y en la «melée», no siempre es fácil identificar entre la maraña al adversario *principal* y reconocer que existen por debajo de él adversarios secundarios que se batan, bien por posiciones antiguas (como si el frente no hubiera cambiado), bien por aspectos «parciales» o desplazados. Es preciso batirse, ya que no contra todos al mismo tiempo, sí, al menos, en varios frentes, teniendo en cuenta *tanto* la tendencia principal *como* las tendencias secundarias, y la baza principal y las bazas secundarias, «tratando» de ocupar posiciones justas. Todo esto no puede resolverse mediante el milagro de una conciencia segura de dominar todo el panorama en la claridad absoluta. No hay ningún milagro. Un filósofo marxista que puede intervenir en la lucha de clases teórica debe partir de las *posiciones* ya reconocidas y aseguradas por los combates teóricos de la historia del movimiento obrero, pero no puede conocer el estado actual del «terreno» teórico e ideológico sino a condición de reconocerlo teórica y prácticamente al mismo tiempo: en y por la lucha. Nada tiene de extraño el que en su tentativa pueda ocurrirle que llegue a ocupar, incluso partiendo de posiciones ya aseguradas, y para alcanzar a adversarios declarados u ocultos, ciertas posiciones que, en el proceso de la práctica, resultarán *desviacionistas*, desplazadas en relación con el camino correcto por el que pretendía avanzar. Lo esencial es que reconozca la desviación y rectifique sus posiciones para dotarlas de mayor justeza.

Pero vayamos más lejos. Si bien es cierto que la

filosofía, «lucha de clases en la teoría», es, en última instancia, este enfrentamiento interpuesto de tendencias (idealismo y materialismo) del que hablan Engels, Lenin y Mao, puesto que esta lucha no se desarrolla en el aire sino sobre el terreno teórico, y puesto que este terreno modifica sus accidentes en el curso de la historia, puesto que al mismo tiempo las bazas toman nuevas formas, puede decirse que las tendencias idealistas materialistas que se enfrentan a través de los combates de los filósofos, sobre el campo de batalla, *no se realizan jamás en estado puro en ninguna «filosofía»*. En toda filosofía, incluso cuando ella represente de forma declarada y tan «consecuente» como sea posible una de las dos grandes tendencias antagonistas, existen elementos notables o virtuales de la *otra* tendencia. ¿Cómo podría suceder de otra forma cuando lo propio de la filosofía es precisamente tratar de ocupar las posiciones del adversario e interiorizar de este modo el conflicto para asegurarse el dominio; dominio que puede escapársele a aquel mismo que trate de instaurarlo? Por una razón muy sencilla: la suerte de las tesis filosóficas no depende de su simple posición, puesto que la lucha de clases en la teoría siempre está subordinada a la lucha de clases propiamente dicha porque existe algo *exterior a la filosofía* que la constituye como tal filosofía, incluso y sobre todo si ella misma se esfuerza por no oír hablar del asunto.

Es por esto mismo por lo que, tanto para hablar como para juzgar acerca de una filosofía, es justo partir de las categorías de Mao sobre la contradicción. Él, que habla antes que nada de política incluso en los textos filosóficos —y tiene más razón de la que nos podamos llegar a imaginar—, nos da pie para afirmar esto, que es conforme a lo que Engels

y Lenin han escrito y que fundamenta en teoría la «lectura materialista» leninista, no sólo de Hegel, el absoluto del idealismo, sino de *todos* los filósofos sin excepción alguna (incluso Engels, Lenin y Mao): en toda filosofía, en toda posición filosófica, es preciso considerar *la tendencia en su contradicción* y en esta contradicción, la *tendencia principal* y la *tendencia secundaria* de la contradicción y en cada tendencia el aspecto principal y el aspecto secundario, y así sucesivamente. Pero no se trata de una división platónica infinita y formal. Es preciso ver cómo esta división se fija en una serie de *nudos* en los que la coyuntura político-teórica define el *nudo central* («el eslabón decisivo») y los nudos secundarios. Desde luego es en forma muy esquemática y para algunos posiblemente escolástica. «Distingo», tal como decía el filósofo de Molière, que caricaturiza así la *división* (operación suprema de la práctica filosófica que *realiza* por sus demarcaciones una tendencia de la lucha) reduciéndola a simples *distinciones*, que instituyen *objetos* y *esencias*.

Por el contrario, las «distinciones» de Lenin y Mao no son simples distinciones que fijan un resultado: sino divisiones cuyo trazado abre una vía. Partiendo de ahí es posible emprender el trabajo —mejorando hasta el infinito los instrumentos de trabajo— para comprender un poco mejor lo que ocurre en «la» filosofía y en «una» filosofía.

¿Por qué estas observaciones generales? Para poder calificar mejor, desde más arriba, la «tendencia» de mis primeros ensayos. Por su *tendencia principal*, e independientemente de la severa crítica que les dirijo, creo que defendían, a su manera, con los medios a su alcance, y en una coyuntura precisa, posiciones útiles a la teoría marxista y a la lucha de clases proletaria: contra las formas más amena-

zantes de la ideología burguesa, humanismo, historicismo, pragmatismo, evolucionismo, economicismo, idealismo filosófico, etc. Pero por su tendencia secundaria, teoricista, estos mismos ensayos expresaban una desviación nociva para las posiciones y la lucha de clases marxista.

Pero no podemos contentarnos con un simple desdoblamiento: por un lado/por otro. Hace falta, al mismo tiempo, reconsiderar el conjunto, es decir, los efectos de cada tendencia sobre la otra y el resultado global. Puede así hablarse de una unidad contradictoria (entre la tendencia principal, justa en su conjunto, y la tendencia secundaria, desviante). En esta unidad, la tendencia teoricista no ha carecido de efectos sobre las tesis de la tendencia principal. Los más políticos de mis críticos lo han revelado con claridad: no se trata en ningún momento de la lucha de clases *por sí misma* en *Pour Marx* y en *Lire Le capital*; no se trata de ella cuando se habla de la función práctica y social de la ideología; y naturalmente (y es éste sin duda el defecto más grave en ensayos de *filosofía* marxista) no se trata de la posición de clase en la teoría. Pero por otra parte, no pueden omitirse, en el seno de su contradicción, los efectos de la tendencia principal (justa) sobre la tendencia secundaria (desviante). Afectadas por la tendencia principal, algunas de mis tesis teoricistas, adosadas sobre todo a Spinoza, jugaron también su papel en el combate.

No me corresponde decir cuál ha sido el resultado de esta empresa, qué problemas han sido puestos al día, qué otros esclarecidos, qué categorías o conceptos propuestos que hayan permitido comprender mejor lo que nos ofrece y nos reserva la extraordinaria teoría que lleva el nombre de Marx. Pero, de momento, creo estar en condiciones de afir-

mar que un «frente» ha sido abierto; que si no ha sido defendido por completo y de la misma forma, con argumentos igualmente justos, al menos por lo esencial (la tendencia principal), sí ha sido defendido sobre posiciones materialistas dialécticas. Aquellos a quienes atacaba reconocieron con facilidad los puntos débiles. Si no llegaron a formarse una «visión de conjunto» (para algunos esta exigencia era poco importante), si sacaron partido de detalles de los que era posible sacar partido y el resto se limitaron a inventarlo. Es lo lógico en una guerra. Pero, lo que no es menos importante, algunas de las tesis que nosotros atacamos se vieron obligadas a retirarse: los humanistas, historicistas, etc.

Pero ahora, una vez que he aprendido la lección de Lenin pasando a saber que es «más grave no reconocer un error que cometerlo», puedo, volviéndome hacia este pasado y reconsiderando mis tesis a la luz de la contradicción que las marcaba, hacer una «criba».

Hay ciertas tesis de las que resulta imprescindible deshacerse porque, en su estado actual, son falsas (mal orientadas) y por tanto nocivas. Por ejemplo, la definición de la filosofía como «Teoría de la práctica teórica» se me antoja absolutamente indefendible y por tanto obligado a proscribirla. No basta con suprimir una fórmula, sino que es preciso rectificar en su dispositivo teórico todos los efectos y las resonancias provocadas por su resonancia. Igualmente, la categoría de «la práctica teórica» que fue muy útil en su anterior contexto es, por el contrario, peligrosa por el equívoco que une, bajo un solo vocablo, la práctica científica y la práctica filosófica, induciendo por ello la idea de que la filosofía sea (una) ciencia: pero en una configuración que no se precipite este equívoco en confusión especulati-



va, esta categoría puede todavía ser útil, de cuando en cuando, pues marca la «teoría» del recuerdo materialista de la *práctica*. En cuanto a la oposición ciencia/ideología, ya he dicho lo suficiente para que se comprenda que se hace preciso renunciar sin miramientos a la figura racionalista-especulativa de su *generalidad*, para trabajar desde otro punto de vista, lo que no dejará de hacerla estallar en los elementos del proceso complejo de la «producción» de conocimientos, en donde se combinan los conflictos de clase de las ideologías prácticas, las ideologías teóricas, las ciencias existentes y la filosofía.

Pero quedan otras tesis y categorías que pueden, incluso bajo su antigua forma, continuar rindiendo servicios teóricos y políticos en la batalla y la investigación, a condición, a veces, de desplazarlas, incluso insensiblemente (los «matices» de Lenin), y de concentrarlas en un dispositivo teórico más justo: mejor ajustado. No pasaré revista a estas últimas porque pienso que cada cual lo hará en su fuero interno. Lo fundamental es tomar en serio los encargos de la lucha de clases teórica, para reconocer y conocer mejor al adversario de clase, es decir, sobre el terreno teórico existente (que necesita también ser mejor conocido), los adversarios filosóficos y así ocupar posiciones teóricas más justas, para mantener y defender un frente mejor ajustado.

Lo esencial que faltaba a mis primeros ensayos: la lucha de clases y sus efectos en la teoría; he aquí lo que permite desplazar a un lugar más justo ciertas categorías que me sirvieron de punto de partida. Así, por volver a ello una vez más, la famosa «ruptura». La mantengo en funcionamiento, bajo su mismo nombre, pero desplazándola, o más bien, asignándole su lugar sobre la roca firme del frente del materialismo dialéctico, en lugar de dejarla flo-

tar peligrosamente en la atmósfera de un racionalismo peligrosamente idealista. Pero ¿qué quiere decir: ponerla en su lugar, en un dispositivo filosófico mejor ajustado? Antes que nada reconocer, cosa que yo no había sabido hacer, que si bien juega una baza real, que corresponde a hechos específicos e incontestables de los que es el índice, no por eso es la última palabra que puede decirse en el asunto. Porque no sólo es preciso decir que la ruptura no puede explicarse a sí misma, puesto que se limita a registrar el simple hecho de síntomas y de efectos producidos por un acontecimiento teórico, la aparición histórica de una nueva ciencia. Pero este acontecimiento de la historia teórica debe ser todavía explicado por el concurso de las condiciones materiales, técnicas, sociales, políticas e ideológicas que lo imponen. Y, entre estas condiciones, se hace necesario, en ciertos casos, y desde luego en el caso de Marx, retener en primer término la intervención de las *posiciones teóricas de clase*, o de lo que se puede denominar la intervención de la «instancia» filosófica.<sup>2</sup>

En el caso de la teoría marxista, el acontecimiento denominable «ruptura», tal como lo he definido más arriba, viene producido, como si de un «niño

2. Otro ejemplo preciso. Una vez más vuelvo a utilizar este término: *instancia*. Una categoría que a falta de algo mejor, de algo más ajustado, debe ser conservada, pero en el lugar que le corresponde. Porque últimamente entre los filósofos comunistas sopla un viento favorable a la supresión de todas las instancias... No porque algunos se sirvan de la «instancia» en todos los menús, viniendo o sin venir a cuento, en pequeñas combinatorias, hay que conducirse así. En lo que a mí me concierne, si bien es cierto que he abusado ligeramente de las «instancias» a falta de otra cosa, no hablaré de «instancia económica» nunca más, pero mantendré este precioso término de instancia para la superestructura: el Estado, el Derecho y *la Filosofía*.

sin padre» se tratara, por la *confluencia* de lo que Lenin llamó las tres fuentes principales, o mejor, con una palabra más precisa, por la *interferencia*, o *conjunción*, sobre el fondo de la lucha de clases de los años 1840-1848 (en los que la lucha de clases burguesía/proletariado se sobrepone a la lucha de clases histórica feudalismo/burguesía), de *líneas* de demarcación y de linajes teóricos e ideológicos extremadamente complejos que, sin fin y cada cual por sí mismo, se *entrecruzan* en el resultado de su interferencia.

Así, es posible y necesario aislar, en este proceso contradictorio, y como *dominante*, lo que podemos titular el *cambio de posición teórica de clase* del «individuo» histórico Marx-Engels. Este cambio de posición teórica de clase tiene lugar, bajo el efecto de las luchas de clase políticas y de su experiencia, *en la filosofía*. Esta constatación nada tiene de extraño si, tal como yo lo sugiero, la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría.

Insisto sobre este punto: me reenvía directamente a mis primeros ensayos. Decía entonces: la cuestión decisiva es la de la filosofía marxista. Sigo pensándolo. Pero si había visto acertadamente, en 1960-1965, *cuál* era la cuestión esencial, comprendo ahora que no vi con claridad en ella... La definía como «Teoría de la práctica teórica», confiriéndole, bajo el término único de «teoría», el mismo estatuto que a una ciencia. Sobreestimando *teóricamente* la filosofía al mismo tiempo y por la misma razón —tal como no dejaron de apuntarme quienes me reprochaban justamente no «hacer intervenir» la lucha de clases— la subestimaba políticamente. Lo testimonia todavía *Lenin y la filosofía* donde, sin embarco, rectifico lo esencial de mi desviación, en una nueva definición de la filosofía («la política en la

teoría»), el sistema de la «doble representación», *igualitaria*, ante las Ciencias y la Política, y la Tesis, tomada, y no precisamente por azar, de Hegel: la filosofía se levanta *siempre* caída la tarde, en el contragolpe histórico de un único acontecimiento, no el acontecimiento de una revolución político-ideológica, sino el acontecimiento del nacimiento o la reestructuración de las *Ciencias*. Se trataba todavía de una solución intermedia, es decir, de semicompromiso que, concediendo su parte a los acontecimientos de la historia de las ciencias y a sus contragolpes filosóficos, no les atribuía, sin embargo, la parte que, en justicia, les corresponde; pero les atribuía, sin embargo, «a priori», la parte más vistosa. Si propongo hoy una nueva fórmula: «la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría», es justamente para dejar en el lugar que le corresponde tanto la lucha de clases (última instancia), *como* las otras prácticas sociales (y entre ellas la práctica científica) en su «relación» con la filosofía.

A partir de ahí son posibles nuevas investigaciones.

Sobre la evolución  
del joven Marx  
(Julio de 1970)



## I

Si se me pidiera que resumiese en algunas palabras la *Tesis* esencial que he tratado de defender en mis ensayos filosóficos, diría: Marx ha fundado una ciencia nueva, la ciencia de la Historia. Y añadiría: este descubrimiento científico es un acontecimiento teórico y político sin precedentes en la historia humana. Y precisaría este acontecimiento es irreversible.

*Un acontecimiento teórico.* Antes de Marx lo que podría llamarse el «Continente-Historia» estaba ocupado por concepciones ideológicas, de inspiración bien religiosa, bien moral, bien jurídico-política, en resumen, por filosofía de la Historia. Pretendían dar una representación de lo que ocurre en las sociedades y en la historia. De hecho, no hacían otra cosa que enmarcar bajo nociones deformantes y engañosas los mecanismos que gobiernan las sociedades y la historia. Esta mixtificación no era casual: era coherente con su función. Estas concepciones no eran, en efecto, sino los destacamentos teóricos de ideologías prácticas (religión moral, ideología jurídica, política, etc.) cuya función esencial consiste en reproducir las relaciones de producción (= explotación) de las sociedades de clase. Rompiendo con es-

tas concepciones ideológicas, Marx ha «inaugurado» el «Continente-Historia». Inaugurado: mediante los principios del materialismo histórico, mediante *El capital* y sus demás obras. Inaugurado porque, como dice Lenin, Marx no ha hecho sino poner las «piedras angulares» de un inmenso dominio que sus sucesores han continuado explorando, pero cuya vasta extensión y sus nuevos problemas exigen esfuerzos incesantes.

*Un acontecimiento político.* Pues el descubrimiento científico de Marx ha sido ya desde el principio, y se ha convertido cada vez más, en el objeto y la pieza de una lucha de clases encarnizada e implacable. Ha demostrado que la historia humana es la historia de las sociedades de clase, por tanto de la explotación y la dominación de clase; por tanto y, en definitiva, de la lucha de clases, ha demostrado los mecanismos de explotación y de dominación capitalista. Y con esta demostración Marx atacaba de frente los intereses de las clases dominantes. Sus ideólogos se precipitaron, y se precipitan cada vez más, contra él. Por el contrario, los explotados, y en primer término los proletarios, han reconocido en la teoría científica de Marx «su» verdad: la han adoptado y han hecho de ella un arma en su lucha de clases revolucionaria. Este reconocimiento lleva un nombre en la historia: es la *Unión* (o como diría Lenin, la Fusión) del movimiento obrero y la teoría marxista. Este Encuentro, esta Unión, esta Fusión no han tenido lugar espontáneamente. Pues el movimiento obrero que existía mucho antes de la formación y la difusión de la teoría marxista estaba sometido a la influencia de las concepciones ideológicas pequeñoburguesas, como el socialismo utópico, el anarquismo, etc. Fue preciso un larguísimo trabajo y una prolongada lucha ideológica para que



esta Unión tomara forma y adquiriese una existencia histórica. Las condiciones mismas de su realización y de su existencia hacen que esta Unión no pueda ser un resultado conseguido de una vez por todas. Sometida a la lucha de clases, esta conquista debe ser defendida sin cesar en el curso de una áspera lucha de clases contra las desviaciones y las crisis que la amenazan: lo testimonian, ayer, la traición de la Segunda Internacional, hoy la escisión del Movimiento Comunista Internacional.

Un hecho es incontestable: desde hace cien años toda la historia de la humanidad está pendiente de la Unión del movimiento obrero (y de los pueblos oprimidos) y de la teoría marxista (hoy teoría marxista-leninista). Basta volver un poco atrás para ver que, bajo formas diferentes pero convergentes esta realidad domina en todo momento desde arriba la escena de la historia mundial: la lucha del proletariado y de los pueblos oprimidos contra el imperialismo. Este hecho es *irreversible*.

## II

Podríamos contentarnos con estas constataciones. Sin embargo, si queremos (cualquiera que sea el lugar que ocupemos en esta lucha) avanzar en la exploración del «Continente-Historia», o (lo que dada su estrecha relación acaba siendo lo mismo) comprender activamente las formas de las luchas de clase proletarias contemporáneas, debemos ir más lejos.

Debemos plantearnos la cuestión: ¿bajo qué con-

diciones ha sido posible el descubrimiento científico de Marx? Esta cuestión tiene todas las apariencias de un rodeo. Y, sin embargo, no lo es. Tiene también toda la apariencia de ser una cuestión teórica. En realidad, posee implicaciones políticas de una evidente actualidad.

### III

¿Qué hicimos cuando, en nuestros ensayos anteriores, demostramos que el descubrimiento científico de Marx representaba un «corte», una «ruptura» con las anteriores concepciones ideológicas de la historia? ¿Qué hicimos hablando de «corte» o «ruptura» entre la ciencia y la ideología? ¿Qué hicimos hablando de ideología?

Desarrollamos un análisis formal del que se hace hoy imprescindible indicar el sentido y trazar los límites.

Antes que nada, hemos procedido a una *constatación*. Hemos levantado acta de un hecho, de un acontecimiento teórico: el advenimiento de una teoría científica de la Historia en un dominio ocupado hasta entonces por concepciones que calificábamos de ideológicas. Dejemos de lado, por el momento, esta última calificación: *Ideológicas*.

Demostramos que existía una diferencia irreducible entre la teoría de Marx y estas concepciones. Para demostrarlo comparamos su contenido conceptual y su modo de funcionamiento.

*Su contenido conceptual.* Mostramos que Marx había reemplazado los antiguos conceptos (que nosotros denominábamos nociones) de base de las fi-

lososías de la Historia, por conceptos absolutamente nuevos, inéditos, «incontrables» en las antiguas concepciones. Allí donde los filósofos de la Historia hablaban del hombre, del sujeto económico, de la necesidad, del sistema de necesidades de sociedad civil, de alienación, de robo, de injusticia, de espíritu, de libertad —allí, incluso, donde ellos hablaban de «sociedad»—, Marx se puso a hablar de modo de producción, de fuerzas productivas, de relaciones de producción, de formación social, de infraestructura, de superestructura, de ideologías, de clases, de lucha de clases, etc. Concluimos que no había relación de continuidad (ni siquiera en el caso de la economía política clásica) entre el sistema de conceptos marxistas y el sistema de nociones premarxistas. Esta ausencia de cualquier relación de continuidad, esta diferencia teórica, este «salto» dialéctico, lo denominamos «corte epistemológico», «ruptura».

*Su forma de funcionamiento.* Mostramos que en la práctica la teoría marxista funcionaba de un modo diferente a como lo hacían las antiguas concepciones premarxistas. Nos pareció que el sistema de conceptos de base de la teoría marxista funcionaba sobre la forma de una «teoría» de una ciencia: como un dispositivo conceptual «de base» abierto a la «infinitud» (Lenin) de su objeto, esto es, destinado a plantear y afrontar continuamente problemas para producir continuamente nuevos conocimientos.

Digamos: como una *verdad* (provisional) para la conquista (infinita) de nuevos conocimientos capaces a su vez (en ciertas coyunturas) de renovar aquella verdad inicial. Nos pareció, por comparación, que la teoría de base de las antiguas concepciones, lejos de funcionar como una *verdad* (provisional) para producir nuevos conocimientos, se presentaba por el contrario como la *verdad* de la Historia, como su

saber exhaustivo, definitivo y absoluto, en suma como un sistema cerrado sobre sí mismo, sin desarrollo posible por carente de objeto en el sentido científico del término y no encontrando así nunca en lo real más que su propio reflejo especular. En este caso también concluimos viendo una diferencia radical entre la teoría de Marx y las concepciones anteriores y hablamos de «corte epistemológico» y de «ruptura».

Sólo resta decir que calificamos estas concepciones anteriores de *ideológicas*, y que pensamos el «corte epistemológico» o la «ruptura», cuya existencia habíamos establecido, como una discontinuidad teórica entre la *ciencia* marxista de una parte, y su prehistoria *ideológica* por otra. Precisemos: no entre la ciencia en general, y la ideología en general, sino entre la ciencia marxista y su *propia* prehistoria ideológica.

Empero, ¿qué es lo que nos permitió decir que ciertas concepciones marxistas sean ideológicas? O lo que es lo mismo, ¿qué sentido dimos al término *ideología*?

Una concepción ideológica no lleva ni en la frente ni en el corazón la marca de lo ideológico, cualquiera que sea el sentido que se le dé a esta palabra. Se presenta, por el contrario, como la Verdad y no puede ser calificada más que desde fuera: desde el punto de vista de la ciencia marxista de la Historia. Quiero decir: no sólo desde el punto de vista de la existencia de la ciencia marxista como ciencia, sino desde el punto de vista de la ciencia marxista como ciencia de la Historia.

En efecto, toda ciencia desde el momento en que surge en la historia de las teorías y se impone como ciencia, hace aparecer *su propia* prehistoria teórica, con la cual rompe, como errónea, falsa, no verda-

dera. Es así como la trata prácticamente: este tratamiento es un momento de su historia. Pero hay siempre filósofos dispuestos a extraer de esta misma prehistoria conclusiones edificantes; para fundar sobre esta práctica recurrente (retrospectiva) una teoría de la oposición entre la Verdad y el Error, entre el Conocimiento y la Ignorancia, e incluso (a condición de tomar el término de ideología en un sentido no marxista) entre la Ciencia y la Ideología, en general.

Este efecto de recurrencia (retrospección) se ejerce también en el caso de la ciencia marxista: cuando surge hace aparecer necesariamente *su propia* prehistoria como errónea, pero la hace aparecer al mismo tiempo y, además, como ideológica en el sentido marxista del término. O mejor aún, hace aparecer a su propia prehistoria como errónea *por* ideológica, y como tal la trata prácticamente. No sólo designa el error, sino que además proporciona la razón histórica del error. Impidiendo de esta forma la explotación de la «ruptura» entre la ciencia y su prehistoria, como la oposición idealista entre el Conocimiento y la Ignorancia.

¿Sobre qué principio reposan esta diferencia y esta ventaja sin precedentes? Sobre el hecho de que la ciencia fundada por Marx es la ciencia de la historia de las formaciones sociales. De esta forma concede, por primera vez, un contenido científico al concepto de *ideología*. Las ideologías no son meras ilusiones (el Error) sino cuerpos de representaciones existentes *en* instituciones y prácticas: figuran en la superestructura y están fundadas en la lucha de clases: Si la ciencia fundada por Marx evidencia como ideológicas las concepciones teóricas inscritas en su propia prehistoria, no es sólo para denunciarlas como falsas; es también para decir que se presenta-

ban como verdaderas, eran recibidas, y seguían siendo recibidas como verdaderas y para suministrar así la razón de esa necesidad. Si las concepciones teóricas con las que rompió Marx (digamos con objeto de simplificar: las filosofías de la historia) merecen la calificación de ideológicas es porque eran los *destacamentos teóricos de ideologías* prácticas que asumían las funciones necesarias en la reproducción de las relaciones de producción de una determinada sociedad de clase.

Y si esto es así, la «ruptura» entre la ciencia marxista y su prehistoria nos remite a algo distinto de una teoría de la diferencia entre la ciencia y la ideología, a algo distinto de una epistemología. Nos remite, por un lado, a una teoría de la superestructura en la que figuran el Estado y las Ideologías (y acerca de esta cuestión traté de decir unas cuantas palabras en el artículo *Sobre los aparatos ideológicos de Estado*). Por otro, nos remite a una teoría de las condiciones materiales (producción), sociales (división del trabajo, lucha de clases), ideológicas y filosóficas del proceso de producción de los conocimientos. Estas dos teorías parten, en última instancia, del materialismo histórico.

Pero si es así, se hace preciso preguntar a la propia teoría científica de Marx sobre las condiciones de su propia «irrupción» en el campo de las concepciones ideológicas con las que rompió.

#### IV

Los maestros del marxismo (Marx primero, Engels y después Lenin) comprendieron perfectamen-

te que no bastaba *constatar* la aparición de una nueva ciencia sino que hacía falta suministrar un análisis, conforme a los principios de la ciencia marxista, de las condiciones de esta aparición. Se encuentran los primeros elementos de este análisis en Engels bajo la forma de la teoría de las «Tres fuentes» del marxismo: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés.

No permitamos que la vieja metáfora de las «fuentes», con toda la carga de nociones idealistas que comporta (el origen, la interioridad de la corriente, etc.) nos induzca a error. En cualquier caso, lo que sí es notable en esta teoría «clásica» es ante todo que piensa el descubrimiento de Marx, no en términos del genio individual o de autor, sino en términos de una *conjunción* de elementos teóricos diferentes e independientes (*Tres fuentes*). Es además, el hecho de que presente esta conjunción como productora de un efecto fundamentalmente nuevo en relación con los elementos que entraban en esta conjunción: ejemplo del «salto adelante» o del «paso cualitativo», categoría esencial de la dialéctica materialista.

Sin embargo, Engels y Lenin no se conforman con esto. No defienden una concepción puramente interna, puramente «epistemológica» de la aparición de la ciencia marxista.

Recuerdan que estos tres elementos teóricos remiten a un trasfondo práctico: a una historia material, social y política, dominada por transformaciones decisivas en las fuerzas y en las relaciones de producción por siglos de lucha de clases de la burguesía ascendente contra la aristocracia feudal, dominada, finalmente por las primeras grandes acciones de la lucha de clases proletaria. En una palabra, recuerdan que son las realidades prácticas (econó-

micas, políticas, ideológicas) las que están representadas teóricamente, bajo formas más o menos arbitrarias, en la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés.

Están representadas en ellos, pero a la par aparecen en ellos *deformadas*, mistificadas y enmascaradas puesto que estos elementos teóricos son de naturaleza profundamente ideológica. Es entonces cuando se plantea la cuestión decisiva.

En efecto, no basta con constatar que la conjunción de estos tres elementos teóricos ha producido la aparición de la ciencia marxista. Es necesario además preguntarse *cómo* ha podido producir esta *conjunción* teórica una *disjunción* científica, este encuentro, una «ruptura».

En otras palabras, hay que preguntarse cómo y por qué, con ocasión de esta conjunción, el pensamiento marxista ha podido *salir de la ideología*: o ¿cuál es el cambio de punto de vista que ha puesto al día lo que había sido enmascarado, ha trastocado el sentido de lo que estaba adquirido, y descubierto en los hechos una necesidad desconocida?

Desearía proponer a esta pregunta los primeros elementos de una respuesta adelantando la siguiente tesis: es *desplazándose* a posiciones de clase absolutamente inéditas, proletarias, como Marx ha desencadenado la eficacia de la conjunción teórica de la que salió la ciencia de la Historia.

## V

Puede demostrarse retomando a grandes rasgos los «momentos» de la «evolución» del pensamiento



del joven Marx. Cuatro años separan los artículos liberales radicales de la «Gaceta Renana» (1841) de la ruptura revolucionaria de 1845 registrada en las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, por las célebres fórmulas que proclaman «la liquidación de nuestra conciencia filosófica anterior» y el advenimiento de una nueva filosofía que cese de «interpretar el mundo» para pasar a «transformarlo». Durante estos cuatro años observamos como un hijo de la burguesía renana pasa de posiciones políticas y filosóficas burguesas radicales a posiciones pequeñoburguesas-humanistas y más tarde a posiciones comunistas-materialistas (un materialismo revolucionario inédito).

Precisemos los aspectos de esta «evolución».

Vemos al joven Marx cambiar, simultáneamente, de *objeto* de reflexión (pasa por completo del Derecho al Estado y luego a la Economía Política); cambiar de posición *filosófica* (pasa de Hegel a Feuerbach y luego al materialismo revolucionario); y cambiar de posición *política* (pasa del liberalismo radical burgués al humanismo pequeñoburgués y luego al comunismo). En sus mismos desfases estos cambios se encuentran profundamente ligados entre sí. Sin embargo, no se debe confundirlos en una unidad sin estructura porque intervienen a niveles diferentes y desempeñan cada uno un papel distinto en el proceso de transformación del pensamiento del joven Marx.

Podemos afirmar que en este proceso en el que es el *objeto* el que ocupa la parte delantera del escenario es la posición política (de clase) la que ocupa el lugar determinante, pero es la posición filosófica la que ocupa el lugar central, pues es ella la que origina la relación teórica entre la posición política y el objeto de la reflexión.

Puede verificarse esto empíricamente en la historia del joven Marx. Es, por supuesto, la política lo que le hace pasar de un objeto a otro (esquemáticamente: de las leyes sobre la Prensa, al Estado y luego a la Economía Política), pero este paso se realiza y se experimenta en cada ocasión bajo la forma de una nueva posición filosófica. Por un lado la posición filosófica aparece como la expresión teórica de la posición política (e ideológica) de clase. Por otro esta traducción de la posición política a la teoría (bajo la forma de posición filosófica) aparece como la condición de la relación teórica con el objeto de la reflexión.

Si cuanto digo es cierto y si la filosofía representa la política en la teoría, puede decirse que la posición filosófica del joven Marx representa, en sus variaciones, las *condiciones teóricas de clase* de su reflexión. Si esto es así no debemos extrañarnos de que la ruptura de 1845, que inaugura la fundación de una nueva ciencia, se exprese antes que nada bajo la forma de una ruptura filosófica, de una «liquidación» de la conciencia filosófica anterior, y bajo el anuncio de una posición filosófica sin precedentes.

Puede contemplarse esta extraña dialéctica en los *Manuscritos de 1844*. Examinándolos de cerca pueden comprenderse las dimensiones del drama teórico que Marx ha tenido que vivir en este texto (que nunca publicó, y del que jamás habló). La crisis de los *Manuscritos* se resume en la contradicción insostenible entre la posición política y la posición filosófica que se enfrentan en la reflexión sobre el objeto: la Economía Política. Políticamente Marx escribe los *Manuscritos* como comunista, intentando la imposible hazaña política de introducir a Hegel *en Feuerbach*, para poder hablar del trabajo *en la* alienación, y de la Historia en *el Hombre*. Los *Ma-*

*nuscritos* son el protocolo emocionante pero implacable de una crisis insostenible: la que confronta un objeto encerrado en sus límites ideológicos a posiciones políticas y posiciones teóricas de clase incompatibles.

Crisis a cuyo desenlace se asiste en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*: o al menos al anuncio de su desenlace, el «germen» de una «nueva concepción del mundo» (Engels). Lo que cambia en el relámpago de las *Tesis* no es la posición filosófica de Marx. Marx abandona definitivamente a Feuerbach, rompe con toda la tradición filosófica de «la interpretación del mundo» y se adentra en las tierras ignotas de un materialismo revolucionario. Esta nueva posición expresa en la filosofía la posición política de Marx. Podría decirse que Marx ha dado un primer paso, pero un paso decisivo, y sin posible retorno, hacia posiciones teóricas (filosóficas) de clase proletaria.

Una vez más es la política quien detenta el elemento dominante: el compromiso cada vez más profundo al lado de las luchas políticas del proletariado. Una vez más es, desde el punto de vista teórico, la filosofía la que ocupa el lugar central. Pues, es a partir de esta posición teórica de clase desde donde la reflexión de Marx sobre su objeto, la Economía política, tomará un sentido radicalmente nuevo: romper con todas las concepciones ideológicas para adelantar y desarrollar los principios de la ciencia de la Historia.

De esta forma es como pienso que debe ser interpretada la teoría de las «Tres fuentes». La conjunción de los tres elementos teóricos (filosofía alemana, economía política inglesa y socialismo francés) no pudo producir sus efectos (el descubrimiento científico de Marx) más que mediante un *despla-*

*zamiento* que condujo al joven Marx, no sólo a posiciones políticas, sino además a posiciones teóricas de clase proletarias.

Sin la política nada hubiera ocurrido: pero sin la filosofía, la política no hubiera encontrado su expresión teórica indispensable al conocimiento científico de su objeto.

Añadiré unas pocas palabras.

Primeramente para subrayar que la nueva posición filosófica anunciada por las *Tesis* no aparece sino anunciada y que, por tanto, no viene dada de golpe ni, mucho menos, acabada; que no cesa de elaborarse silenciosamente o explícitamente en las obras ulteriores, teóricas y políticas de Marx y de sus sucesores y, más en general, en la Historia de la Unión del movimiento obrero y de la teoría marxista; que esta elaboración es el efecto doble de la ciencia y de la práctica política marxista-leninista.

Además, para subrayar que no es extraño que una toma de posición filosófica proletaria (incluso «en germen») sea indispensable para la fundación de la ciencia de la Historia, es decir, para el análisis de los mecanismos de explotación y de dominación de clase. En toda sociedad de clase estos mecanismos están recubiertos/enmascarados/mixtificados por una capa enorme de representaciones ideológicas, entre las que las distintas filosofías de la Historia, etc., son la forma teórica. Para que estos mecanismos devengan visibles es preciso *salir* de estas ideologías, es decir, «liquidar» la conciencia filosófica que es la expresión teórica de base de estas ideologías. Hay que abandonar, por tanto, la posición teórica de las clases dominantes y situarse en el punto de vista desde el que, estos mecanismos, pueden devenir visibles, es decir, en el punto de vista del proletariado. No basta con adoptar una

posición *política* proletaria. Es necesario que esta posición política sea elaborada en posición *teórica* (filosofía) para que lo que, visible desde el punto de vista del proletariado, sea concebido y pensado en sus causas y en sus mecanismos. Sin este *desplazamiento*, la ciencia de la Historia resulta impensable e imposible.

## VI

Añadiré finalmente para volver de esta forma a lo que empecé a decir, que este rodeo debido a las condiciones de la aparición de la ciencia de la Historia no es un rodeo de erudición. Todo lo contrario: nos recuerda la actualidad. Porque lo que pudo ser exigido del joven Marx, puede ser exigido, y con muchísima más razón, de nosotros. Más que en cualquier otro momento para «desarrollar» la teoría marxista, es decir, para analizar las nuevas formas de la explotación y de la dominación capitalista-imperialista; más que en cualquier otro momento para asegurar una justa Unión entre el movimiento obrero y la teoría marxista-leninista, debemos situarnos en posiciones teóricas (filosóficas) proletarias: situarnos en ellas, esto es, elaborarlas, a partir de posiciones *políticas* proletarias, mediante una crítica radical de todas las ideologías de la clase dominante. Sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario, decía Lenin. Podemos decir por nuestra parte: sin posición teórica (filosófica) proletaria, no hay «desarrollo» de la teoría marxista, ni justa Unión entre el movimiento obrero y la teoría marxista.



# Índice

Advertencia . . . . .	5
Elementos de autocrítica . . . . .	9
1. La «ruptura» . . . . .	13
2. Ciencia e ideología . . . . .	28
3. ¿Estructuralismo? . . . . .	37
4. Sobre Spinoza . . . . .	44
5. Tendencias en filosofía. . . . .	57
Sobre la evolución del joven Marx . . . . .	69