

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5331082506

Louis Althusser
La filosofía como arma
de la revolución

N
29640



Cuadernos de Pasado y Presente / 4
Córdoba

Publicación periódica mensual

Director: José Aricó

Serie: Problemas del marxismo

Tapa: Miguel De Lorenzi

Primera edición, setiembre de 1968

Sexta edición corregida y aumentado, setiembre de 1974

© Ediciones Pasado y Presente S. R. L.

Distribuido por Siglo XXI Argentina Editores S. A.
Córdoba 2064, Buenos Aires

Derechos reservados conforme a la ley
Impreso en Argentina / Printed in Argentina

21188112

Advertencia a la primera edición

Los ensayos del marxista francés Louis Althusser que hoy publicamos tienen una evidente unidad de temas y propósitos y expresan nuevas elaboraciones de los puntos de vista expuestos en *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El capital*. Muestran la continuidad de un trabajo teórico empeñado en establecer las coordenadas fundamentales de la filosofía marxista, concebida como una "Teoría de la producción de conocimientos".

Para Althusser dicha teoría está aún por elaborarse y las respuestas obtenidas hasta el presente son insatisfactorias. Las razones de esta ausencia deben ser buscadas en el mismo Marx y no sólo en las circunstancias histórico-políticas que rodearon el desarrollo del movimiento socialista mundial, en especial en el stalinismo, al que Althusser critica duramente en la autobiografía intelectual que prologa su libro sobre Marx. "La filosofía marxista, afirma, fundada por Marx en el mismo acto de fundar su teoría de la historia, aún debe ser constituida." Sus escritos y los de sus colaboradores tienen el propósito de contribuir a elaborarla.

Debido a ello el fondo del análisis althusseriano es epistemológico y se manifiesta concretamente en una "relectura" de las obras teóricas fundamentales de Marx, en especial de la *Introducción a la crítica general de la economía política/1857* * y de *El capital*. A la lectura "literal" de esos textos realizada hasta el presente por la gran mayoría de los teóricos, Althusser opone una lectura que denomina "*symptomale*" y que parte del reconocimiento del "texto" de Marx no como un "gran libro abierto", donde todo está dicho de manera clara y definitiva y al que sólo basta glosar mediante una "lectura inocente", sino como un discurso que inaugura una nueva problemática con conceptos todavía

* Cf. Cuadernos de Pasado y Presente, nº 1, Córdoba, 1968.

inadecuados. "Marx no ha pensado teóricamente, bajo una forma adecuada y desarrollada, el concepto y las implicancias teóricas de su investigación revolucionaria desde el punto de vista teórico." Esto explicaría el "coqueteo hegeliano" en que incurre algunas veces en *El capital* y con excesiva frecuencia en los *Grundrisse*. Para esta lectura crítica, Althusser se vale de los recursos que le aportan la lingüística (Jakobson), la antropología estructural (Lévi-Strauss) y el psicoanálisis lacaniano.

Aunque estamos, sin duda, frente a un pensamiento teórico en proceso de elaboración ("Nuestros textos y fórmulas son provisionales y están destinadas a ser rectificadas", dice Althusser con modestia), ya podemos verificar los enormes efectos positivos que ha provocado en el actual debate teórico marxista. Constituye ya una escuela interpretativa del pensamiento de Marx que se despliega en multitud de campos de trabajo y que influye de manera decisiva la cultura francesa y europea actuales. Pero además, y esto aparece superficialmente como un hecho bastante paradójico, aunque las elaboraciones althusserianas se mantienen en el plano epistemológico, concitan las adhesión y hasta el entusiasmo de los jóvenes intelectuales revolucionarios. No en vano es en Cuba donde sus obras y escritos circulan profusamente y obtienen el reconocimiento de algunos aparatos de elaboración cultural.

En un artículo que le dedicara el Suplemento Literario del *Times*, al señalar el éxito sorprendente de sus obras, se intentaba explicarlo más que por las innegables dotes de inteligencia, lucidez y estilo del autor, por la precisa oportunidad de su aparición. "La atmósfera del Barrio Latino es tal que todo alumno secundario o estudiante de izquierda que se respete a sí mismo es maoísta o por lo menos castrista. En ella, Sartre y Henri Lefebvre son monumentos arcaicos y las autolaceraciones de los intelectuales ex comunistas de 1956 son tan incomprensibles como el «oportunismo» de Waldeck-Rochet y Roger Garaudy. Una nueva generación de rebeldes necesita una nueva versión de la ideología revolucionaria, y Althusser es esencialmente un «duro» que desafía el ablandamiento político e intelectual que lo rodea... Pero esto no lo convierte en un neoestalinista «como sostienen sus detractores»." Como lo demuestran palmariamente los ensayos incluidos en el presente volumen, sería más exacto hablar del "leninismo" de Althusser.

Aunque se mantiene en el plano teórico, su problemática no es, en manera alguna, neutral. Sus consecuencias políticas deben ser indagadas, pero no de manera abstracta sino aplicadas en el marco

general de la teoría política (como lo hace Nicos Poulantzas en *Hegemonía y dominación en el estado moderno* *) y en el particular de situaciones políticas concretas, como nos proponemos hacerlo en el Anuario de Pasado y Presente en preparación. Sin embargo, hay en Althusser un elemento muy significativo, teórico y político, que aparece sistemáticamente en estos ensayos y que Luporini precisa así: “Es la fidelidad de Althusser a la crítica leninista de toda concepción *espontaneísta*. Es preciso elaborar de manera teórica y crítica la visión de clase revolucionaria, si se quiere que ella devenga revolucionaria. Esta visión revolucionaria tiene por fundamento, y también con vistas a la acción, el análisis teórico en su universalidad y no una confianza mística en una conciencia de clase concebida como preexistente, a la que bastaría interpretar para obtener la ciencia revolucionaria. Me parece que aquí se funda toda la investigación de Althusser” (en *L’homme et la société*, n. 4, p. 35). Y esta conclusión justifica plenamente que hayamos decidido presentar estos escritos con el título de *La filosofía como arma de la revolución*.

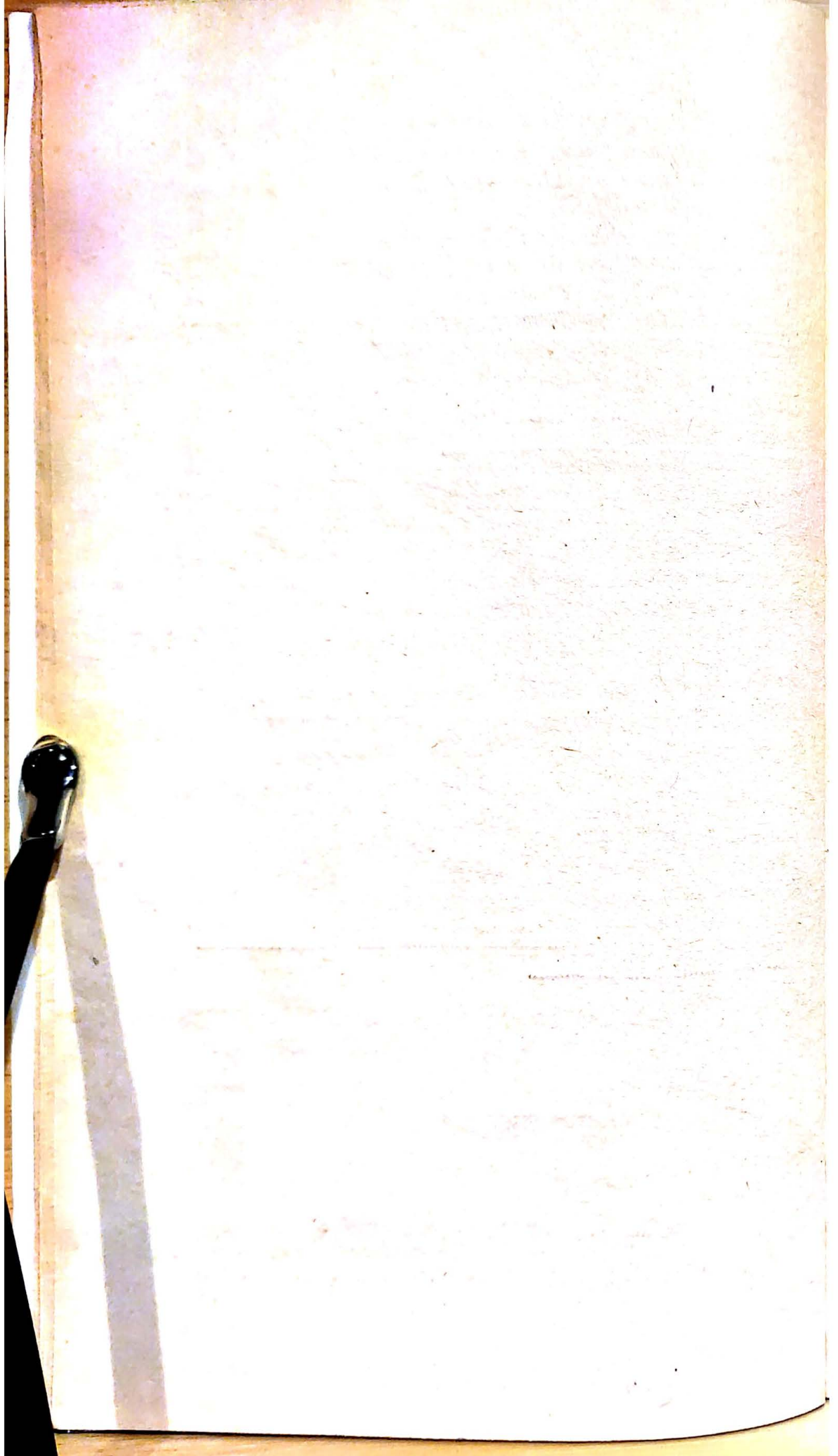
PASADO Y PRESENTE

Advertencia a la sexta edición

En esta edición incluimos otro trabajo de Althusser titulado “Ideología y aparatos ideológicos del estado” que publicó en la *Pensée* en 1970, y que constituye un aporte al análisis de la teoría marxista del estado y una sorprendente aproximación al concepto gramsciano de “hegemonía”.

PASADO Y PRESENTE

* Cf. Cuaderno de Pasado y Presente nº 48, Córdoba, 1974.



La filosofía como arma de la revolución (*)

(RESPUESTAS A OCHO PREGUNTAS)

I

¿Puede decirnos alguna palabra sobre su historia personal? ¿Cómo llegó usted a la filosofía marxista?

En 1948, a los 30 años, me convertí en profesor de filosofía y me adherí al partido comunista francés.

La filosofía me interesaba y traté de convertirla en mi oficio.

La política me apasionaba y traté de convertirme en un militante comunista.

Lo que me interesaba en la filosofía era el materialismo y su función crítica en pro del conocimiento *científico* y contra todas las manifestaciones del "conocimiento" *ideológico*; contra la denuncia simplemente moral de los mitos y engaños, y por su crítica racional y rigurosa.

Lo que me apasionaba en la política eran el instinto, la inteligencia, el coraje y el heroísmo revolucionario de la clase obrera en su lucha por el socialismo. La guerra y los largos años de cautiverio me habían hecho vivir en contacto con obreros y campesinos, y conocer a los militantes comunistas.

Es la política la que decidió todo. No la política en general sino la política marxista-leninista.

Esto siempre es muy difícil para un intelectual. Fue igualmente difícil, por las razones que se conocen, en la década del 50 al 60: período del "culto", el XX Congreso, después la crisis

* Este texto reproduce la versión integral de una entrevista otorgada por Louis Althusser a la corresponsal de *L'Unità*, M-A. Macchiocchi. Se publicó en el número correspondiente al 1º de febrero de 1968.

del movimiento comunista internacional. No fue fácil para el marxismo resistir la irrupción ideológica "humanista" contemporánea y los distintos asaltos de la ideología burguesa.

Después de comprender mejor la política marxista-leninista, comencé a apasionarme también por la filosofía pues, finalmente, podía comprender la tesis fundamental de Marx, Lenin y Gramsci: la filosofía es fundamentalmente política.

Todo lo que he escrito, al principio solo y después en colaboración con camaradas y amigos más jóvenes, gira, pese a la "abstracción" de nuestros ensayos, alrededor de esos problemas concretos.

II

¿Puede explicar por qué es tan difícil, en general, ser comunista en filosofía?

Ser comunista en filosofía es convertirse en partidario y artesano de la filosofía marxista-leninista, es decir, del materialismo dialéctico.

No es fácil convertirse en un filósofo marxista-leninista. Un profesor de filosofía, al igual que todo "intelectual", es un pequeño burgués. Cuando abre la boca es la ideología pequeño-burguesa la que habla: sus recursos y sus astucias son infinitas.

Usted sabe lo que Lenin dijo de los "intelectuales". Individualmente algunos pueden ser (políticamente) revolucionarios declarados y valientes. Pero en su conjunto permanecen "incoerciblemente" pequeñoburgueses en lo que hace a su ideología. Para Lenin, que admiraba su talento, inclusive Gorki era un revolucionario *pequeñoburgués*. Para convertirse en los "ideólogos de la clase obrera" (Lenin), en los "intelectuales orgánicos" del proletariado (Gramsci), es necesario que los intelectuales realicen una revolución radical en sus ideas, una reeducación larga, dolorosa y difícil. Una lucha sin término, tanto exterior como interior.

Los proletarios tienen un "instinto de clase" que les facilita el paso a las "posiciones de clase" proletarias. Los intelectuales, por el contrario, tienen un instinto de clase pequeño-burgués que se resiste a ese paso.

La *posición de clase* del proletariado es algo más que el simple "instinto de clase" proletario. Es la conciencia y la práctica de

acuerdo con la realidad *objetiva* de la lucha de clase proletaria. El instinto de clase es subjetivo y espontáneo. La posición de clase es objetiva y racional. Para pasar a las posiciones de clase proletarias, el instinto de clase de los proletarios sólo tiene necesidad de ser educado; en compensación, el instinto de clase de los pequeños burgueses, y por consiguiente de los intelectuales, debe ser *revolucionado*. Esta educación y esta revolución están determinadas, en última instancia, por la lucha de clase proletaria conducida sobre la base de los principios de la *teoría marxista-leninista*.

El conocimiento de esta *teoría* puede ayudar a algunos intelectuales, tal como lo señala *El manifiesto comunista*, a pasar a las posiciones de clase de la clase obrera.

La teoría marxista-leninista implica una *ciencia* (el materialismo histórico) y una *filosofía* (el materialismo dialéctico).

La filosofía marxista-leninista es, por lo tanto, una de las dos armas *teóricas* indispensables para la lucha de clases proletaria. Los militantes comunistas deben asimilar y utilizar los principios de la teoría: ciencia y filosofía.

La revolución proletaria también tiene necesidad de militantes que sean sabios (materialismo histórico) y filósofos (materialismo dialéctico), que ayuden a defender y desarrollar la teoría.

La formación de esos filósofos se enfrenta con dos grandes dificultades.

1. — La primera dificultad es *política*. Un filósofo de oficio que se afilia al partido, permanece siendo ideológicamente un pequeñoburgués. Es necesario que se revolucione su pensamiento para que pueda ocupar una posición de clase proletaria en la filosofía.

Esta dificultad política es "*determinante* en última instancia".

2. — La segunda dificultad es *teórica*. Sabemos en qué dirección y con qué principios trabajar para definir esta posición de clase en *filosofía*. Pero es necesario, es teórica y políticamente urgente, desarrollar la filosofía marxista. Ahora bien, el trabajo a realizar es vasto y difícil pues en la teoría marxista la filosofía está retrasada con relación a la ciencia de la historia.

En nuestros países es actualmente la dificultad "*dominante*".

III

Usted distingue en la teoría marxista una ciencia y una filosofía. ¿Sabe que dicha distinción es actualmente negada?

Lo sé. Pero esta "negación" es una vieja historia.

De una manera *extremadamente* esquemática se puede decir que en la historia del movimiento marxista la supresión de esta distinción expresa una desviación que puede ser tanto de derecha como de izquierda. La desviación de derecha suprime la filosofía y sólo deja la ciencia (positivismo). La desviación de izquierda suprime la ciencia y sólo deja la filosofía (subjetivismo). Hay "excepciones" (como el caso de la "subversión") que "confirman" la regla.

Los grandes dirigentes del movimiento obrero marxista, desde Marx y Engels hasta nuestros días, siempre dijeron que dichas desviaciones son un efecto de la influencia y del dominio de la ideología burguesa sobre el marxismo. Por su parte ellos siempre defendieron la distinción (ciencia, filosofía) no sólo por razones teóricas, *sino también* por razones políticas vitales. Pienso en el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo* y en el de *El 'izquierdismo', enfermedad infantil del comunismo*. Sus razones son deslumbrantes.

IV

¿De qué manera justifica usted esa distinción entre ciencia y filosofía en la teoría marxista?

Le respondo enunciando algunas tesis esquemáticas y provisionarias.

1. — La fusión de la teoría marxista y el movimiento obrero es el mayor acontecimiento de toda la historia de la lucha de clases y prácticamente, por lo tanto, de toda la historia humana (primeros efectos: las revoluciones socialistas).

2. — La teoría marxista (ciencia y filosofía) representa una revolución sin precedentes en la historia del conocimiento humano.

3. — Marx fundó una ciencia nueva: la ciencia de la historia. Voy a usar una imagen. Las ciencias que conocemos operan sobre algunos grandes "continentes". Antes de Marx habían sido

abiertos al conocimiento científico dos de esos continentes: el continente de la Matemática y el de la Física. El primero fue abierto por los griegos (Tales) y el segundo por Galileo. Marx abrió al conocimiento científico un tercer continente: el de la Historia.

4. — La apertura de este nuevo continente ha provocado una revolución en la filosofía. Es una ley: la filosofía siempre está ligada a las ciencias.

La filosofía nació (Platón) con la apertura del continente de la Matemática. Fue transformada (Descartes) por la apertura del continente de la Física. Actualmente es revolucionada por la apertura del continente de la Historia hecha por Marx. Esta revolución se llama materialismo dialéctico.

Las transformaciones de la filosofía siempre son un eco de los grandes descubrimientos científicos. Ellas se producen, *esencialmente*, después de éstos. Ésta es la razón por la cual en la teoría marxista la filosofía está en retraso con relación a la ciencia. Hay otras razones que todo el mundo conoce. Pero en la actualidad ésta es la razón dominante.

5. — En su conjunto sólo los militantes obreros reconocieron la perspectiva revolucionaria del descubrimiento científico de Marx. A causa de ello su práctica política fue transformada.

Éste fue el mayor escándalo *teórico* de la historia contemporánea.

Por el contrario, los intelectuales en su conjunto, a pesar de ser éste su "oficio" (especialistas en ciencias humanas, filósofos) no reconocieron verdaderamente o se negaron a reconocer la perspectiva inaudita del descubrimiento científico de Marx, al que condenaron y despreciaron, al que desfiguran cuando se refieren a él.

Salvo excepciones están aun hoy ocupados en "bricoler" en economía política, en sociología, en etnología, en "antropología", en "psico-sociología", etc., etc. . . *cien años después de El capital*; de la misma manera que los "físicos" *aristotélicos* se ocupaban de "bricoler" en física *cincuenta años* después de Galileo. Sus "teorías" son antigüedades ideológicas rejuvenecidas con una gran cantidad de sutilezas intelectuales y técnicas matemáticas ultra modernas.

Pero este escándalo teórico no es totalmente un escándalo. Es un efecto de la lucha de clases ideológica: pues la ideología burguesa, la "cultura" burguesa, es la que está en el poder y ejerce la "hegemonía". En su conjunto los intelectuales, incluso

numerosos intelectuales comunistas y marxistas, están, salvo algunas excepciones, dominados en sus teorías por la ideología burguesa. *Salvo excepciones* lo mismo ocurre en las "ciencias humanas".

6. — La misma situación escandalosa encontramos en filosofía. ¿Quién ha comprendido la prodigiosa revolución filosófica provocada por el descubrimiento de Marx? Sólo los militantes o dirigentes proletarios. Los filósofos de oficio, en su conjunto, no la han ni siquiera sospechado. Cuando hablan de Marx siempre es, salvo raras excepciones, para combatirlo, condenarlo, "digerirlo", explotarlo o *revisarlo*.

Aquellos que defendieron el materialismo dialéctico, como ser Engels y Lenin, son tratados como si fuesen nulidades filosóficas. El verdadero escándalo es que algunos filósofos marxistas ceden, en nombre del "anti-dogmatismo", al mismo contagio. Pero también aquí, y por la misma razón, se trata de un efecto de la lucha de clases ideológica. Pues la ideología burguesa, la "cultura" burguesa, es la que está en el poder.

7. — Las principales tareas del movimiento comunista *en la teoría* son:

—reconocer y conocer la perspectiva teórica revolucionaria de la ciencia y la filosofía marxista-leninista;

—luchar contra la concepción del mundo burgués y pequeño-burgués, que siempre amenaza la teoría marxista y que actualmente la penetra profundamente. La forma *general* de esta concepción del mundo burgués es la siguiente: el *Economismo* (en la actualidad el "tecnocratismo") y su "complemento espiritual" el *Idealismo Moral* (actualmente el "Humanismo"). El Economismo y el Idealismo Moral representan la pareja fundamental de la concepción del mundo burgués desde los orígenes de la burguesía. La forma *filosófica* actual de esta concepción del mundo es el *neo-positivismo* y su "complemento espiritual" el subjetivismo fenomenológico-existencialista. La variante *propia* de las ciencias humanas es la *ideología* denominada "estructuralista";

—conquistar para la ciencia la mayoría de las ciencias humanas y ante todo las ciencias sociales que, salvo excepciones, ocupan por impostura el continente de la Historia, del cual Marx nos dio las claves.

—desarrollar con el rigor y la audacia que se requieran, la nueva ciencia y la nueva filosofía, ligándolas a las exigencias e invenciones de la práctica de la lucha de clases revolucionaria.

En la teoría el eslabón decisivo actual es la filosofía marxista-leninista.

V

Usted ha sostenido dos cosas que aparentemente son contradictorias o diferentes: primero, que la filosofía es fundamentalmente política; segundo, que la filosofía está ligada a las ciencias. ¿De qué manera concibe esta doble relación?

También a esta pregunta le responderé mediante tesis esquemáticas y provisorias.

1. — Las posiciones de clase que se enfrentan en la lucha de clases están “representadas” en el dominio de las ideologías prácticas (ideologías religiosa, moral, jurídica, política, estética, etc. . .) por medio de *concepciones del mundo* de tendencia antagónica que, en última instancia, son la idealista (burguesa) y la materialista (proletaria). Todo hombre posee, espontáneamente, una concepción del mundo.

2. — Las concepciones del mundo están *representadas* en el dominio de la *teoría* (ciencias + ideologías “teóricas” de las cuales se impregnan las ciencias y los científicos) por medio de la *filosofía*. La filosofía representa la lucha de clases en la teoría. Es por esta razón que la filosofía es una lucha (*Kampf*, decía Kant), y una lucha fundamentalmente *política*: una lucha de clases. Ningún hombre es espontáneamente filósofo, pero puede serlo.

3. — La filosofía existe desde que existe el dominio *teórico*, desde que existe una *ciencia* (en sentido estricto). Sin ciencia no habría filosofía sino sólo concepciones del mundo. Es necesario distinguir la *apuesta* que se hace en la batalla, y el *campo* donde se da la batalla. En última instancia la lucha filosófica es la lucha *por la hegemonía* entre las dos grandes tendencias de las concepciones del mundo (materialista e idealista). El campo de batalla *principal* de esta lucha es el conocimiento científico: por él o contra él. La batalla filosófica número uno se desarrolla de esta manera en la frontera que separa lo científico de lo ideológico. Las filosofías idealistas que explotan las ciencias se valen de ellas para luchar contra las filosofías materialistas que sirven a las ciencias. La lucha filosófica es un sector de la lucha

de clases entre las concepciones del mundo. El materialismo siempre estuvo, en el pasado, dominado por el idealismo.

4. — La ciencia fundada por Marx cambia toda la situación del dominio teórico. Es una *nueva* ciencia, la ciencia de la historia. De esta manera ella hace posible, por primera vez en el mundo, el conocimiento de la estructura de las formaciones sociales y de su historia; hace posible el conocimiento de las concepciones del mundo que la filosofía representa en la teoría; hace posible el conocimiento de la filosofía. Da los medios para transformar las concepciones del mundo (lucha de clases revolucionaria conducida por los principios de la teoría marxista). De esta manera la filosofía es doblemente revolucionaria. El materialismo mecanicista, "idealista en historia", se convierte en el materialismo dialéctico. La relación de fuerzas se invierte: en adelante el materialismo puede dominar al idealismo en la filosofía y, si se realizan las condiciones políticas, gozar en la lucha de clases para obtener la hegemonía entre las concepciones del mundo.

La filosofía marxista-leninista, o materialismo dialéctico, representa la lucha de clases del proletariado *en la teoría*. En la unión de la teoría marxista y del movimiento obrero (realidad *última* de la unión de la teoría y de la práctica) la filosofía deja, como dice Marx, de "interpretar el mundo" y se convierte en un arma para su "transformación": *la revolución*.

VI

¿Es por todas estas razones que usted ha dicho que es necesario leer El capital?

Sí. Es necesario leer y estudiar *El capital*:

—Para comprender verdaderamente en toda su importancia y en todas sus consecuencias científicas y filosóficas, aquello que los militantes obreros han comprendido desde hace mucho tiempo en la práctica: el carácter revolucionario de la teoría marxista.

—Para defender esta teoría contra todas las interpretaciones, vale decir revisiones burguesas y pequeño-burguesas, que la amenazan en la actualidad profundamente: en primer lugar la pareja Economismo/Humanismo.

—Para desarrollar la teoría marxista y producir los conceptos científicos indispensables para el análisis de la lucha de clases actual, en nuestros países y en otras partes.

Es necesario leer y estudiar *El capital*. Y agrego: es necesario leer y estudiar a Lenin, y todos los grandes textos de antaño y actuales donde se recoge la experiencia de la lucha de clases del movimiento obrero internacional. Es necesario estudiar las obras prácticas del movimiento obrero revolucionario, en su realidad, sus problemas y sus contradicciones: en su historia pasada y también, especialmente, en su historia *presente*.

En nuestros países hay, actualmente, inmensas reservas para la lucha de clases revolucionaria. Pero es necesario buscarlas allí donde están, vale decir en las masas explotadas. No se las “descubrirá” sin establecer un contacto estrecho con esas masas y sin las armas de la teoría marxista-leninista. Las nociones económicas burguesas de “sociedad industrial”, de “neocapitalismo”, de “nueva clase obrera”, de “sociedad de consumo”, de “alienación” y tantas otras, son anti-científicas y anti-marxistas. Están hechas para combatir a los revolucionarios.

Agregaré una última observación, que es la más importante de todas.

Para comprender verdaderamente aquello que se lee y estudia en esas obras teóricas, políticas e históricas, es necesario hacer directamente la experiencia de las dos *realidades* que las determinan de un extremo al otro: la realidad de la práctica teórica (ciencia y filosofía) en su vida concreta, y la realidad de la *práctica de la lucha de clases revolucionaria* en su vida concreta, en estrecho contacto con las masas. Pues si bien la teoría permite comprender las leyes de la historia, no son los intelectuales, incluso si son teorizantes, sino las masas las que hacen la historia. Es necesario aprender junto a la teoría — pero al mismo tiempo, y esto es capital, es necesario aprender junto a las masas.

VII

Usted le otorga mucha importancia al rigor, comprendiendo en él al vocabulario técnico. ¿Por qué?

Una sola expresión puede resumir la función *dominante* de la práctica filosófica: “trazar una línea de demarcación” entre las ideas verdaderas y las ideas falsas. La frase es de Lenin.

La misma frase resume una de las operaciones esenciales de la dirección de la práctica de la lucha de clases: "*trazar una línea de demarcación*" entre las clases antagónicas. Entre nuestros amigos de clase y nuestros enemigos de clase.

Es la misma expresión. Línea de demarcación teórica entre las ideas verdaderas y las ideas falsas, y línea de demarcación política entre el pueblo (el proletariado y sus aliados) y los enemigos del pueblo.

La filosofía representa la lucha de clases del pueblo en la teoría. En cambio ella ayuda al pueblo a distinguir en la *teoría* y en todas las *ideas* (políticas, morales, estéticas, etc.) las ideas verdaderas y las ideas falsas. En principio las ideas verdaderas siempre sirven al pueblo, y las falsas sirven siempre a los enemigos del pueblo.

¿Por qué razón la filosofía lucha en torno a las palabras? Las realidades de la lucha de clases están "representadas" por medio de "ideas" que son "representadas" por medio de palabras. En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son "instrumentos" del conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica, las palabras también son armas, explosivos, calmantes y venenos. Toda la lucha de clases puede a veces resumirse en la lucha por una palabra o contra una palabra. Algunas palabras luchan entre ellas como enemigos. Otras palabras dan lugar a un *equivoco*: la apuesta por una batalla decisiva pero indecisa.

Los comunistas, por ejemplo, luchan por la supresión de las *clases* y por una sociedad comunista donde un día todos los hombres serán libres y hermanos. No obstante, la tradición marxista clásica se negó a decir que el marxismo es un Humanismo. ¿Por qué? Porque *prácticamente*, vale decir en los *hechos*, la palabra Humanismo es explotada por la ideología burguesa que la utiliza para combatir, o sea para matar otra palabra que es verdadera y vital para el proletariado: *lucha de clases*.

Los revolucionarios, por ejemplo, saben que todo depende, en *última instancia*, no de las técnicas, de las armas, etc.... sino de los militantes, de su conciencia de clase, de su abnegación y de su coraje. No obstante, la tradición marxista se ha negado a decir que es el "*hombre*" quien hace la historia. ¿Por qué? Porque *prácticamente*, vale decir en los *hechos*, esta expresión es explotada por la ideología burguesa que la utiliza para combatir, para matar otra expresión verdadera y vital para el proletariado: *son las masas las que hacen la historia*.

La filosofía, hasta en sus abundantes trabajos teóricos, en los más abstractos y más difíciles, combate al mismo tiempo por las palabras: contra las palabras-falsas, contra las palabras-equívocas, y en favor de las palabras justas. Combate por los "matices".

Lenin dijo: "Es necesario ser miope para considerar inoportunas o superfluas las discusiones de fracción y la delimitación rigurosa de los matices. De la consolidación de tal o cual "matiz" puede depender el porvenir de la social-democracia rusa durante largos, muy largos" (*¿Qué hacer?*).

Este combate filosófico por las palabras es una parte del combate político. La filosofía marxista-leninista no puede realizar su trabajo teórico, abstracto, riguroso, sistemático, sino con la condición de luchar también por palabras muy "sabias" (concepto, teoría, dialéctica, alienación, etc...) y sobre palabras muy simples (hombre, masas, pueblo, lucha de clases).

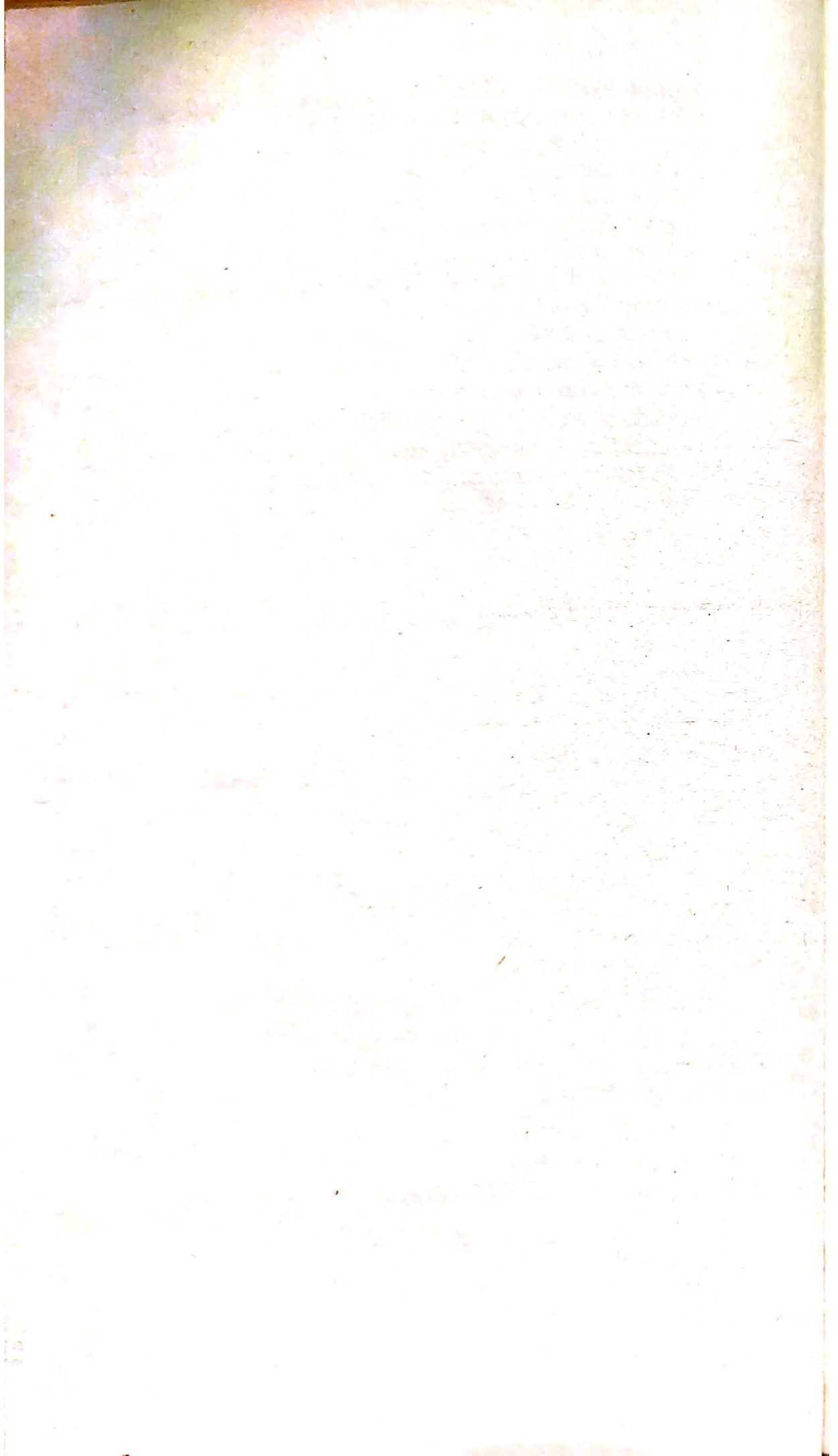
VIII

¿Cómo trabaja usted?

Trabajo con tres o cuatro camaradas y amigos que son profesores de filosofía. En la actualidad trabajo especialmente con Balibar, Badiou y Macherey. Las ideas que termino de exponer son el resultado de nuestro trabajo común.

Todo lo que escribimos está marcado, evidentemente, por nuestra inexperiencia y nuestras ignorancias: por consiguiente en nuestros escritos se hallan inexactitudes y errores. Nuestros textos y fórmulas son, por lo tanto, provisorios y están destinados a una rectificación. En filosofía ocurre como en política, sin crítica no hay rectificación. Por eso pedimos que se nos hagan críticas marxistas-leninistas.

Tenemos muy en cuenta las críticas de los militantes de las luchas de clases revolucionarias. Por ejemplo algunas críticas que ciertos militantes nos dirigieron en el transcurso de la sesión del Comité Central en Argenteuil, nos fueron de una gran ayuda. También otras críticas nos ayudaron. En filosofía no puede hacerse nada al margen de la posición de clase del proletariado. Sin movimiento revolucionario no hay teoría revolucionaria, especialmente en filosofía. La lucha de clases y la filosofía marxista-leninista están unidas como los dientes y los labios.



EL MARXISMO ES UNA DOCTRINA CIENTÍFICA

Un título célebre de Engels pone en evidencia la distinción esencial existente entre la doctrina marxista y las doctrinas socialistas anteriores: las doctrinas socialistas anteriores a Marx no eran sino utópicas, la doctrina de Marx es *científica*. ¿Qué representa una doctrina socialista utópica? Es una doctrina que por una parte propone objetivos *socialistas* a la acción de los hombres, pero que por otra está basada en principios no científicos, principios de inspiración religiosa, moral o jurídica, es decir, sobre principios *ideológicos*. La naturaleza ideológica de su fundamento teórico es decisiva, pues repercute sobre la concepción que toda doctrina socialista utópica se haga, no solamente de los *finés* del socialismo sino también de los *medios* de acción a emplear para obtener esos fines. La doctrina socialista utópica define así los *finés del socialismo*, es decir, la sociedad socialista del porvenir por categorías morales y jurídicas; habla del reino de la igualdad y de la fraternidad de los hombres y traduce estos principios morales y jurídicos en principios económicos tan utópicos como los anteriores, o sea ideológicos, ideales e imaginarios: por ejemplo, el reparto integral de los productos del trabajo entre los trabajadores, el igualitarismo económico, la negación de toda ley económica, la desaparición inmediata del estado. De la misma manera define los *medios económicos y políticos utópicos*, ideológicos e imaginarios, como los medios adecuados para realizar el socialismo: cooperación obrera de Owen, los falansterios de los discípulos de Saint-Simon, la banca popular de Proudhon en el terreno económico, o la educación y la reforma moral en el terreno político, etc., cuando no se trata de la conversión al socialismo del jefe del estado. Al hacerse una representación ideológica tanto de los *finés* como de los *medios*

del socialismo, las doctrinas del socialismo utópico son, como lo ha demostrado muy nítidamente Marx, prisioneras de los principios económicos, jurídicos, morales y políticos de la burguesía y de la pequeña burguesía: es por ello que no pueden verdaderamente salir del sistema burgués, no pueden ser verdaderamente revolucionarias. Permanecen *anarquistas* o *reformistas*. Al limitarse, en efecto, a oponer los principios (morales, jurídicos) burgueses al sistema económico-político burgués están, quieranlo o no, prisioneras en el interior del sistema burgués. No podrán jamás conducir la revolución.

La doctrina marxista, por el contrario, es *científica*. Esto quiere decir que no se contenta con aplicar los principios morales y jurídicos burgueses existentes (libertad, igualdad, fraternidad, justicia) a la realidad burguesa existente para criticarla sino que critica tanto estos principios morales y jurídicos existentes como el sistema económico-político existente. Esta crítica general reposa entonces sobre otros principios que no son los ideológicos (religiosos, morales y jurídicos) existentes: reposa sobre el *conocimiento científico* del conjunto del sistema burgués existente, tanto de su sistema económico-político como de sus sistemas ideológicos. Reposa sobre el conocimiento de este conjunto, que constituye una totalidad orgánica, cuya economía, política e ideología son "niveles", "instancias" orgánicas, articulados unos sobre otros según leyes específicas. Este *conocimiento* permite definir los *objetivos* del socialismo, y concebirlo como un nuevo modo de producción determinado que sucederá al modo de producción capitalista, concebir sus determinaciones propias, la forma precisa de sus relaciones de producción. Permite también definir los *medios de acción* propios para "hacer la revolución", medios que se basan en la naturaleza de la necesidad del desarrollo histórico, en el papel determinante en última instancia de la economía en este desarrollo, en el papel decisivo de la lucha de clases en las transformaciones económico-sociales y en el papel de la conciencia y de la organización en la lucha política. Es la aplicación de estos principios científicos la que ha permitido definir la clase obrera como la única clase radicalmente revolucionaria, definir las formas de organización justas de la lucha económica (papel de los sindicatos) y política (naturaleza y papel del partido de vanguardia de la clase obrera), definir en fin las formas de la lucha ideológica. Es la aplicación de estos principios científicos la que ha permitido romper no solamente con los *objetivos reformistas* de las doctrinas socialistas utópicas,

sino también con sus *formas de organización y de lucha*. Es la aplicación de estos principios científicos la que ha permitido definir una estrategia y una táctica revolucionarias cuyos primeros resultados irreversibles están de ahora en adelante inscritos en la historia mundial, y que no cesa de transformar el mundo.

En *Nuestro Programa*¹ Lenin escribe:

Nosotros nos basamos íntegramente en la doctrina de Marx; ella transformó por primera vez el socialismo, de utopía, en *una ciencia*; echó las sólidas bases de esta ciencia y trazó el camino que había de tomar desarrollándola y elaborándola en todos sus detalles. La doctrina de Marx descubrió la esencia de la economía capitalista contemporánea, explicando cómo el empleo del obrero, la compra de la fuerza de trabajo, encubre la esclavización de millones de desposeídos por un puñado de capitalistas, dueños de la tierra, de las fábricas, de las minas, etc. Esta doctrina demostró cómo todo el desarrollo del capitalismo contemporáneo se orienta hacia la sustitución de la pequeña producción por la grande, creando las condiciones que hacen posible e indispensable la estructuración socialista de la sociedad. Ella nos enseñó a ver bajo el manto de costumbres arraigadas, de las intrigas políticas, de leyes complejas y teorías hábilmente fraguadas, la *lucha de clases*, la lucha que se desarrolla entre las clases poseedoras de todo género y las masas desposeídas, *el proletariado*, que está a la cabeza de todos los indigentes. La doctrina de Marx estableció las verdaderas tareas de un partido socialista revolucionario: no componer planes de reorganización de la sociedad ni ocuparse de la prédica a los capitalistas y sus acólitos de la necesidad de mejorar la situación de los obreros, ni tampoco urdir conjuraciones, sino *organizar la lucha de clases del proletariado y dirigir esta lucha que tiene por objetivo final la conquista del poder por el proletariado y la organización de la sociedad socialista*.

Y Lenin agrega, luego de haber condenado a los revisionistas a lo Bernstein, quienes "no han hecho avanzar un paso la ciencia que Marx y Engels nos encomendaron desarrollar".

No puede haber un fuerte partido socialista sin una *teoría revolucionaria* que agrupe a todos los socialistas, de la que éstos extraigan todas sus convicciones y las apliquen en sus procedimientos de lucha y métodos de acción.

De un extremo a otro de la obra de Lenin, el mismo tema se repite incansablemente: *sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria*. Y esta teoría revolucionaria es definida de manera exclusiva como la teoría científica que Marx produjo, y a la que dio su forma más profunda en la "obra de su vida", esta obra "sin la cual", dijo Engels, "*estaríamos aún en la noche: El capital.*"

LA DOBLE DOCTRINA CIENTÍFICA DE MARX

Una vez planteado este principio de que la acción revolucionaria de los comunistas está basada en la teoría científica marxista, es necesario responder a la pregunta: *¿en qué consiste la doctrina científica marxista?*

La doctrina científica marxista presenta esta particularidad propia: estar constituida por *dos disciplinas científicas* unidas una a otra por razones de principio, aunque efectivamente distintas entre sí, ya que sus objetos son distintos: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico.

El materialismo histórico es la ciencia de la historia. Puede ser definida con mayor precisión como *la ciencia de los modos de producción*, de sus estructuras propias, de sus constituciones, de sus funcionamientos, y de las formas de transición que hacen pasar de un modo de producción a otro. *El capital* representa la teoría científica del modo de producción *capitalista*. Marx no nos ha dado una teoría desarrollada de los medios de producción: modo de producción de las comunidades primitivas, modo de producción esclavista, modo de producción "asiático" modo de producción "germánico", modo de producción feudal, modo de producción socialista y modo de producción comunista, sino solamente indicaciones o esbozos de estos modos de producción. Marx no nos ha dado tampoco una teoría de las formas de transición de un modo de producción determinado a otro modo de producción, sino solamente indicaciones y esbozos. El más desarrollado de estos esbozos concierne a las formas de transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista (el capítulo de *El capital* dedicado a la acumulación

primitiva y muchos otros pasajes). Poseemos por otra parte algunas preciosas, aunque raras, indicaciones sobre aspectos de las formas de transición del modo de producción capitalista al modo de producción socialista (en particular en la *Crítica del programa de Gotha*, en donde Marx insiste en la fase de dictadura del proletariado). La primera de estas formas de transición es el objeto de numerosas reflexiones de Lenin (*El estado y la revolución* y todos sus textos del período revolucionario y posrevolucionario). Su conocimiento científico orienta en efecto, directamente, toda la acción económica, política e ideológica de la "construcción del socialismo".

Aún una precisión más en lo que concierne al materialismo histórico. La teoría de la historia, teoría de los diferentes modos de producción es, en verdad, la ciencia de la totalidad orgánica que constituye toda formación social dependiente de un modo de producción determinado. Ahora bien, cada totalidad social comprende, como Marx lo ha expuesto, el conjunto articulado de sus diferentes niveles: la infraestructura económica, la superestructura jurídico-política, y la superestructura ideológica. La teoría de la historia, o materialismo histórico, es la teoría de la naturaleza específica de esta totalidad: por consiguiente, del conjunto de sus niveles, y del tipo de articulación y de determinación que los une unos a otros, que basa a la vez su dependencia con respecto al nivel económico "*determinante en última instancia*", y el grado de "*autonomía relativa*" de cada uno de los niveles. Es debido a que cada uno de los niveles posee esta "*autonomía relativa*" que puede ser considerada objetivamente como un "*todo parcial*", y convertirse en el objeto de un tratamiento científico relativamente independiente. Es por esto que se puede legítimamente estudiar aparte en un modo de producción dado —teniendo en cuenta esta "autonomía relativa"—, su "nivel" económico o su "nivel" político, o ésta u otra de sus formaciones ideológicas, o las formaciones filosóficas, estéticas y científicas. Esta precisión es de gran importancia, pues sobre ella se funda la posibilidad de una teoría de la historia (relativamente autónoma, y con un grado de autonomía variable según el caso) de los niveles o de las realidades respectivas: por ejemplo una teoría de la historia de la política, de la filosofía, del arte y de las ciencias. Es también sobre ella que está basada la posibilidad de una teoría relativamente autónoma del "nivel económico" de un modo de producción dado. *El capital*, tal como se nos ofrece en su condición de no acabado (Marx quería también analizar en él el derecho,

el estado y la ideología del modo de producción capitalista), representa justamente el análisis científico del "nivel económico" del modo de producción capitalista; y es por esto que se le considera generalmente, y a justo título, ante todo como la teoría del sistema económico del modo de producción capitalista. Pero como esta teoría del "nivel" económico del modo de producción capitalista supone necesariamente, si no la teoría desarrollada, al menos elementos teóricos suficientes de los otros "niveles" del modo de producción capitalista (el nivel jurídico-político y el nivel ideológico), *El capital* no se limita a la sola "economía". La supera ampliamente, de conformidad con la concepción marxista de la realidad de la economía, que no puede ser comprendida en su concepto, definida y analizada sino como un nivel, una parte, un todo parcial inscrito orgánicamente en la totalidad del modo de producción considerado. Por esto se hallan en *El capital* elementos teóricos fundamentales para elaborar la teoría de los otros niveles (político, ideológico) del modo de producción capitalista, elementos a decir verdad no desarrollados, pero suficientes para guiarnos en su estudio teórico. De la misma manera, es posible hallar en *El capital*, que sin embargo no se propone sino el análisis "del modo de producción capitalista", elementos teóricos concernientes al conocimiento de los otros modos de producción y de las formas de tránsito entre diferentes modos de producción, elementos que tampoco están desarrollados, pero son, no obstante, suficientes como guía en su estudio teórico.

Tal es, evocada de modo muy esquemático, la naturaleza de la primera de las dos ciencias fundadas por Marx: el materialismo histórico.

Al fundar esta ciencia de la historia, Marx fundó al mismo tiempo otra disciplina científica: *el materialismo dialéctico o filosofía marxista*. Aquí interviene, sin embargo, una diferencia de hecho. Mientras que Marx logró muy ampliamente desarrollar el materialismo histórico, no pudo hacer lo mismo con el *materialismo dialéctico o filosofía marxista*, sino únicamente echar sus bases, sea en rápidos esbozos (las "Tesis sobre Feuerbach"), sea en textos polémicos (*La ideología alemana*, *Miseria de la filosofía*), o en un texto metodológico muy denso (*la Introducción —inédita— a la Contribución a la crítica de la economía política*, de 1857), y en algunos pasajes de *El capital* (en particular el posfacio a la segunda edición alemana de esta obra). Fueron las necesidades de la lucha ideológica en el terreno de la filosofía

las que llevaron a Engels (*Anti-Dühring, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*) y a Lenin (*Materialismo y empiriocriticismo, Cuadernos filosóficos*, no publicados por su autor) a desarrollar más ampliamente los principios esbozados por Marx del materialismo dialéctico. De todos modos, ninguno de esos textos ni los textos de Engels y de Lenin, que son también, en lo esencial, textos polémicos o textos de lectura (los *Cuadernos* de Lenin), presentan un grado de elaboración y de sistematicidad ni, por tanto, de científicidad comparable de lejos al grado de elaboración del materialismo histórico que encontramos en *El capital*. Exactamente como para el materialismo histórico, es necesario distinguir bien lo que se nos dio de lo que no se nos dio en el materialismo dialéctico para poder medir lo que tenemos por hacer.

El materialismo dialéctico o filosofía marxista es una disciplina científica distinta del materialismo histórico. La distinción de estas dos disciplinas científicas reposa en la distinción de sus *objetos*. El objeto del materialismo histórico está constituido por los modos de producción, su constitución y sus transformaciones. El objeto del materialismo dialéctico está constituido por lo que Engels llama "*la historia del pensamiento*" o lo que Lenin llama la historia del "*paso de la ignorancia al conocimiento*", o lo que nosotros podemos llamar la historia de la producción de conocimientos, o bien la diferencia histórica entre la ideología y la ciencia, o la diferencia específica de la científicidad, problemas todos que abarcan en general el dominio llamado, en la filosofía clásica, *teoría del conocimiento*. Se entiende que esta teoría no puede ser más lo que era en la filosofía idealista clásica: una teoría de las condiciones formales, intemporales del conocimiento, una teoría del *cogito* (Descartes, Husserl), una teoría de las formas *a priori* del espíritu humano (Kant), o una teoría del saber absoluto (Hegel). Desde el punto de vista marxista, sólo puede ser una *teoría de la historia del conocimiento*, es decir, de las condiciones reales del *proceso de la producción del conocimiento* (condiciones materiales y sociales por una parte, condiciones internas a la práctica científica por otra). La "teoría del conocimiento", entendida de esta manera, constituye el corazón de la filosofía marxista. Estudiando las condiciones reales de la práctica específica que producen los conocimientos, la teoría filosófica marxista es llevada necesariamente a definir la naturaleza de las prácticas no científicas o precientíficas, las prácticas de "la ignorancia" ideológica (práctica ideológica) y todas

las prácticas reales sobre las cuales está fundada la práctica científica, y con las cuales está en relación (la práctica de la transformación de las relaciones sociales, o práctica política; la práctica de transformación de la naturaleza o práctica económica. Esta práctica pone al hombre en relación con la naturaleza, que es la condición material de su existencia biológica y social).

La filosofía marxista, como toda disciplina científica, se presenta bajo dos aspectos: una *teoría* que expresa el sistema racional de sus conceptos teóricos, y un método que expresa la relación que mantiene la teoría con su objeto en su aplicación al mismo. Se entiende que teoría y método están profundamente unidos y no constituyen sino dos caras de una misma realidad; la disciplina científica en su vida misma. Pero es importante distinguirlos para no dar, o bien una interpretación dogmática (teoría pura), o bien una interpretación metodológica (método puro) del materialismo dialéctico. En el materialismo dialéctico se puede esquemáticamente considerar que es el *materialismo* el que representa el lado de la *teoría*, y la *dialéctica* el lado del *método*. Pero cada uno de los dos términos incluye al otro. El *materialismo* expresa las condiciones efectivas de la práctica productiva del conocimiento: en particular, 1) la *distinción entre lo real y su conocimiento* (distinción de realidad), correlativa de una correspondencia (adecuación) entre el conocimiento y su objeto (correspondencia de conocimiento); 2) la *primacía de lo real sobre su conocimiento, primacía del ser sobre el pensamiento*. De todos modos estos principios por sí mismos no son principios "eternos"; son los principios de la *naturaleza histórica del proceso en el cual se produce el conocimiento*. Es por esto que el materialismo es llamado *dialéctico*: la dialéctica, que expresa la relación de la teoría con su objeto, la expresa no como la relación entre términos simplemente distintos, sino como interior a un proceso de transformación, de producción real, por consiguiente. Es esto lo que se afirma al decir que la dialéctica es la ley de la transformación, del devenir de los procesos reales (tanto de los procesos naturales y sociales como de los procesos del conocimiento). Es en este sentido que la dialéctica marxista no puede ser sino *materialismo* pues no expresa la ley de un puro proceso imaginario o pensado, sino la ley de los procesos reales, que son ciertamente distintos y "relativamente autónomos" —siguiendo el nivel de realidad considerado— pero que están todos fundados en última instancia en los procesos de la naturaleza material. Que el materialismo marxista sea necesariamente dialéc-

tico es lo que distingue la filosofía materialista marxista de todas las filosofías *materialistas* anteriores. Que la dialéctica marxista sea necesariamente materialista, es lo que distingue la dialéctica marxista de toda dialéctica *idealista*, en particular de la dialéctica hegeliana. Cualesquiera que sean las relaciones históricas que se puedan invocar entre el materialismo marxista y los materialismos "metafísicos" o mecanicistas anteriores por una parte, entre la dialéctica marxista y la dialéctica hegeliana por otra, existe una diferencia de esencia fundamental entre la filosofía marxista y todas las otras filosofías. Al fundar el materialismo dialéctico, Marx realizó en filosofía una obra tan revolucionaria como la que logró en el dominio de la historia al fundar el materialismo histórico.

PROBLEMAS PLANTEADOS POR LA EXISTENCIA DE ESTAS DOS DISCIPLINAS

La existencia de estas dos disciplinas científicas, el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, plantea dos problemas: 1) ¿por qué la fundación del materialismo histórico ha provocado necesariamente la fundación del materialismo dialéctico?, y 2) ¿cuál es la función propia del materialismo dialéctico?

1) Muy esquemáticamente, se puede decir que la fundación del materialismo histórico o ciencia de historia, ha provocado necesariamente la fundación del materialismo dialéctico por la siguiente razón: se sabe que en la historia del pensamiento humano, la fundación de una nueva ciencia importante siempre ha renovado, más o menos, la filosofía existente. Sucedió así con las matemáticas griegas, las cuales en gran parte provocaron la modificación que condujo a la filosofía de Platón; con la física moderna, que provocó las modificaciones que dieron lugar a la filosofía de Descartes primero (luego de Galileo), después a la de Kant (hasta Newton); sucedió lo mismo con la invención del cálculo infinitesimal, que provocó en gran medida la modificación filosófica de Leibniz — y de la lógica matemática, que comprometió a Husserl en la vía de su sistema de la fenomenología trascendental. Se puede decir que el mismo proceso se produjo con Marx, y que la fundación de la ciencia de la historia provocó la fundación de una nueva filosofía.

De todos modos, hay que ir más lejos para mostrar por qué razón la filosofía marxista ocupa un lugar privilegiado en toda la historia de la filosofía, y ha hecho pasar la filosofía del estado

de *ideología* al de *disciplina científica*. De hecho, Marx fue de alguna manera *apremiado*, por una implacable lógica, a fundar una filosofía radicalmente nueva —porque fue el primero en pensar científicamente la *realidad de la historia*, que todos los otros filósofos habían sido incapaces de pensar. Pensando científicamente la realidad de la historia, Marx pudo y debió por primera vez situar y tratar las filosofías como realidades que, aun dirigiéndose hacia la “verdad”, aun hablando de las condiciones del conocimiento, pertenecen sin embargo a la historia, no solamente por estar condicionadas por ella, sino también porque desempeñan en ella una función social. Las filosofías clásicas, idealistas o materialistas, eran incapaces de pensar su propia historia: sea por el simple hecho de que aparecieran en un momento determinado de la historia; sea, lo cual es mucho más importante, por el hecho de que tienen toda una historia detrás de ellas, y son el producto en gran medida de esta historia pasada, a causa de la relación existente entre la historia propiamente filosófica y la historia de las ciencias y de otras prácticas sociales. A partir del momento en que un verdadero conocimiento de la historia se había producido al fin, la filosofía no podía en adelante ignorar, rechazar o sublimar su relación con la historia; le era necesario pensar y tener en cuenta esa relación. Le era necesario convertirse a través de una revolución teórica en una filosofía nueva, capaz de pensar, en la misma filosofía, su verdadera relación con la historia, al mismo tiempo que su relación con la verdad. Filosóficamente, en adelante las antiguas filosofías de la conciencia, del sujeto trascendental —al igual que las filosofías dogmáticas del saber absoluto— no eran ya posibles. Hacía falta una nueva filosofía capaz de pensar la *inserción histórica* de la filosofía en la historia, su relación real con las prácticas científicas y sociales (políticas, económicas, ideológicas), siempre dándose cuenta de la *relación de conocimiento* que mantiene con su objeto. Fue esta necesidad teórica la que dio nacimiento al materialismo dialéctico, la única filosofía que trata al conocimiento como el proceso histórico de producción de conocimientos y que reflexiona su nuevo objeto en el materialismo y en la dialéctica a la vez. Las otras transformaciones sobrevenidas en la filosofía habían tenido siempre por base ya la negación ideológica de la historia, sublimada en Dios (Platón, Descartes, Leibniz), ya una concepción *ideológica* de la historia, concebida como la realización de la filosofía misma (Kant, Hegel, Husserl): éstas no llegaron jamás a la realidad de la historia, a la que dejaban

siempre de lado o desconocían. Si la transformación que Marx impuso a la filosofía es verdaderamente revolucionaria desde el punto de vista filosófico, es porque ella tomó en serio, por primera vez en la historia, la realidad de ésta, y esa simple diferencia conmovió de arriba abajo las bases de la filosofía existente.

2) En cuanto a la función propia de la filosofía, a la necesidad absoluta de filosofía experimentada por el marxismo, ésta reposa también sobre profundas razones teóricas. Lenin las expuso con gran claridad en *Materialismo y empiriocriticismo*. Muestra cómo la filosofía había desempeñado siempre un papel teórico fundamental en la constitución y el desarrollo del conocimiento, y cómo la filosofía marxista no hacía más que retomar este papel por su cuenta, pero con medios que eran, en su origen, infinitamente más puros y fecundos. El conocimiento, que en su sentido más propio es el conocimiento científico, no nace ni se desarrolla en una urna cerrada, protegida por no se sabe qué milagro de todas las influencias del medio ambiente. Entre estas influencias las hay sociales y políticas, que pueden intervenir directamente en la vida de las ciencias, y comprometer muy gravemente el curso de su desarrollo, cuando no simplemente el de su existencia. Conocemos numerosos ejemplos en la historia. Pero hay influencias menos visibles, perniciosas además, y quizás peligrosas, pues pasan generalmente inadvertidas; se trata de las influencias *ideológicas*. Fue al romper, al término de un rudo trabajo de crítica, con las ideologías de la historia existentes, que Marx logró fundar la teoría de la historia, y sabemos también, por la lucha de Engels contra Dühring y de Lenin contra los discípulos de Mach, que una vez fundada por Marx, la teoría de la historia no escapó al acoso de las ideologías, a sus influencias y sus agresiones.

Todas las ciencias, tanto las de la naturaleza como las sociales, están sometidas constantemente al acoso de las ideologías existentes y en particular a esa ideología que, debido a su carácter aparentemente no ideológico, resulta desarmante aquella en que el sabio reflexiona "espontáneamente" su propia práctica: la ideología "empirista" o "positivista". Como decía ya Engels, todo sabio, quiéralo o no, adopta inevitablemente una filosofía de la ciencia, no puede carecer de una filosofía. Todo el problema consiste entonces en saber *qué filosofía* debe tener por compañera: ¿una ideología, que deforma su propia práctica científica, o una filosofía científica que da cuenta efectivamente de su propia práctica científica? ¿Una ideología que lo esclavice a sus errores y sus ilusiones o, al contrario, una filosofía que lo libere de las ilusiones y le permita

dominar verdaderamente su práctica? La respuesta no da lugar a dudas. Ella es en su principio semejante a la razón que justifica el papel esencial de la filosofía marxista respecto a todo conocimiento: si está apoyada en una falsa representación de las condiciones de la práctica científica y de la relación de su práctica científica con otras prácticas, toda ciencia corre el riesgo de retardar su avance, si no de comprometerse en callejones sin salida, o en fin, de tomar sus propias crisis de crecimiento por crisis de la ciencia como tal y de ofrecer por consiguiente argumentos a todas las especulaciones religiosas e ideológicas concebibles; hemos tenido ejemplos recientes de esto con la "crisis de la física moderna" analizada por Lenin. Más aun, si una ciencia está naciendo, corre el riesgo de poner al servicio de su proceder la ideología de que se nutre: de esto tenemos ejemplos evidentes en las llamadas ciencias humanas, las que muy a menudo no son sino técnicas, bloqueadas en su desarrollo por la ideología empirista que las domina, y que les impide discernir su verdadero fundamento, definir su objeto e incluso encontrar en disciplinas existentes, aunque rechazadas por prohibiciones o prejuicios (como el materialismo histórico, que debería servir de fundamento a la mayor parte de las ciencias humanas), sus verdaderos principios básicos. Lo que es válido para estas ciencias vale para el materialismo histórico mismo, el cual es una ciencia entre otras y, bajo esta relación, no goza de ningún privilegio de inmunidad. Él también está constantemente amenazado por la ideología dominante y conocemos el resultado: las diferentes formas del revisionismo que en su origen y cualquiera que sea la forma de su existencia (económica, política, social, teórica) se relacionan siempre con desviaciones directas o indirectas de filosofías deformadoras, de filosofías ideológicas. Lenin lo ha mostrado claramente en *Materialismo y empiriocritismo* al afirmar que la razón de ser del materialismo dialéctico consistía, precisamente, en proporcionar los principios que permitan distinguir la ideología de la ciencia, en evitar las trampas de la ideología hasta en las interpretaciones del materialismo histórico mismo. De este modo ha proporcionado la demostración de que lo que él llama la "posición de partido en filosofía", o sea el rechazo de toda ideología y la conciencia exacta de la *teoría de la científicidad*, era una exigencia absolutamente vital para la misma existencia y el desarrollo no sólo de las ciencias naturales, sino también de las ciencias sociales y sobre todo del materialismo histórico. Se ha dicho con justeza que el marxismo es una "guía para la acción". Puede serlo porque no es una falsa guía sino una guía *verdadera*,

porque es una ciencia, y únicamente por este motivo. Digamos con todas las precauciones requeridas por esta comparación que en numerosas circunstancias las ciencias tienen también necesidad de una "guía"; no de una guía falsa, sino de una guía verdadera — y entre las ciencias, el materialismo histórico tiene una necesidad vital de esta "guía". Esta "guía" de las ciencias es el materialismo dialéctico. Y como no existe otra "guía" por encima del materialismo dialéctico, se comprende que Lenin haya atribuido a la toma de posición científica en materia de filosofía una importancia absolutamente decisiva; se comprende que el materialismo dialéctico exija la más alta vigilancia teórica, dado que él es, en el dominio teórico, el último recurso posible, al menos para los hombres que, como nosotros, se han liberado de los mitos de la omnisciencia divina o de su religión profana: el dogmatismo.

NATURALEZA, CONSTITUCIÓN Y DESARROLLO DE UNA CIENCIA. LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA.

Si, como pensamos nosotros, la doctrina de Marx es una doctrina científica, si todos los fines y todos los medios de la acción de los comunistas están fundados en la aplicación de los resultados de las teorías científicas de Marx, nuestro primer deber se refiere pues a la *ciencia* que nos da los medios para comprender la realidad del mundo y los medios para transformarlo.

Tenemos entonces el deber categórico de tratar la teoría de Marx (en sus dos aspectos: materialismo histórico, materialismo dialéctico) como lo que es, como una verdadera ciencia, es decir, tomando conciencia de lo que implica la naturaleza de una ciencia, la constitución de una ciencia y su vida, es decir, su desarrollo.

Este deber comporta hoy en día exigencias particulares. En efecto, ya no estamos en la posición de Marx, simplemente porque ya no tenemos que realizar el prodigioso trabajo teórico que Marx cumplió. La teoría marxista existe por otra parte, para nosotros, como un resultado contenido en un cierto número de obras teóricas y presente en sus aplicaciones políticas y sociales.

El trabajo teórico que ha producido la ciencia existente no es ya visible a simple vista, pues ha pasado por completo a la ciencia constituida. Es aquí donde se esconde un peligro, ya que podemos sentirnos tentados a tratar la ciencia marxista constituida como un *dato* o como un conjunto de verdades acabadas:

dominar verdaderamente su práctica? La respuesta no da lugar a dudas. Ella es en su principio semejante a la razón que justifica el papel esencial de la filosofía marxista respecto a todo conocimiento: si está apoyada en una falsa representación de las condiciones de la práctica científica y de la relación de su práctica científica con otras prácticas, toda ciencia corre el riesgo de retardar su avance, si no de comprometerse en callejones sin salida, o en fin, de tomar sus propias crisis de crecimiento por crisis de la ciencia como tal y de ofrecer por consiguiente argumentos a todas las especulaciones religiosas e ideológicas concebibles; hemos tenido ejemplos recientes de esto con la "crisis de la física moderna" analizada por Lenin. Más aun, si una ciencia está naciendo, corre el riesgo de poner al servicio de su proceder la ideología de que se nutre: de esto tenemos ejemplos evidentes en las llamadas ciencias humanas, las que muy a menudo no son sino técnicas, bloqueadas en su desarrollo por la ideología empirista que las domina, y que les impide discernir su verdadero fundamento, definir su objeto e incluso encontrar en disciplinas existentes, aunque rechazadas por prohibiciones o prejuicios (como el materialismo histórico, que debería servir de fundamento a la mayor parte de las ciencias humanas), sus verdaderos principios básicos. Lo que es válido para estas ciencias vale para el materialismo histórico mismo, el cual es una ciencia entre otras y, bajo esta relación, no goza de ningún privilegio de inmunidad. Él también está constantemente amenazado por la ideología dominante y conocemos el resultado: las diferentes formas del revisionismo que en su origen y cualquiera que sea la forma de su existencia (económica, política, social, teórica) se relacionan siempre con desviaciones directas o indirectas de filosofías deformadoras, de filosofías ideológicas. Lenin lo ha mostrado claramente en *Materialismo y empiriocritismo* al afirmar que la razón de ser del materialismo dialéctico consistía, precisamente, en proporcionar los principios que permitan distinguir la ideología de la ciencia, en evitar las trampas de la ideología hasta en las interpretaciones del materialismo histórico mismo. De este modo ha proporcionado la demostración de que lo que él llama la "posición de partido en filosofía", o sea el rechazo de toda ideología y la conciencia exacta de la *teoría de la científicidad*, era una exigencia absolutamente vital para la misma existencia y el desarrollo no sólo de las ciencias naturales, sino también de las ciencias sociales y sobre todo del materialismo histórico. Se ha dicho con justeza que el marxismo es una "guía para la acción". Puede serlo porque no es una falsa guía sino una *guía verdadera*,

porque es una ciencia, y únicamente por este motivo. Digamos con todas las precauciones requeridas por esta comparación que en numerosas circunstancias las ciencias tienen también necesidad de una "guía"; no de una guía falsa, sino de una guía verdadera — y entre las ciencias, el materialismo histórico tiene una necesidad vital de esta "guía". Esta "guía" de las ciencias es el materialismo dialéctico. Y como no existe otra "guía" por encima del materialismo dialéctico, se comprende que Lenin haya atribuido a la toma de posición científica en materia de filosofía una importancia absolutamente decisiva; se comprende que el materialismo dialéctico exija la más alta vigilancia teórica, dado que él es, en el dominio teórico, el último recurso posible, al menos para los hombres que, como nosotros, se han liberado de los mitos de la omnisciencia divina o de su religión profana: el dogmatismo.

NATURALEZA, CONSTITUCIÓN Y DESARROLLO DE UNA CIENCIA. LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA.

Si, como pensamos nosotros, la doctrina de Marx es una doctrina científica, si todos los fines y todos los medios de la acción de los comunistas están fundados en la aplicación de los resultados de las teorías científicas de Marx, nuestro primer deber se refiere pues a la *ciencia* que nos da los medios para comprender la realidad del mundo y los medios para transformarlo.

Tenemos entonces el deber categórico de tratar la teoría de Marx (en sus dos aspectos: materialismo histórico, materialismo dialéctico) como lo que es, como una verdadera ciencia, es decir, tomando conciencia de lo que implica la naturaleza de una ciencia, la constitución de una ciencia y su vida, es decir, su desarrollo.

Este deber comporta hoy en día exigencias particulares. En efecto, ya no estamos en la posición de Marx, simplemente porque ya no tenemos que realizar el prodigioso trabajo teórico que Marx cumplió. La teoría marxista existe por otra parte, para nosotros, como un resultado contenido en un cierto número de obras teóricas y presente en sus aplicaciones políticas y sociales.

El trabajo teórico que ha producido la ciencia existente no es ya visible a simple vista, pues ha pasado por completo a la ciencia constituida. Es aquí donde se esconde un peligro, ya que podemos sentirnos tentados a tratar la ciencia marxista constituida como un *dato* o como un conjunto de verdades acabadas:

en pocas palabras, hacemos una concepción *empirista* o una concepción *dogmática* de la ciencia.

Podemos considerarla como un saber absoluto, acabado, que no plantea ningún problema de desarrollo y de investigación; así, la abordaremos como dogmáticos. Podemos igualmente, dado que ella nos ofrece el conocimiento de lo real, creer que lo *refleja directa y naturalmente* y que a Marx le bastó *ver* acertadamente, *leer* acertadamente, es decir, *reflejar* acertadamente en su teoría abstracta la esencia de las cosas dada en las cosas —sin tener en cuenta el enorme trabajo de producción teórica necesario para alcanzar el conocimiento— y la abordaremos entonces como *empiristas*. De las dos interpretaciones, dogmática y empirista, obtendremos una idea falsa de la ciencia, pues consideraremos el conocimiento de la verdad como el de un dato puro, mientras que el conocimiento es por el contrario *un proceso complejo de producción de conocimientos*. *La idea que nos hagamos de la ciencia es decisiva para la ciencia marxista misma*; si tenemos de ella una concepción dogmática, no haremos nada por desarrollarla, repetiremos indefinidamente sus resultados, y la ciencia no sólo no progresará, sino que llegará a deteriorarse. Si tenemos de ella una concepción empirista, nos arriesgamos a ser igualmente incapaces de hacerla progresar seriamente, ya que estaremos ciegos ante la naturaleza del proceso real *de la producción de conocimientos* y permaneceremos a remolque con relación a los hechos y los acontecimientos —a remolque es decir, a la zaga y en retraso. Al contrario, si nos hacemos una idea de la ciencia, de su naturaleza, de las condiciones de la producción de conocimientos, entonces podremos desarrollarla y darle la vida a la que tiene derecho, y sin la cual no sería ya una ciencia, sino un dogma detenido y muerto.

I. Saber lo que es una ciencia significa ante todo saber *cómo se constituye*, cómo es producida: mediante un inmenso trabajo teórico específico, una práctica teórica irremplazable, extremadamente larga, ardua y difícil. Dice Marx ²

No hay vía regia (directa y larga) para la ciencia y solamente tienen oportunidad de llegar a sus cumbres luminosas aquellos que no temen fatigarse al escalar sus senderos escarpados.

Esta práctica supone toda una serie de condiciones teóricas específicas, en cuyos detalles no es posible entrar aquí. El punto más importante es que una ciencia, lejos de reflejar los datos inmediatos de la experiencia y de la práctica cotidianas, no se constituye sino a condición de cuestionarlas y de romper con ellas, hasta el punto de que sus resultados, una vez adquiridos, aparezcan antes como *lo contrario* de las evidencias experimentales de la práctica cotidiana, que como sus reflejos. Las verdades científicas, escribe Marx³

son siempre paradójicas; esto se comprueba al someterlas al control de la experiencia de cada día, la cual no ofrece más que la apariencia engañosa de las cosas.

Engels dice lo mismo⁴, cuando declara que las leyes de la producción capitalista

se imponen sin que los interesados tengan conciencia de ellas; sólo pueden ser abstraídas de la práctica cotidiana por medio de una investigación teórica fatigosa.

Este difícil estudio teórico no es una abstracción en el seno de la ideología empirista: conocer no es extraer de las impurezas y de la diversidad de lo real la esencia pura que pueda estar contenida en ellas, como se extrae el oro de la ganga de arena y tierra en que se halla contenido: conocer es *producir* el concepto adecuado del objeto por la puesta en acción de medios de producción teóricos (teoría y método) aplicados a una materia prima dada. Esta *producción* del conocimiento en una ciencia dada es una *práctica específica*, a la que se debe llamar *práctica teórica*, una *práctica específica*, es decir, *distinta de las otras prácticas existentes* (práctica económica, práctica política, práctica ideológica) *y, a su nivel y en su función, absolutamente irremplazable*. Se entiende que esta práctica teórica está en relación orgánica con las otras prácticas, está fundada y articulada sobre ellas, *pero es irremplazable en su dominio propio*: lo cual quiere decir *que la ciencia es producida como tal por una práctica específica, la práctica teórica, que no puede bajo ningún concepto ser remplazada por ninguna de las otras prácticas*. Este punto es importante, pues constituye un error empirista e idealista el decir que los conocimientos científicos son el producto "de la prácti-

ca social en general”, o de la práctica política y económica. Si nos contentamos con hablar de la práctica en general, o si hablamos solamente de la práctica económica y la práctica política, sin hablar de la *práctica teórica como tal*, estamos sustentando la idea de que las prácticas no-científicas producen *por ellas mismas, espontáneamente*, el equivalente de la práctica científica, y descuidamos el carácter y la función irremplazables de la práctica científica.

Marx y Lenin nos pusieron en guardia de manera muy particular sobre este punto, al mostrarnos por ejemplo que la práctica económica y política del proletariado era, por sí sola, incapaz de producir *la ciencia* de la sociedad y por consiguiente la ciencia de la propia práctica, sino solamente ideologías utópicas reformistas sobre la sociedad. La ciencia marxista leninista, que está al servicio de los intereses objetivos de la clase proletaria, no podía ser el producto espontáneo de la práctica del proletariado: ha sido producida por la práctica teórica de intelectuales que poseían una alta cultura, Marx, Engels y Lenin, y *fue aportada “desde afuera”* a la práctica proletaria, a la que modificó de inmediato al transformarla profundamente. Es un error teórico “izquierdista” decir que el marxismo es una “ciencia”, si se entiende por esto que ha sido producido o es producido *espontáneamente por el proletariado*: este error no es posible más que si se hace caso omiso de la existencia y la función irremplazable de la *práctica científica* como práctica productora de la ciencia. Que esta práctica científica trabaje sobre los datos de la experiencia de la práctica económica y política *del proletariado y de las otras clases*, es una condición fundamental de la práctica científica. Pero no es más que una de sus condiciones: pues todo el *trabajo científico* consiste justamente en producir, partiendo de la experiencia y de los resultados de estas prácticas concretas, *su conocimiento*, el cual es resultado de otra práctica, de todo un trabajo teórico específico. Y podemos hacernos una idea de la importancia gigantesca de este trabajo y de sus considerables dificultades al leer *El capital*, y al saber que Marx trabajó durante treinta años para echar sus bases y para desarrollar sus análisis conceptuales. Es necesario, pues, retener *que no hay ciencia posible sin la existencia de una práctica específica, distinta de las otras prácticas: la práctica científica o teórica*. Hay que retener que esta práctica es irremplazable y que como toda práctica posee sus leyes propias, y exige medios y condiciones propios de actividad.

II. Saber lo que es una ciencia es al mismo tiempo saber que ésta no puede vivir sino a condición de *desarrollarse*. Una ciencia que se repite, sin descubrir nada, es una ciencia muerta; no es ya una ciencia, sino un dogma fijo. Una ciencia no vive sino de su desarrollo, es decir, de sus descubrimientos. Este punto es igualmente importante. Pues podemos estar tentados de creer que poseemos en el materialismo histórico y en el materialismo dialéctico, tal como nos han sido dados hoy en día, ciencias acabadas, y desconfiamos por principio de todo nuevo descubrimiento. Ciertamente el movimiento obrero tiene razones para mantenerse alerta contra los revisionistas, que se han ataviado siempre con títulos de "novedad" o de "renovación"; pero esta defensa necesaria no tiene nada que ver con los recelos hacia los descubrimientos de una ciencia viva. Si caemos en ese error, nuestra actitud hacia las ciencias en cuestión será dominada por él, y nos desviaremos así de lo que *debemos*, no obstante, hacer: dedicar todos nuestros esfuerzos a desarrollarlas, a forzarlas, a producir nuevos conocimientos, nuevos descubrimientos.

Marx, Engels, Lenin, se expresaron sobre este punto sin ningún equívoco. Cuando Marx, en una muestra célebre de humorismo, decía que él "*no era marxista*", quería decir que consideraba lo que había hecho como el simple comienzo de una ciencia, y no como un saber acabado, ya que un saber acabado sería un sinsentido que conduciría más tarde o más temprano a una no-ciencia.

Engels dice lo mismo cuando escribe, por ejemplo, en 1877⁵

[...] con eso [con los descubrimientos de Marx] el socialismo se convierte en una ciencia, que sólo nos queda por desarrollar en todos sus detalles [...]

[...] pero la economía política, como ciencia de las condiciones y las formas bajo las que producen y cambian lo producido las diversas sociedades humanas [...] la economía política en este sentido amplio está aún por crearse. Todo lo que hasta hoy poseemos de ciencia económica se reduce casi exclusivamente a la génesis y al desarrollo del modo capitalista de producción [...]

y Lenin a su vez proclama esta realidad con más fuerza aún, si es posible, en 1899⁶

No puede haber un fuerte partido socialista sin una teoría revolucionaria que agrupe a todos los socialistas, de la que éstos extraigan todas sus convicciones y las apliquen en sus procedimientos de lucha y métodos de acción. Defender la doctrina, que según su más profundo conocimiento es la verdadera, contra todos los ataques infundados y contra los intentos de empeorarla, no significa, en modo alguno, ser enemigo de *toda* crítica. Nosotros no consideramos, en absoluto, la teoría de Marx como algo acabado e intangible: estamos convencidos, por el contrario, de que esta teoría no ha hecho sino colocar las piedras angulares en la ciencia que los socialistas *deben* impulsar en todos los sentidos, siempre que no quieran quedar rezagados en la vida. Creemos que para los socialistas rusos es particularmente necesario impulsar *independientemente* la teoría de Marx, porque esta teoría da solamente los principios *directivos* generales que se aplican *en particular* a Inglaterra, de un modo muy distinto que a Francia; a Francia, de un modo distinto que a Alemania; a Alemania, de un modo distinto que a Rusia.

Este texto de Lenin contiene varios temas capitales.

a) Marx nos ha dado, en el terreno teórico, las “piedras angulares”, los “principios directivos”, es decir, los principios teóricos de base de una teoría *que es absolutamente necesario desarrollar*.

b) Este desarrollo teórico es para todos los socialistas, un *deber* respecto a su ciencia, sin el cual faltarían a su deber respecto al propio socialismo.

c) Es necesario no solamente desarrollar la teoría en general, sino también desarrollar sus *aplicaciones particulares*, la naturaleza propia de cada caso concreto.

d) Esta defensa y este desarrollo de la ciencia marxista suponen a la vez la mayor firmeza contra todos los que quieren retrotraernos *más acá* de los principios científicos de Marx —y una verdadera *libertad de crítica y de investigación científica* ejercida sobre la base de los principios teóricos de Marx por aquellos que pueden y quieren ir *más allá*, libertad indispensable a la vida de la ciencia marxista y de cualquier otra ciencia.

Nuestra posición debe consistir en extraer las conclusiones teóricas y prácticas de estos principios. En particular, si el materia-

lismo histórico y el materialismo dialéctico son, ambos, disciplinas científicas, *debemos* necesariamente *desarrollarlos*, hacerles producir conocimientos nuevos, esperar de ellos, como de toda ciencia viviente, *descubrimientos*. Se admite bastante generalmente que debe ser así para el materialismo histórico, *pero no se afirma esto con tanta nitidez para el materialismo dialéctico*, porque no nos hacemos una idea exacta de su carácter de disciplina científica, porque nos detenemos en la idea (idealista) de que la filosofía no es verdaderamente una disciplina de carácter científico. De hecho, desde Lenin, cuesta mucho trabajo indicar descubrimientos nuevos en el campo del materialismo dialéctico, el cual prácticamente se ha detenido en el punto al que Lenin lo llevó en *Materialismo y empiriocriticismo*. Si es así, éste es un estado de cosas a examinar muy seriamente y a rectificar en consecuencia. De igual modo, si bien el materialismo histórico se ha beneficiado con los grandes descubrimientos teóricos de Lenin (la teoría del imperialismo, la teoría del partido comunista, el principio de la teoría sobre la naturaleza específica de la primera fase de las formas de transición, que conducen del modo de producción capitalista al modo de producción socialista), no se ve que haya sido desde entonces objeto de importantes desarrollos *teóricos*, indispensables sin embargo para la solución de los problemas planteados por nuestro tiempo: como, para no citar más que uno, los problemas de las formas de transición de los modos de producción complejos combinados, en los llamados países "subdesarrollados", al modo de producción socialista. De la misma manera, la dificultad para dar cuenta *teóricamente* de un hecho histórico tan importante como el "culto a la personalidad", depende evidentemente de la insuficiencia del desarrollo de la teoría de las formas de transición específica entre el modo de producción capitalista y el modo de producción socialista.

III. Si desarrollar la ciencia marxista (en sus dos dominios) es un *deber* para los comunistas, este deber debe ser afrontado en sus condiciones concretas. Para que una ciencia pueda desarrollarse es necesario, primero, que se posea una idea justa de la naturaleza de la ciencia, en particular de los medios por los cuales se desarrolla, y por consiguiente de todas las condiciones reales de su desarrollo. Es necesario asegurar a la ciencia estas condiciones de desarrollo, en particular reconocer teórica y prácticamente el papel irremplazable de la *práctica científica* en el desarrollo de la ciencia —y por consiguiente definir nítidamente

nuestra teoría de la ciencia, rechazar todas las interpretaciones dogmáticas y empiristas, y hacer triunfar en las ideas y en los hechos una concepción exacta de la ciencia. Es necesario también asegurar *prácticamente* las condiciones de libertad científica de la cual necesita la investigación teórica, proporcionarle los medios materiales requeridos para el logro de esta libertad (organizaciones, revistas teóricas, etc.). Es necesario, en fin, crear las condiciones reales para la investigación científica o investigación teórica, en el terreno del mismo marxismo. Pero hace falta también que todas estas distintas medidas sean coordinadas, sean pensadas como medidas que forman parte de un todo y que sea concebida y aplicada en materia de teoría y de investigación teórica una política de conjunto, que no puede proceder sino del partido, para dar de este modo al materialismo histórico y al materialismo dialéctico la posibilidad de desarrollarse, de vivir una verdadera vida científica y producir así nuevos conocimientos. Hay que reconocer asimismo que la investigación teórica no puede consistir en la simple repetición o el simple comentario de las verdades ya adquiridas, y con mucha más razón no tiene nada que ver con el desarrollo de simples temas ideológicos o simples opiniones personales. La investigación teórica comienza solamente en la zona que separa los conocimientos ya adquiridos y asimilados en profundidad de los conocimientos no adquiridos aún. Para ser investigador, hay que alcanzar y franquear esta zona. Hay que reconocer que la investigación teórica exige una muy fuerte formación teórica para ser simplemente posible, que supone pues la posesión de una alta cultura no sólo marxista (lo cual es absolutamente indispensable) sino también científica y filosófica en general al mismo tiempo que la *formación teórica marxista*, base previa indispensable a toda investigación teórica marxista y científica.

IV. Podemos considerar sin riesgo de error que el desarrollo de la teoría marxista, en todos sus dominios, es una necesidad de primera urgencia para nuestro tiempo, y una tarea absolutamente esencial para todos los comunistas; y esto por dos tipos de razones.

El primer tipo de razones se refiere a la naturaleza misma de las nuevas tareas que "la vida", es decir, la historia, nos impone. Desde la Revolución de 1917 y la época de Lenin, inmensos acontecimientos han conmocionado la historia mundial. El crecimiento de la URSS, la victoria contra el nazismo y el fascismo, la

de los ya adquiridos, aquellos conocimientos que están señalados por las "piedras angulares" de los descubrimientos de Marx.

Pero no es solamente la nueva faz de la historia y sus problemas lo que nos obliga a desarrollar resueltamente la teoría marxista. En este sentido tenemos un *segundo tipo de razones*, que se refieren al retraso teórico acumulado durante el período del "culto a la personalidad". La consigna de Lenin: *desarrollar la teoría para no retrasarnos con respecto a la vida* toma aquí un relieve particular. El hecho de que en numerosos campos nos encontremos con dificultades para citar, en la teoría marxista, descubrimientos de envergadura posteriores a los trabajos de Lenin, lo debemos en gran medida a las discusiones con las que el movimiento obrero internacional fue comprometido por la política del "culto", a las incontables víctimas que produjo en las filas de los militantes intelectuales y sabios de gran valor, a los estragos que el dogmatismo hizo en los espíritus. Si la política del "culto" no comprometió el desarrollo de las bases materiales del socialismo, sí sacrificó y bloqueó literalmente durante años, todo desarrollo de la teoría marxista-leninista; ignoró en los hechos todas las condiciones indispensables para la reflexión y la búsqueda teórica y, a causa de la sospecha política que seguía a toda novedad teórica, dio un gravísimo golpe a la libertad de investigación científica y a todo descubrimiento. Los efectos de esta política dogmática en materia de teoría se hacen sentir aun hoy, no sólo en los residuos de dogmatismo, sino también paradójicamente en las formas a menudo anárquicas y confusas que revisiten un poco por todas partes las tentativas de numerosos intelectuales marxistas por volver a tomar posesión de la libertad de reflexión y de investigación, de la que habían sido privados durante tanto tiempo. Este fenómeno está hoy relativamente extendido no sólo alrededor de los medios marxistas, sino aun en los propios partidos marxistas y en los países socialistas. Pero el mal mayor, que se expresa directamente en esos ensayos generosos aunque a menudo teñidos de confusión ideológica, consiste en que el período del "culto", lejos de contribuir a su formación, por el contrario, ha impedido la formación teórica de toda una generación de investigadores marxistas, cuyas obras nos faltan hoy desgraciadamente. Hace falta tiempo, mucho tiempo, para formar verdaderos teóricos, y todo el tiempo perdido para formarlos se paga con una ausencia de obras, con un retraso en la producción de la ciencia, con un estancamiento, cuando no con un retroceso de los conocimientos. Sobre todo las posiciones que los

gran revolución china, la revolución cubana y el paso de Cuba al campo socialista, la liberación de las antiguas colonias, las revueltas del Tercer Mundo contra el imperialismo, han alterado la correlación de fuerzas en el mundo; pero han planteado al mismo tiempo un número considerable de nuevos problemas, a veces sin precedentes, para cuya solución es indispensable el desarrollo de la teoría marxista - y en primer lugar su desarrollo en lo que se refiere a las *formas de transición* de un modo de producción a otro. Esta teoría no concierne únicamente a los problemas *económicos* de la transición (problemas de las formas de la planificación, de la adaptación de las formas de la planificación a los diferentes estadios específicos de la transición, según el estado particular de los países considerados); concierne también a los problemas *políticos* (formas del estado, formas de la organización política del partido revolucionario, formas y naturaleza de la intervención del partido revolucionario en los diferentes dominios de la actividad económica, política e ideológica) y los problemas *ideológicos* de la transición (política en el terreno religioso, moral, jurídico, estético, filosófico, etc.). La teoría a desarrollar no se refiere solamente a los problemas planteados por los llamados países "subdesarrollados" en su paso al socialismo, sino también a los problemas de los países ya comprometidos en el modo de producción socialista (URSS) o cercanos a estarlo (China), todos los problemas de la planificación, nuevas formas jurídicas y políticas a definir para ponerlas en relación de correspondencia con las nuevas relaciones de producción (presocialistas, socialistas, precomunistas), y seguramente todos los problemas planteados por la existencia de un campo socialista que presenta relaciones económicas, políticas e ideológicas complejas en función de la desigualdad de desarrollo de los diferentes países. La teoría a desarrollar se refiere a la naturaleza actual del imperialismo, a las transformaciones del modo de producción capitalista en la nueva coyuntura, el desarrollo de las fuerzas productivas, las nuevas formas de concentración económica y de gobierno político de los monopolios, y todos los problemas estratégicos y tácticos de los partidos comunistas en la fase presente de la lucha de clases. Todos estos problemas se refieren en última instancia al porvenir del socialismo y deben ser planteados y resueltos en función de su definición y de sus estructuras propias. En todos estos problemas nos hallamos sobre el mismo terreno cuyo conocimiento Lenin recomendaba solemnemente a los comunistas producir para cada país, desarrollando la teoría marxista a partir

marxistas no supieron ocupar en el terreno del conocimiento no han permanecido libres: han sido ocupadas, especialmente en el terreno de las "ciencias humanas", por "sabios" o "teóricos" burgueses, bajo la dominación directa de la ideología burguesa, con todas las consecuencias prácticas, políticas y teóricas que esto acarrea, y cuyos efectos desastrosos es posible observar, aunque a veces *ni se sospechan* siquiera. No sólo tenemos pues que salvar nuestro propio retraso, sino que debemos reocupar por nuestra cuenta los dominios que de derecho nos corresponden (en la medida en que dependen del materialismo histórico o del materialismo dialéctico) y debemos recuperarlos en condiciones difíciles, ya que tenemos que luchar mediante una crítica lúcida contra el prestigio de los aparentes resultados adquiridos por sus ocupantes de hecho.

Por ese doble orden de razones, históricas y teóricas, es claro que la tarea de desarrollar la teoría marxista en todos sus dominios es una tarea política y teórica de primer orden.

LA IDEOLOGÍA

Para poder extraer de la manera más rigurosa posible las consecuencias *prácticas* de lo que acaba de ser dicho sobre la teoría científica marxista, es necesario ahora poner en su lugar y definir un nuevo término importante: *la ideología*.

Ya vimos que lo que distinguía las *organizaciones marxistas* de la clase obrera residía en que éstas fundaban sus objetivos socialistas, sus medios de acción y sus formas de organización, su estrategia y tácticas revolucionarias sobre los principios de una teoría *científica*, la de Marx, y no sobre tal o cual teoría *ideológica*, anarquista, utópica, reformista u otra. Con esto hemos puesto en evidencia *una posición y una distinción cruciales entre la ciencia por una parte y la ideología por otra*.

Pero también con esto hemos puesto en evidencia una realidad de hecho, tanto a propósito de la ruptura que Marx debió efectuar con las teorías ideológicas de la historia para fundar sus descubrimientos científicos, como a propósito de la lucha planteada contra la ideología que amenaza toda ciencia: se trata de que no solamente la ideología precede a toda ciencia, sino que se perpetúa luego de la constitución de la ciencia, y a pesar de su existencia.

Aun más, hemos podido comprobar que la ideología manifestaba su existencia y sus efectos no sólo en el terreno de sus relaciones con la ciencia, sino también en uno infinitamente más vasto: el de la sociedad entera. Cuando hemos hablado de la "ideología de la clase obrera", para decir que la *ideología* de la clase obrera, que era "espontáneamente" anarquista o utópica en sus inicios antes de convertirse generalmente y enseguida en reformista, fue poco a poco transformada por la influencia y la acción de la teoría marxista en una *nueva* ideología; cuando decimos que hoy la ideología de amplias capas de la clase obrera se ha convertido en una ideología de carácter marxista leninista; cuando decimos que debemos llevar a cabo en las grandes masas no solamente la lucha económica (por medio de los sindicatos) y la lucha política (por medio del partido), sino también la *lucha ideológica*, es claro que proponemos, bajo el término de *ideología*, una noción que cuestiona *realidades sociales* que, aun teniendo que ver con una cierta representación (con un cierto "conocimiento", por consiguiente) de lo real, desbordan muy ampliamente, sin embargo, la simple cuestión del conocimiento, para poner en juego una realidad y una función propiamente *sociales*.

Tenemos pues conciencia, en la utilización práctica que hacemos de esta noción, de que la ideología implica una doble relación: con el conocimiento por una parte, con la sociedad por otra. La naturaleza de esta doble relación no es simple, y requiere un esfuerzo definitorio. Este esfuerzo es indispensable si es verdad, por una parte, como hemos visto, que interesa en primer lugar al marxismo definirse sin lugar a equivocación como una *ciencia*, es decir, como una realidad absolutamente distinta de la *ideología*; y si es verdad, por otra parte, que la acción de las organizaciones revolucionarias fundadas sobre la teoría científica del marxismo debe desarrollarse en la sociedad en la que a cada paso y a cada instante de su lucha y aun en la conciencia de la clase obrera, chocan con la existencia social de la ideología.

Para ver bien claro en esta cuestión capital, aunque difícil, es indispensable retroceder algo y remontarse a los principios de la teoría marxista de la *ideología*, que forma parte de la teoría marxista de la sociedad.

Marx ha mostrado que toda formación social constituye una "totalidad orgánica", que comprende tres "niveles" esenciales: la economía, la política y la *ideología* o *formas de la conciencia social*. El "nivel" ideológico representa pues una realidad objetiva, indispensable a la existencia de una formación social; realidad

objetiva, es decir, independiente de la subjetividad de los individuos que le están sometidos —siempre en lo que se refiere a los individuos mismos— y por lo cual Marx emplea la expresión “formas de la conciencia social”. ¿Cómo representarse la realidad objetiva y la función social de la *ideología*?

En una sociedad dada los hombres participan en la producción *económica*, cuyos mecanismos y efectos son determinados por la *estructura de las relaciones de producción*; los hombres participan en la actividad *política*, cuyos mecanismos y efectos son regulados por la *estructura de las relaciones de clase* (la lucha de clases, el derecho y el estado). Los mismos hombres participan en otras actividades, actividad religiosa, moral, filosófica, etc., sea de una manera activa, por medio de prácticas conscientes, sea de una manera pasiva y mecánica, por reflejos, juicios, actitudes, etc. Estas últimas actividades constituyen la *actividad ideológica*, y son sostenidas por una adhesión, voluntaria o involuntaria, consciente o inconsciente, a un conjunto de representaciones y creencias religiosas, morales, jurídicas, políticas, estéticas, filosóficas, etc., que forman lo que se llama el nivel de la *ideología*.

Las *representaciones* de la ideología se refieren al mundo mismo en el cual viven los hombres, la naturaleza y la sociedad, y a la vida de los hombres, a sus relaciones con la naturaleza, con la sociedad, con el orden social, con los otros hombres y con sus propias actividades, incluso a la práctica económica y la práctica política. Sin embargo, estas representaciones no son *conocimientos verdaderos* del mundo que representan. Pueden contener *elementos de conocimientos*, pero siempre integrados y sometidos al *sistema* de conjunto de estas representaciones, que es, en principio, un sistema orientado y falseado, un sistema regido por una *falsa concepción* del mundo, o del dominio de los objetos considerados. En su práctica real, sea la *práctica económica* o la *práctica política*, los hombres son efectivamente determinados por *estructuras objetivas* (relaciones de producción, relaciones políticas de clases): su práctica los convence de la *existencia* de la realidad, les hace percibir *ciertos efectos objetivos* de la acción de esas estructuras, pero les disimula la esencia de éstas. No pueden llegar, por su simple práctica, al *conocimiento verdadero* de esas estructuras ni, por consiguiente, de la realidad objetiva ni de la realidad política, en el mecanismo de las cuales desempeñan sin embargo un papel definido. Este conocimiento del *mecanismo de las estructuras* económica y política no puede

ser sino el resultado de otra práctica distinta de la práctica económica o política inmediata: la práctica científica. De la misma manera el conocimiento de las leyes de la naturaleza no puede ser el producto de la simple práctica técnica y de la percepción, que no proporcionan más que observaciones empíricas y recetas técnicas, sino que es al contrario el producto de prácticas específicas distintas de estas prácticas inmediatas: las prácticas científicas. Sin embargo, los hombres que no tienen el conocimiento de las realidades políticas, económicas y sociales en las que deben cumplir las tareas que les asigna la división del trabajo, no pueden vivir sin guiarse por una cierta representación de su mundo y de sus relaciones con él. Esta representación ellos se la encuentran primero dada al nacer, existiendo en la sociedad misma, de igual manera que encuentran existentes antes que ellos las relaciones de producción y las relaciones políticas en que deberán vivir. Al igual que nacen como "animales económicos" y "animales políticos" se puede decir que los hombres nacen "animales ideológicos". Todo sucede como si para existir como seres sociales y activos en la sociedad que condiciona toda su existencia necesitaran disponer de cierta representación de su mundo, la cual puede permanecer en gran parte inconsciente y mecánica, o al contrario ser consciente y reflexiva más o menos ampliamente. La ideología aparece así como una cierta representación del mundo, que liga a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí en la división de sus tareas, y la igualdad o desigualdad de su suerte. Desde las sociedades primitivas, en las que las clases no existían, se comprueba ya la existencia de este lazo, y no es por azar que podemos ver en la primera forma general de la ideología, la religión, la realidad de ese lazo (ésta es una de las etimologías posibles de la palabra religión). En una sociedad de clases, la ideología sirve a los hombres no solamente para vivir sus propias condiciones de existencia, para ejecutar las tareas que les son asignadas, sino también para "soportar" su estado, ya consista éste en la miseria de la explotación de que son víctimas, o en el privilegio exorbitante del poder y de la riqueza de que son beneficiarios.

Las representaciones de la ideología acompañan pues consciente o inconscientemente, como tantas señales y vectores cargados de prohibiciones, de permisos, de obligaciones, de resignaciones y de esperanzas, todos los actos de los individuos, toda su actividad, todas sus relaciones. Si nos representamos la sociedad según la metáfora clásica de Marx, como un edificio, una cons-

trucción o una *superestructura* jurídico-política, elevada sobre la infraestructura de la base, sobre fundamentos económicos, debemos dar a la ideología un lugar muy particular: para comprender su eficacia, es necesario situarla en la *superestructura*, y darle una relativa autonomía con respecto al derecho y al estado. Pero al mismo tiempo, para comprender su forma de presencia más general hay que considerar que la ideología se introduce en todas las partes del edificio y que constituye ese *cemento* de naturaleza particular que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres en sus roles, sus funciones y sus relaciones sociales.

De hecho la ideología impregna todas las actividades del hombre, incluso su *práctica económica* y su *práctica política*; está presente en las actitudes hacia el trabajo, hacia los agentes de la producción, hacia las restricciones de la producción, en la idea que se hace el trabajador del mecanismo de la producción; está presente en las actitudes y los juicios políticos, el cinismo, la buena conciencia, la resignación o la revuelta, etc.; gobierna las conductas familiares de los individuos y sus comportamientos hacia los otros hombres, su actitud hacia la naturaleza, su juicio sobre el "sentido de la vida" en general, sus diferentes cultos (Dios, el príncipe, el estado, etc.). La ideología está presente en todos los actos y gestos de los individuos hasta el punto de que es *indiscernible a partir de su "experiencia vivida"*, y que todo análisis inmediato de lo "vivido" está profundamente marcado por los temas de la vivencia ideológica. Cuando el individuo (y el filósofo empirista) cree tener que ver con la percepción pura y desnuda de la realidad misma o con una práctica pura, con lo que tiene que ver en realidad es con una percepción y una práctica impuras, marcadas por las invisibles estructuras de la ideología; como no *percibe* la ideología, toma su percepción de las cosas y del mundo por la percepción de las "cosas mismas", sin ver que esta percepción no le es dada sino bajo el velo de las formas insospechadas de la ideología, sin ver que está de hecho recubierta por la invisible percepción de las formas de la ideología.

Es aquí en efecto donde reside el primer carácter esencial de la ideología: como todas las realidades sociales, sólo es inteligible a través de su estructura. La ideología comporta representaciones, imágenes, señales, etc., pero esos elementos considerados cada uno aisladamente no hacen la ideología: es su *sistema*, su *modo de disponerse y combinarse* los que les dan su sentido; es su *estructura* la que los determina en su sentido y función. En

la misma medida en que la *estructura* de las relaciones de producción y los mecanismos de la vida económica producidos por los agentes de la producción no son inmediatamente *visibles* para ellos, la *estructura* y los mecanismos de la ideología no lo son para los hombres que les están sometidos; no perciben la ideología de su representación del mundo como *ideología*, no *conocen* ni su estructura ni sus mecanismos; *practican* su ideología (como se dice de un creyente que practica su religión), no la conocen. A causa de estar determinada por su *estructura*, la ideología supera como realidad todas las formas en las que es vivida subjetivamente por tal o cual individuo; es por esta razón que no se reduce a las formas individuales en las que es vivida, *es por lo que puede ser el objeto de un estudio objetivo*. Es por esta razón de principio que podemos hablar de la naturaleza y función de la ideología y estudiarla.

Ahora bien, su estudio nos revela caracteres notables:

I. Comprobamos primero que el término *ideología* abarca una realidad que, aun estando difundida por todo el cuerpo social, es divisible en dominios distintos, en regiones particulares, centradas sobre varios temas diferentes. Es así como el dominio de la ideología en general puede ser, en nuestras sociedades, dividido en regiones relativamente autónomas en el seno mismo de la ideología: la ideología religiosa, la ideología moral, la ideología jurídica, la ideología política, la ideología estética, la ideología filosófica. Estas regiones no existen siempre en la historia bajo estas formas distintas, las que aparecieron paulatinamente. Se debe prever que ciertas regiones desaparecerán o se confundirán con otras en el curso de la historia del socialismo o del comunismo, y que distintas modificaciones intervendrán en las reparticiones interiores que tengan en el dominio general de la ideología. Hay que señalar igualmente que según los períodos de la historia (es decir, según los modos de producción) y en el interior de los mismos modos de producción, según las diferentes formaciones sociales existentes y de la misma manera, como veremos, según las diferentes clases sociales, es esta u otra *región de la ideología* la que domina a las otras en el dominio general de la ideología. Así se explican por ejemplo las observaciones de Marx y Engels sobre la influencia dominante de la ideología religiosa en todos los movimientos de revuelta campesina del siglo XIV al siglo XVIII y aun en ciertas formas primitivas del movi-

miento obrero; o incluso la observación hecha por Marx, que no es ciertamente humorística, al afirmar que los franceses tienen cabeza política, los ingleses económica, los alemanes filosófica. Ésta es una observación de gran importancia para comprender ciertos problemas propios de las tradiciones obreras en esos países. Se puede hacer anotaciones del mismo orden sobre la importancia de la religión en algunos movimientos de liberación de los antiguos países coloniales o en la resistencia de los negros al racismo blanco de los EE.UU. El conocimiento de las diferentes regiones existentes en la ideología, el conocimiento de la *región ideológica dominante* (sea religiosa, política, jurídica, moral, etc.) es de primera importancia política para la estrategia y la táctica de la lucha ideológica.

II. Podemos comprobar igualmente otra característica esencial de la ideología. En cada una de estas regiones la ideología, que posee siempre una estructura determinada, puede existir bajo formas más o menos difusas, más o menos irreflexivas o al contrario bajo formas más o menos conscientes, reflexivas y explícitamente sistematizadas de las formas teóricas. Se sabe que puede existir una ideología religiosa que posea sus reglas, sus ritos, etc., aunque sin una teología sistemática: el advenimiento de una teología representa un grado de sistematización teórica de la ideología religiosa. Sucede lo mismo con la ideología moral, política o estética: pueden existir bajo una forma no teorizada, no sistematizada, bajo la forma de costumbres, de tendencias, de gustos; o al contrario, bajo una forma sistematizada y reflexiva: teoría ideológica moral, teoría ideológica política, etc. La forma superior de la teorización de la ideología es la *filosofía*, cuya gran importancia radica en que constituye el laboratorio de la *abstracción teórica* proveniente de la ideología, pero tratada por ella misma como teoría. Es como laboratorio de la teoría que la ideología filosófica ha desempeñado y desempeña aún un papel de gran importancia en el nacimiento de las ciencias y en su desarrollo. Hemos visto que Marx no suprimió la filosofía: por medio de una revolución en ella transformó la naturaleza de esta ciencia, la desembarazó de la herencia ideológica que la trababa e hizo de la filosofía una disciplina científica; así le proporcionó medios incomparables para desempeñar su papel de teoría de la práctica científica real. De todos modos debemos saber que a excepción de la filosofía en *sentido estricto*, en cada uno de sus

diferentes dominios la ideología no se reduce a su expresión *teórica*, la cual no es generalmente accesible más que a un pequeño número de hombres, sino que existe en las grandes masas bajo una forma no reflexionada teóricamente, que la extiende mucho más allá de su forma teorizada.

III. Una vez ubicada la ideología en su conjunto, una vez señaladas sus diferentes regiones, identificada la que domina a las otras, y conocidas las diferentes formas (no teorizadas, teorizadas) bajo las cuales existen, queda un paso decisivo a dar para comprender el sentido último de la ideología: el sentido de su función social. Éste no puede ser puesto en evidencia más que concibiendo la ideología, con Marx, como un elemento de la *superestructura* de la sociedad, y concibiendo la esencia de este elemento de la superestructura en su relación con la *estructura* de conjunto de la sociedad. De este modo nos damos cuenta de que la función de la ideología no es inteligible, en las sociedades de clases, más que sobre la base de la existencia de las clases sociales. En una sociedad sin clases al igual que en una sociedad de clases, la ideología tiene por función asegurar la *ligazón* de los hombres entre sí en el conjunto de las formas de su existencia, la *relación* de los individuos con las tareas que les fija la estructura social. En una sociedad de clases, esta función es *dominada* por la forma que toma la división del trabajo en la diferenciación de los hombres en *clases antagónicas*. Nos damos cuenta entonces que la ideología está destinada a asegurar la cohesión de las relaciones de los hombres entre sí y de los hombres con sus tareas en la estructura general de explotación de clase, que las extiende entonces a todas las otras relaciones. La ideología está pues destinada *ante todo* a asegurar la dominación de una clase sobre las otras y la explotación económica que le asegura su preminencia, haciendo a los explotados aceptar como fundada en la voluntad de Dios, en la "naturaleza" o en el "deber" moral, etc., su propia condición de explotados. Pero la ideología no es solamente un "bello engaño" inventado por los explotadores para mantener a raya a los explotados y engañarlos: es útil también a los individuos de la clase dominante, para aceptar como "deseada por Dios", como fijada por la "naturaleza" o incluso como asignada por un "deber" moral la dominación que ellos ejercen sobre los explotados; les es útil pues, al mismo tiempo y a ellos también, este lazo de cohesión social, *para comportarse como miembros de*

una clase, la clase de los explotadores. El "bello engaño" de la ideología tiene pues un doble uso: se ejerce sobre la conciencia de los explotados para hacerles aceptar como "natural" su condición de tales; actúa también sobre la conciencia de los miembros de la clase dominante para permitirles ejercer como "natural" su explotación y su dominación.

IV. Arribamos aquí al punto decisivo, el cual está, en las sociedades de clases, en el origen de la falsedad de la representación ideológica. En las sociedades de clases, la ideología es una representación de lo real, pero necesariamente falseada, dado que es necesariamente orientada y tendenciosa; y es tendenciosa porque su fin no es el de dar a los hombres el conocimiento objetivo del sistema social en que viven, sino por el contrario ofrecerles una representación mistificada de este sistema social, para mantenerlos en su lugar en el sistema de explotación de clase. Sería necesario, naturalmente, plantear también el problema de la función de la ideología en una sociedad sin clases, y deberíamos resolverlo entonces mostrando que la deformación de la ideología es socialmente necesaria en función misma de la naturaleza del todo social, muy precisamente en función de su determinación por su estructura, a la que hace, como todo social, opaca para los individuos que ocupan en él un lugar determinado por esta estructura. La opacidad de la estructura social hace necesariamente mítica la representación del mundo indispensable a la cohesión social. En las sociedades de clases esta primera función de la ideología subsiste, pero está dominada por la nueva función social impuesta por la existencia de la división en clases, que la extiende ampliamente a la función precedente. Si queremos ser exhaustivos, si queremos tener en cuenta estos dos principios de deformación necesaria, debemos decir que la ideología es, en una sociedad de clases, necesariamente deformante y mistificadora, porque es producida a la vez como deformante por la opacidad de la determinación de la sociedad por la estructura y por la existencia de la división en clases. Es justamente aquí que hay que retroceder para comprender por qué, como representación del mundo y de la sociedad, la ideología es necesariamente una representación deformante y mistificadora de la realidad en que deben vivir los hombres, una representación destinada a hacerles aceptar en su conciencia y en su comportamiento inmediatos, el lugar y el papel que les impone la estructura de esta sociedad. Se com-

prende con esto que la representación que la ideología da de la realidad sea una cierta "representación", que la ideología en cierto modo haga alusión a lo real, pero que al mismo tiempo lo que ofrezca de lo real no sea más que una ilusión. Se comprende también que la ideología dé a los hombres un cierto "conocimiento" de su mundo —o mejor, al permitirles "reconocerse" en su mundo, les proporcione un cierto "reconocimiento"— pero al mismo tiempo no los introduzca sino a su desconocimiento. Alusión-ilusión o reconocimiento-desconocimiento: tal es pues, desde el punto de vista de su relación con lo real, la ideología.

Se comprende también entonces que toda ciencia tenga que romper, cuando nace, con la representación mistificada-mistificadora de la ideología; que la ideología, en su función alusiva-ilusoria, pueda sobrevivir a la ciencia, dado que su objeto no es el conocimiento, sino un desconocimiento social y objetivo de lo real.

Se comprende también que la ciencia no pueda, en su función social, remplazar la ideología, como lo creían los filósofos de la Ilustración, quienes no veían en la ideología más que la ilusión (o error) sin ver en ella la alusión a lo real, sin ver en ella la función social de esta unión —a primera vista desconcertante, pero esencialmente la ilusión y de la alusión, del reconocimiento y del desconocimiento.

V. Hay que añadir aún otra observación, que se refiere a las sociedades de clases. Si la ideología expresa en su conjunto una representación de lo real destinada a consagrar una explotación y una dominación de clase, puede también dar lugar, en ciertas circunstancias, a la expresión de protesta de las clases explotadas contra su propia explotación. Por esto debemos ahora precisar que la ideología no está dividida únicamente en regiones, sino también en tendencias, en el interior de su propia existencia social. Marx ha mostrado que "las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante". Esta simple frase nos permite comprender que, al igual que en una sociedad de clases hay una (o varias clases) dominante y clases dominadas, existe también una ideología dominante e ideologías dominadas. En el interior de la ideología en general se observa, pues, la existencia de tendencias ideológicas diferentes, que expresan las "representaciones" de las diferentes clases sociales. Es en este sentido que hablamos de ideología burguesa, ideología perqueñoburguesa o de ideo-

logía proletaria. Pero no debemos perder de vista que en el caso del modo de producción capitalista, estas ideologías pequeño-burguesa y proletaria son ideologías *subordinadas*, y que en ellas son siempre, aun en la protesta de los explotados, las ideas de la clase dominante (o ideología burguesa) las que prevalecen. Esta verdad científica es de primerísima importancia para comprender la historia del movimiento obrero y la práctica de los comunistas. ¿Qué queremos decir al afirmar con Marx que la ideología burguesa domina las otras ideologías, y en particular la ideología obrera? Queremos decir que la protesta obrera contra la explotación se expresa en el interior mismo de la estructura, y por consiguiente del sistema y en gran parte de las representaciones y nociones de referencia de la ideología burguesa dominante: por ejemplo, que la ideología de protesta obrera se expresa "naturalmente" en la forma de la moral o del derecho burgués. Toda la historia del socialismo utópico, toda la historia del reformismo tradeunionista puede atestiguarlo. La presión de la ideología burguesa es tal, y es ella en tal medida la única que proporciona la materia prima ideológica, los cuadros de pensamiento, los sistemas de referencia, que la clase obrera misma no puede, por sus propios recursos, liberarse radicalmente de la ideología burguesa. Puede en todo caso expresar su protesta y sus esperanzas utilizando ciertos elementos de ideología burguesa, pero permanece prisionera de ésta, presa en su estructura dominante. Para que la ideología obrera "espontánea" llegue a transformarse hasta el punto de liberarse de la ideología burguesa, es necesario que reciba de afuera el socorro de la ciencia, y que se transforme bajo la influencia de un nuevo elemento, radicalmente distinto de la ideología: la ciencia precisamente. La fundamental tesis leninista de la "importación" en el movimiento obrero de la ciencia marxista no es pues una tesis arbitraria o la descripción de un "accidente" de la historia: está fundada en la necesidad misma, en la naturaleza de la ideología misma y en los límites absolutos de desarrollo natural de la ideología "espontánea" de la clase obrera.

Tales son, muy esquemáticamente resumidas, las características propias de la ideología.

Lo que acaba de ser dicho, por una parte sobre la teoría científica de Marx, por otra sobre la naturaleza de la ideología, permite comprender en qué términos exactos se planteó el problema del nacimiento histórico y se plantea hoy en día el problema de la existencia y de la acción de las organizaciones obreras marxista-leninistas.

1. *El primer gran principio* fue formulado por Marx, Engels, Lenin y Kautsky: es el principio de la *importación*, en el movimiento obrero existente, de una doctrina científica producida *fuera de la clase obrera* por un intelectual burgués, incorporado a la causa proletaria, Karl Marx. El movimiento obrero que existía en los años 1840 en Europa estaba entonces sometido a *ideologías*, o bien proletarias (anarquistas) o más o menos pequeñoburguesas y utópicas (Fourier, Owen, Proudhon). No podía por sí mismo salir del círculo de una representación *ideológica* de sus fines y de sus medios de acción; y sabemos que a través de la ideología pequeñoburguesa moralizante y utopista, y por consiguiente reformista, esta representación ideológica era y permanecía dominada por la ideología dominante: la de la burguesía. Las organizaciones obreras socialdemócratas han permanecido hasta hoy en esta tradición reformista ideológica. Para concebir la doctrina científica del socialismo, eran necesarios recursos de cultura filosófica y científica y capacidades intelectuales de excepción. Hacía falta un extraordinario sentido de la necesidad de romper con las formas ideológicas, para escapar a su influencia y descubrir el terreno del conocimiento científico. Este descubrimiento, esta fundación de una ciencia y de una filosofía nuevas fue obra del genio de Marx, pero también lo fue de un trabajo encarnizado, en el que utilizó todas sus fuerzas y sacrificó todo, en medio de la peor miseria, en aras de su empresa. Engels continuó su obra y Lenin le dio un nuevo impulso. Esta doctrina científica fue así *importada desde afuera*, en el curso de una larga y paciente lucha, por el movimiento obrero, hasta entonces bajo el dominio de la ideología, y transformó sus bases teóricas.

2. *El segundo gran principio* atañe a la naturaleza de la *unión histórica* establecida entre la teoría científica de Marx y el movimiento obrero. Esta unión histórica, cuyos efectos dominan la historia contemporánea, fue todo lo contrario de un azar, aun cuando éste hubiera sido feliz. El movimiento obrero existía *antes* de que Marx concibiera su doctrina: su existencia no dependió pues de Marx. El movimiento obrero es una realidad objetiva, producida por la necesidad misma de la existencia, de la revuelta y de la lucha económica y política de la clase obrera, generada ella misma como clase explotada por el modo de producción capitalista. Podemos verificar este hecho histórico indiscutible, y que no sólo ha resistido a las peores pruebas (aplasmamiento de la Comuna de París, guerras imperialistas, aplastamientos de las organizaciones de la clase en Italia, Alemania, España, etc.), sino que se reforzó prodigiosamente con el curso del tiempo: la parte más importante y amplia del movimiento obrero *adoptó por doctrina la teoría científica de Marx* y la aplicó con éxito en su estrategia y en su táctica, al mismo tiempo que en sus medios y sus formas de organización y de lucha. Esta adopción no se llevó a cabo sin dificultades. Han sido necesarias decenas y decenas de años, de experiencia, de pruebas y de luchas para que la historia consagrara esta adopción. Y aun hoy la lucha continúa: lucha entre las concepciones ideológicas llamadas "espontáneas" de la clase obrera, las ideologías reformistas anarquizantes, blanquistas, voluntarias, etc., y la doctrina científica de Marx y de Lenin. Si el movimiento obrero adoptó la doctrina científica de Marx *contra* sus tendencias ideológicas "espontáneas", que renacen sin cesar, y si la ha adoptado *por su propia* voluntad, sin que fuerza alguna se la haya impuesto, es debido a que una necesidad profunda ha presidido esta adopción, es decir, la unión del movimiento obrero y la doctrina científica de Marx. Esta necesidad reside totalmente en el hecho de que Marx llegó al *conocimiento objetivo* de la sociedad capitalista, comprendió y demostró la necesidad de la lucha de clases, la necesidad y el papel revolucionario del movimiento obrero, y le proporcionó así el conocimiento de las leyes objetivas de su existencia, de sus fines y de su acción. Y si el movimiento obrero adoptó esta doctrina fue debido a que *reconoció* en ella, en la doctrina marxista, la teoría que le permitía ver claramente la realidad del modo de producción capitalista, sus propias luchas; fue debido a que reconoció también, a través de la experiencia, que esta doctrina era verdadera, que daba a su lucha un fundamento y medios

objetivos realmente revolucionarios: *fue porque se conoció a través de ella que se reconoció en ella*. La verdad científica de la teoría marxista fue la que selló en definitiva su unión con el movimiento obrero e hizo esta unión definitiva. Nada hay en este hecho histórico que denote la intervención del azar: todo revela por el contrario la *necesidad y su inteligencia*.

3. *El tercer gran principio* concierne al proceso por el cual se produjo finalmente esta unión y por el que esta unión debe sin cesar ser mantenida, reforzada y extendida. Si la "importación" de la teoría marxista demandó un proceso tan largo y tan largos esfuerzos, es justamente porque necesitó de un largo trabajo de *educación y de formación en la teoría marxista* por un lado y al mismo tiempo una larga *lucha ideológica* por otro. Fue necesario que Marx y Engels convencieran pacientemente a los mejores militantes obreros, los más abnegados y conscientes, de la necesidad de abandonar las bases ideológicas existentes y de adoptar las bases científicas del socialismo. Este largo trabajo de educación tomó formas múltiples: acción directamente política de Marx y Engels, formación teórica de militantes en la lucha misma (durante el período revolucionario de los años 1848-1849), publicaciones científicas, conferencias, propaganda, etc., y naturalmente, de un modo muy rápido, desde que las condiciones fueron logradas, *medidas de organización* en el plano nacional y más tarde en el plano internacional. Es posible, aun sin esta relación, ver la historia de la Primera Internacional como la historia de la larga lucha llevada a cabo por Marx, Engels y sus partidarios para hacer triunfar en el movimiento obrero los principios fundamentales de la teoría marxista. Pero al mismo tiempo que este trabajo de educación y de formación en la teoría científica, Marx, Engels y sus seguidores se vieron obligados a desarrollar una larga, paciente y ruda *lucha contra las ideologías* que dominaban entonces el movimiento obrero y sus organizaciones, y contra la ideología religiosa, política y moral de la burguesía. *Formación teórica de una parte, lucha ideológica de otra*; he aquí dos formas absolutamente esenciales, dos condiciones absolutamente esenciales que han presidido la transformación profunda de la ideología espontánea del movimiento obrero; dos tareas que no han cesado nunca, y que no cesan de imponerse como tareas vitales, indispensables para la existencia y el desarrollo del movimiento revolucionario en el mundo, y que condicionan hoy en día el tránsito al socialismo, la construcción del socialismo, y que más tarde condicionarán el tránsito al comunismo.

Formación teórica y lucha ideológica son dos nociones que debemos ahora examinar en detalle.

FORMACIÓN TEÓRICA Y LUCHA IDEOLÓGICA

El problema que examinaremos ahora es distinto del problema de la naturaleza de la ciencia marxista, de las condiciones de ejercicio y de desarrollo de su práctica teórica. Supondremos ahora que la ciencia marxista existe como una verdadera ciencia viviente, que continúa creciendo y enriqueciéndose con las cuestiones planteadas por la práctica del movimiento obrero y el desarrollo de las ciencias. Consideramos la ciencia marxista como existente, como poseedora en un momento dado de su desarrollo de un cuerpo definido de principios teóricos, de análisis, de demostraciones científicas y de conclusiones, es decir, de conocimientos. Y nos planteamos la cuestión siguiente: *¿por qué medios se puede —y se debe— hacer penetrar esta ciencia en el movimiento obrero, por qué medios se puede introducir esta doctrina científica en la conciencia y la práctica de las organizaciones de la clase obrera?*

Para responder a esta pregunta es necesario retroceder nuevamente, esta vez para examinar en qué consiste la *práctica* del movimiento obrero en general independientemente del carácter científico de los principios que le fueron suministrados por Marx.

A partir del momento en que el movimiento obrero adquirió una cierta consistencia y se dotó de un mínimo de organización, su *práctica* se sometió a leyes objetivas, fundadas en las relaciones de clase de la sociedad capitalista y al mismo tiempo en la estructura de la sociedad entera. La práctica del movimiento obrero, aun en sus formas de organización utopistas y reformistas, se desarrolla en tres planos, correspondientes a los tres "niveles" que constituyen la sociedad: el plano *económico*, el plano *político*, el plano *ideológico*. Esta ley no es por otra parte propia del movimiento obrero; se aplica a todo movimiento político sea cual fuere su naturaleza social y cualesquiera que sean sus objetivos. Por cierto, la naturaleza de clase de los diferentes movimientos o partidos políticos hacen variar considerablemente las formas de existencia de esta ley general, pero se impone a todos los movimientos políticos, aun en sus variaciones. La acción del movimiento obrero toma pues necesariamente la forma de una triple lucha: *económica, política e ideológica*.

Se sabe que fue la *lucha económica* la primera en desarrollarse bajo formas esporádicas primero, y cada vez más organizadas. En *El capital*, Marx nos muestra que las primeras fases de la lucha económica del proletariado se desarrollaron sobre varios temas, los más importantes de los cuales fueron la lucha por la defensa y el aumento del salario, etc. Otros temas económicos intervinieron en la continuación de la historia del movimiento obrero: lucha por la seguridad del empleo, lucha por las prestaciones sociales (seguridad social), lucha por los descansos retribuidos, etc. En todos esos casos, se trata de una lucha llevada a cabo sobre el terreno de la *explotación económica*, al nivel pues de las *relaciones de producción* mismas. Esta lucha corresponde a la práctica inmediata de los trabajadores, a los sufrimientos impuestos por la explotación económica de que son víctimas, a la experiencia directa de esta explotación y a la comprensión directa, en esta experiencia, del *hecho* económico de la explotación. En la gran industria moderna los trabajadores asalariados, concentrados por las formas técnicas de la producción, perciben directamente la relación de clase de la explotación económica, y ven en el patrón capitalista al que los explota y se beneficia de su explotación. La experiencia directa del trabajo asalariado y de la explotación económica es incapaz de proporcionar *el conocimiento de los mecanismos* de la economía del modo de producción capitalista — pero es suficiente para que los asalariados tomen conciencia de su explotación, y para que se comprometan y organicen en su lucha económica. Esta lucha se desarrolló en los *sindicatos obreros*, creados por los obreros mismos sin la ayuda de la ciencia marxista: estos sindicatos pueden subsistir y luchar sin la mencionada ayuda y es por lo que la acción sindical constituye el terreno de elección del *reformismo* económico, es decir, el de una concepción que espera *de la sola lucha económica* la transformación revolucionaria de la sociedad; es esta concepción “tradeunionista” sindicalista — apolítica la que nutre la tradición anarcosindicalista en el movimiento obrero, en detrimento de la política. En este sentido Marx pudo decir que el tradeunionismo, o sea la organización de la lucha económica sobre bases reformistas y la reducción de toda lucha del movimiento obrero a la lucha económica, constituye el punto extremo, el punto límite de la evolución del movimiento obrero “abandonado a sus propias fuerzas”.

Sin embargo, la lucha económica choca siempre, quiéralo o no, con las *realidades políticas*, las que intervienen directa y violentamente en el curso de la lucha económica bajo la forma de la

represión de protestas, huelgas y revueltas propias de la lucha económica obrera por las fuerzas del estado y del derecho burgués (la política, el ejército, los tribunales, etc.). De aquí proviene la experiencia, obtenida de la lucha económica misma, de la necesidad de una *lucha política*, distinta de la económica. En este punto las cosas se hacen más complicadas, pues los trabajadores asalariados no pueden obtener de la *realidad política* una *experiencia* comparable a la que obtienen de la práctica cotidiana, de la realidad de la explotación económica, ya que las formas de intervención del poder político de clase son muy a menudo —a excepción de sus manifestaciones de violencia abiertas aunque intermitentes— disimuladas bajo la cobertura del “derecho” y de justificaciones jurídicas y morales o religiosas de la existencia del estado. De allí que la lucha política de la clase obrera le resulte a ella misma mucho más difícil de concebir y *organizar* que su lucha económica. Para llevar a cabo y organizar esta lucha sobre su verdadero terreno, es necesario haber reconocido, al menos parcialmente, la naturaleza y el papel del estado en la lucha de clases, la relación existente entre la dominación política y su cobertura jurídica de una parte y la explotación económica de otra; para ello es necesario otra cosa que la experiencia intermitente y ciega de un cierto número de efectos de la existencia del estado de clase; hace falta un *conocimiento* del mecanismo de la sociedad burguesa. En este dominio, las concepciones “espontáneas” del proletariado, que presiden sus acciones políticas, están considerablemente influidas por las concepciones burguesas, por las categorías jurídicas, políticas y morales de la burguesía. De ahí proviene el utopismo, el anarquismo y el reformismo que se observan no sólo en los inicios de la lucha política del movimiento obrero, sino en toda su historia. Este anarquismo y este reformismo político se perpetúan y renacen sin cesar en la clase obrera bajo la influencia de la presión de las instituciones y de la ideología burguesas.

En sus esbozos de lucha política, y en los límites mismos de esta lucha, el movimiento obrero choca con *realidades ideológicas*, dominadas por la ideología de la clase burguesa. Ésta es la razón del tercer aspecto de la lucha del movimiento obrero: *la lucha ideológica*. En los conflictos sociales, el movimiento obrero, como todos los otros movimientos políticos, se enfrenta a esta experiencia: toda lucha implica la intervención de la “conciencia” de los hombres, toda lucha pone en cuestión un conflicto entre *convicciones, creencias, representaciones del mundo*. La

lucha económica y la lucha política implican también estos conflictos de lucha ideológica. La lucha ideológica no se limita pues a un dominio particular: por el camino de la representación que se hacen los hombres de su mundo, de su lugar, de su papel, de su condición y de su porvenir, llega a abarcar el conjunto de la actividad de los hombres, el conjunto de los campos de lucha. La lucha ideológica está en todas partes, ya que es indisociable de la concepción que los hombres se hacen de su condición en todas sus luchas y por consiguiente, lo es también de las ideas en que viven los hombres su relación con la sociedad y sus conflictos. No puede existir lucha económica o política sin que los hombres comprometan en ella sus ideas al mismo tiempo que sus fuerzas.

Sin embargo, la lucha ideológica puede y debe ser también considerada como la lucha en un *dominio propio*: el de la *ideología*, el de las ideas religiosas, morales, jurídicas, políticas, estéticas, filosóficas. En este sentido la lucha ideológica es una lucha distinta de las otras formas de lucha: tiene por objeto y terreno la realidad objetiva de la *ideología*, y por meta liberar en la mayor medida posible este campo de la dominación de la ideología burguesa y transformarla, para ponerla al servicio de los intereses del movimiento obrero. Considerada bajo esta relación la lucha ideológica es también una lucha específica, que se ejerce dentro del dominio propio de la ideología, y debe tener en cuenta la naturaleza del mismo, la naturaleza y las leyes de la ideología. Sin el *conocimiento* de la naturaleza, de las leyes y de los mecanismos específicos de la ideología, de la dominación de una región sobre las otras, de los diferentes grados (no teorización, teorización) de existencia de la ideología, sin el conocimiento de la naturaleza de clase de la ley de la dominación de la ideología por la de la clase dominante, sólo es posible llevar a cabo la lucha ideológica a ciegas; se pueden obtener resultados parciales pero nunca resultados profundos y definitivos. Es en este dominio que aparecen, del modo más explosivo, las limitaciones de las posibilidades naturales, "espontáneas", del movimiento obrero, dado que, a falta de conocimiento científico de la naturaleza y de la función social de la ideología, la lucha ideológica "espontánea" de la clase obrera es realizada sobre la base de una ideología sometida a la influencia insuperable de la ideología de la clase burguesa. Es en el terreno de la lucha ideológica que se hace sentir por sobre todo la necesidad de una intervención exterior: *la de la ciencia*.

Esta intervención aparece como más importante dado que —según acabamos de verlo— la lucha ideológica acompaña todas las otras formas de lucha y es absolutamente *decisiva* para todas las formas de lucha de la clase obrera, y que la *insuficiencia de las concepciones ideológicas* del movimiento obrero librado a sí mismo, produce concepciones anarquistas, anarcosindicalistas y reformistas de su lucha económica y política.

Podemos *resumir* de la manera siguiente este análisis. La naturaleza misma del movimiento obrero, independientemente de toda influencia de la teoría científica de Marx, lo compromete en una triple lucha: lucha económica, lucha política, lucha ideológica. En la unidad de esas tres luchas distintas, la representación que se hace el movimiento obrero de la naturaleza de la sociedad y de su evolución, de la naturaleza de los fines a alcanzar y de los medios a emplear para llevar a cabo correctamente la lucha, fija la orientación general de ésta. La lucha depende pues de la *ideología del movimiento obrero*. Es la ideología lo que orienta directamente la concepción que éste se hace de su lucha ideológica y por consiguiente la manera en que se conduce para transformar la ideología existente; es esta ideología la que orienta directamente la concepción que el movimiento obrero se hace de su lucha económica y política, de sus relaciones y por consiguiente de la manera en que conduce sus luchas. En este nivel, todo se refiere pues al *contenido de la ideología* del movimiento obrero. Ahora bien, sabemos que esta ideología permanece prisionera de las categorías fundamentales (religiosas, jurídicas, morales, políticas) de la clase burguesa dominante, *aun en la expresión que la ideología "espontánea" de la clase obrera da a su oposición a la ideología burguesa dominante*.

Todo se refiere pues a la *transformación* de la ideología de la clase obrera: a la transformación que hace que la ideología de la clase obrera escape a la influencia de la ideología burguesa, para someterla a una nueva influencia, la de la *ciencia marxista de la sociedad*. Es precisamente en este punto donde está fundada y justificada la intervención de la ciencia marxista en el movimiento obrero. Y es la naturaleza misma de la ideología y de sus leyes la que determina los medios apropiados para asegurar la transformación de la ideología "espontánea" reformista del movimiento obrero en una nueva ideología, de carácter científico y revolucionario.

La necesidad de esta *transformación* de la ideología existente, en primer lugar en la clase obrera misma, después en las capas sociales que le son naturalmente aliadas, permite comprender la naturaleza de los *medios* para esta transformación: la *lucha ideológica* y la *formación teórica*. Estos dos medios constituyen *eslabones decisivos* en la unión de la teoría marxista y del movimiento obrero y, por consiguiente, de la práctica del movimiento obrero marxista.

La *lucha ideológica* puede ser definida como la lucha llevada a cabo *en el dominio objetivo de la ideología* contra la dominación de la ideología burguesa *por medio de* la transformación de la ideología existente (ideología de la clase obrera, ideología de las clases que pueden convertirse en sus aliadas) en sentido tal que sirva a los intereses objetivos del movimiento obrero en su lucha por la revolución y más tarde en la lucha por la construcción del socialismo. La lucha ideológica es una lucha *en la ideología*: para ser llevada a cabo sobre una base teórica justa, supone como condición absoluta el conocimiento de la teoría científica de Marx, supone pues la *formación teórica*. Esos dos eslabones: lucha ideológica y formación teórica, aunque sean ambos decisivos y no estén en el mismo plano, implican desde el punto de vista de su naturaleza una relación de dominación y de dependencia: es la *formación teórica* la que dirige la lucha ideológica, que es su base teórica y práctica. En la práctica de la acción cotidiana, la formación teórica y la lucha ideológica interfieren constante y necesariamente: se puede entonces estar tentado a confundirlas y por tanto a desconocer su diferencia de principio, al mismo tiempo que su jerarquía. Es por esto que es necesario desde el punto de vista teórico insistir a la vez sobre la *distinción de principio* existente entre la *formación teórica* y la *lucha ideológica* y sobre la preeminencia de la *formación teórica* con respecto a la lucha ideológica.

Por la formación teórica la doctrina de Marx pudo penetrar en el movimiento obrero, por la formación teórica permanente continúa penetrando y reforzándose en el movimiento obrero. La formación teórica es una tarea esencial de las organizaciones comunistas, una tarea permanente, que debe ser continua, sin tregua, y que debe ser puesta al día constantemente, teniendo en cuenta los desarrollos y enriquecimientos de la teoría científica marxista. Se concibe con mucha facilidad que esta formación teórica haya sido absolutamente indispensable en el pasado para ganar el movimiento obrero a la teoría científica de Marx. Se

concibe menos nítidamente *hoy en día* su importancia, cuando la teoría de Marx inspira en forma directa las más importantes organizaciones de la clase obrera y la vida entera de los países socialistas. Sin embargo, y a pesar de estos resultados históricos espectaculares, nuestra labor teórica no está terminada, y no podrá estarlo jamás. Cuando decimos que la ideología de la clase obrera fue transformada por la teoría marxista, esto no quiere decir que la clase obrera, que en otros tiempos era "espontáneamente" reformista, se haya hoy convertido definitivamente en marxista. Sólo su vanguardia, su sector más consciente, posee una ideología marxista. La gran masa de la clase obrera está aún en parte sometida a ideologías de carácter reformista. Y entre la vanguardia de la misma clase obrera, constituida por el partido comunista, existen grandes desigualdades en los grados de conciencia teórica. En la vanguardia sólo los mejores militantes poseen, al menos en el terreno del materialismo histórico, una verdadera formación teórica, y es entre ellos que pueden reclutarse los teóricos y los investigadores capaces de hacer progresar la teoría científica marxista. Es pues esta constante desigualdad en el grado de conciencia teórica la que fundamenta la exigencia de un esfuerzo que se renueve sin cesar y sin cesar sea puesto al día, en la formación teórica dentro de las organizaciones marxistas actuales. Es también esta realidad la que exige una concepción exacta, tan rigurosamente definida como sea posible, de la formación teórica.

Por *formación teórica* entendemos el proceso de educación, de estudio y de trabajo, por el cual un militante es puesto en posesión, no sólo de conclusiones de las dos ciencias de la teoría marxista (materialismo histórico, materialismo dialéctico), no sólo de sus principios teóricos, no sólo de algunos análisis y demostraciones de detalle, sino de *todo el conjunto de la teoría*, de todo su contenido, de todos sus análisis y demostraciones, de todos sus principios y de todas sus conclusiones en su ligazón científica indisoluble. Entendemos pues, al pie de la letra, *un estudio y una asimilación profundos de todas las obras científicas de primera importancia sobre las que reposan los conocimientos de la teoría marxista*. Para representarnos este objetivo, podemos emplear la admirable fórmula de Spinoza, cuando decía que la ciencia de las meras conclusiones no es la ciencia; que la verdadera ciencia es la de las premisas (principios) y de las conclusiones, en el movimiento integral de la demostración de su necesidad. La formación teórica, lejos de ser una iniciación en las simples

conclusiones, en los principios de una parte y en las conclusiones de otra, es la asimilación profunda de la demostración de las conclusiones a partir de los principios, la asimilación de la vida profunda de la ciencia en su espíritu y sus métodos mismos, es una formación que debe hacer participar a quien la recibe y adquiere del espíritu científico mismo que constituye la ciencia y sin el cual jamás ésta habría nacido, sin el cual jamás habría sabido desarrollarse. La formación teórica es pues algo completamente distinto de la simple formación económica, política o ideológica: estas últimas formaciones deben ser grados previos a la formación teórica, deben ser esclarecidos por y fundadas sobre ella, pero no pueden confundirse con ella, pues no son más que *grados parciales*. Para decir las cosas de manera práctica, no hay formación teórica verdadera sin el estudio de la ciencia marxista (teoría de la historia, filosofía marxista) en su existencia más pura, *no sólo en los textos de Lenin, sino en la obra que fundamenta todos los otros textos leninistas, a la que se refieren sin cesar: en El capital de Karl Marx*. No hay formación teórica sin un estudio atento, reflexivo y profundo del mayor texto de teoría marxista que poseemos, y que dista mucho de habernos revelado todas sus riquezas.

Se puede sin duda considerar la *formación teórica*, así definida, como un ideal no accesible a todos, teniendo en cuenta las enormes dificultades teóricas que representan la lectura y el estudio de *El capital*, o también el grado de formación intelectual de los militantes; teniendo en cuenta, en fin, el tiempo limitado que pueden consagrar a este trabajo. Se puede y se debe *considerar* de modo concreto grados sucesivos y progresivos en la formación teórica y dosificarlos de acuerdo con los hombres y las circunstancias. Pero esta dosificación misma, para ser sopesada y realizada, supone el efectivo reconocimiento de la formación teórica, de su naturaleza y de su necesidad, *supone un conocimiento absolutamente claro del objetivo último de la formación teórica: formar militantes capaces de convertirse un día en hombres de ciencia*. Para alcanzar ese fin no se debe apuntar hacia muy alto, y es apuntando hacia la altura exacta que se podrán definir exactamente los grados de la progresión que conduzcan a este objetivo, los grados y sus medios propios.

¿Por qué otorgar tal importancia a la formación teórica? Porque representa *un eslabón intermedio*, sin el cual es a la vez imposible el desarrollo de la teoría marxista en la práctica entera del partido comunista, y, por consiguiente, la transformación pro-

funda de la ideología de la clase obrera. Esta doble razón justifica la importancia excepcional que los partidos comunistas han atribuido en el pasado y deben atribuir en su historia presente y futura a la formación teórica. Es, en efecto, por la formación teórica bien concebida, que los militantes, cualquiera que sea su origen social, pueden convertirse en intelectuales en el más riguroso sentido del término, o sea en hombres de ciencia, capaces un día de hacer progresar la investigación teórica marxista. Pero es también a través del conocimiento preciso de la ciencia marxista-leninista, representado por la formación *teórica*, que se hace posible definir y realizar la acción económica y política y la lucha ideológica del partido (sus objetivos y sus medios) sobre la base de la ciencia marxista-leninista.

El partido no se contenta con *proclamar* su fidelidad a los principios de la ciencia marxista-leninista. Lo que lo distingue radicalmente de las otras organizaciones obreras no es esta simple proclamación: es la *aplicación* concreta, en sus formas de organización, en sus medios de acción, en los análisis científicos de las situaciones concretas, de la teoría científica marxista. No contentarse con proclamar principios, sino aplicarlos en los actos; he aquí lo que distingue al partido de otras organizaciones obreras. Lo que distingue, en fin, al partido es que, al tiempo que reconoce la especificidad y la necesidad de la teoría, de la práctica y de la investigación teórica, y las condiciones propias de vida y ejercicio de éstas, rehúsa reservar, como si se tratara de un monopolio, el conocimiento de la teoría a algunos especialistas, a algunos dirigentes e intelectuales, y abandonar su *aplicación* práctica a los demás militantes. Por el contrario, el partido quiere, de conformidad con la teoría marxista misma, unir lo más ampliamente posible la teoría con su aplicación práctica, en provecho no sólo de la práctica, sino también de la teoría. Debe desear extender lo más posible la *formación teórica* al mayor número posible de militantes, y educarlos constantemente en la teoría, para hacer de ellos militantes en el más completo sentido del término, capaces de analizar y comprender la situación en que deben actuar, y ayudar así al partido a definir su política; y militantes capaces de hacer nuevas observaciones a partir de su propia práctica y en ella, experiencias nuevas que sirvan de materia prima ya elaborada sobre la que trabajen otros militantes más formados, junto a los mejores teóricos e investigadores marxistas. Al decir que toda la orientación y todos los principios de acción del partido reposan en la teoría marxista-leninista, y al agregar

también que la experiencia práctica de la acción política de las masas y del partido es indispensable para el desarrollo de la historia, afirmamos una verdad fundamental, que no tiene sentido si no asume ella misma una *forma concreta*, si no se crea un *lazo real y fecundo* —en dos sentidos, a través de las medidas de organización necesarias— entre la teoría y su desarrollo por un lado, y la práctica económica, política e ideológica del partido por otro. Crear este lazo en *ambos sentidos* es tarea del partido. El primer eslabón de este lazo, absolutamente decisivo, consiste precisamente en la *formación teórica* más profunda posible del mayor número posible de militantes.

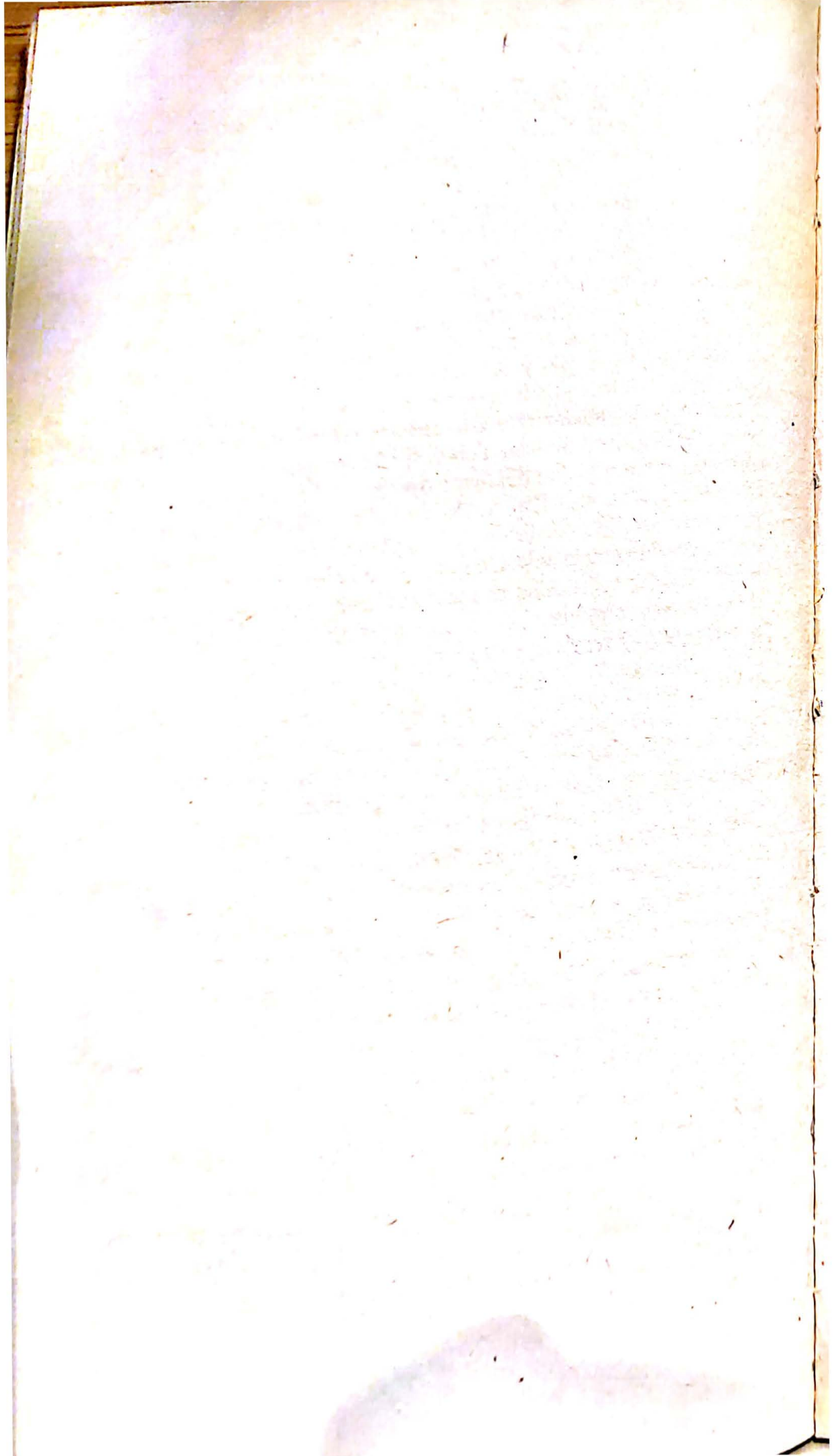
En todas estas materias es tan indispensable concebir la *unidad de conjunto* del proceso orgánico que enlaza en las dos direcciones señaladas la teoría científica y la práctica revolucionaria, como la *distinción* específica de los diferentes momentos y la articulación de esta unidad. Esta doble concepción es indispensable, como acabamos de ver, debido a razones *positivas*, a la vez teóricas y prácticas. Es igualmente indispensable para librarse de confusiones *negativas* existentes en el dominio de la teoría y en el de la práctica al mismo tiempo. Caeríamos en el puro y simple *idealismo* si separáramos la teoría de la práctica, si no diéramos a la teoría una existencia práctica, no solamente en su aplicación, sino también en las formas de educación y de organización que aseguran el paso de la teoría a la práctica y su realización en ella. Caeríamos en el mismo idealismo si no permitiéramos a la teoría, en su existencia propia, nutrirse de todas las experiencias, de todos los resultados y de todos los descubrimientos reales de la práctica. Pero caeríamos en otra forma de idealismo tan grave como las anteriores, en el *pragmatismo*, si no reconociéramos la especificidad irremplazable de la *práctica teórica*, si confundiéramos la teoría con su aplicación, si tratáramos, no en palabras sino de hecho, a la teoría, a la investigación teórica y a la formación teórica como puros y simples auxiliares de la práctica, como “sirvientes de la política”, si consagráramos la teoría al puro y simple comentario de la práctica política inmediata. En estas formas de idealismo se ve con claridad que a los errores de concepción corresponden directamente consecuencias prácticas nefastas, las cuales pueden alterar gravemente, como lo ha mostrado la historia del movimiento obrero y lo muestra aun hoy, no sólo la propia práctica de este movimiento, que puede conducir al sectarismo o al oportunismo, sino también la misma teoría, la que

puede ser obligada al estancamiento y a la regresión propios del idealismo dogmático o pragmático.

La justa distinción entre la formulación teórica y la lucha ideológica, es esencial para no caer en confusiones *debidas todas en última instancia a que se toma la ideología por la ciencia, es decir, a que se reduce la ciencia a los límites de la ideología.*

Al término de nuestro análisis encontramos de nuevo el gran principio de que habíamos partido: *la distinción entre la ciencia y la ideología.* Sin esta distinción es imposible comprender la especificidad propia del marxismo como ciencia, la naturaleza de la unión del marxismo y del movimiento obrero y todas las consecuencias teóricas y prácticas que se derivan de este hecho.

Quisiéramos señalar que este análisis no intenta ser, en sus límites, exhaustivo; que ha debido proceder por simplificación y esquematización y que deja en suspenso un buen número de problemas importantes. Esperamos de todos modos que pueda proporcionar una idea justa de la importancia decisiva de la distinción entre la ciencia y la ideología y de la luz que esta distinción puede arrojar sobre toda una serie de problemas, teóricos y prácticos, que las organizaciones obreras y populares marxistas tienen que afrontar y resolver en su lucha por la revolución y el tránsito al socialismo.



Acerca del trabajo teórico

Quisiera exponer, brevemente, algunas dificultades a las que se enfrenta todo trabajo de exposición teórica de los principios marxistas, antes de establecer las fuentes —algunas muy conocidas y otras a veces desconocidas— que están a nuestra disposición.

I. DIFICULTADES

Cualquiera que sea la simplicidad de su lenguaje y la claridad de su exposición, todo trabajo teórico marxista presenta dificultades específicas inevitables; inevitables porque hacen a la naturaleza propia de la teoría o, más precisamente, del *discurso teórico*.

A. Dificultad de la terminología del discurso teórico.

El materialismo es una ciencia, el materialismo histórico, y una filosofía, el materialismo dialéctico. El discurso científico y el filosófico tienen exigencias propias: utilizan palabras corrientes o expresiones compuestas, construidas con términos de uso ordinario pero que funcionan siempre de manera *distinta* de la del lenguaje cotidiano. En el uso teórico las palabras y expresiones funcionan como *conceptos teóricos*. Esto implica, precisamente, que en él el sentido de las palabras no está establecido por su uso corriente sino por las relaciones existentes entre los conceptos teóricos en el interior de su sistema. Son estas relaciones las que confieren a las palabras que designan conceptos su sentido *teórico*. La dificultad propia de la terminología teórica se debe a que siempre es necesario distinguir detrás del sentido usual, el sentido *conceptual* de la palabra, que es distinto. La dificultad permanece oculta para el lector no prevenido cuando el término teórico *reproduce* pura y simplemente uno usual. Todos creen comprender, por ejemplo, lo que Marx quiere decir cuando em-

plea una palabra tan común como *trabajo*. Sin embargo es necesario un gran esfuerzo para discernir detrás de la evidencia común (ideología) de esa palabra, el *concepto* marxista de trabajo; y más aun, para comprender que ella puede designar *varios conceptos* distintos (proceso de trabajo, fuerza de trabajo, trabajo concreto, trabajo abstracto, etc.). Cuando una terminología teórica es correcta, vale decir está bien establecida y señalada, asume la función precisa de impedir las confusiones entre el sentido corriente y el sentido teórico (conceptual) de una misma palabra. Para ello elabora *expresiones compuestas* que impiden la confusión ideológica: por ejemplo, proceso de trabajo, trabajo abstracto, modo de producción, relaciones de producción. En cada una de estas expresiones sólo hay palabras ordinarias (trabajo, concreto, abstracto, modo, producción, relaciones). Y es su *conjunción* particular la que produce un sentido nuevo, definido, que es el concepto teórico. Para producir un discurso teórico es condición necesaria la elaboración de expresiones específicas que designan conceptos teóricos. Tal es la razón por la que tuvimos que proponer, cuando fue menester, nuevas expresiones para designar conceptos indispensables para la definición de nuestro objeto (v.g. efecto de conocimiento, modo de producción teórico). Lo hicimos con la mayor prudencia, pero tuvimos que hacerlo.

B. *Dificultad del discurso teórico.*

La dificultad terminológica sólo es un índice de otra dificultad, más profunda, que deriva de la naturaleza *teórica* de nuestro discurso.

¿Qué es un discurso teórico? En su significación más general es aquel cuyo efecto es el *conocimiento* de un objeto.

Debemos dar algunas precisiones que se anticipan a desarrollos teóricos que serán publicados más tarde, para posibilitar la inteligencia de lo que seguirá.

Sólo *existen*, en el sentido cabal del término, objetos reales y concretos singulares; todo discurso teórico tiene como última razón de ser el conocimiento "concreto" (Marx) de esos objetos. Es así como la historia abstracta o en general no existe (en sentido preciso): existe únicamente la historia real, concreta, de esos objetos concretos que son las formaciones sociales concretas, singulares, cuya existencia podemos observar en la experiencia acumulada de la humanidad. La producción en general, la producción abstracta existe (Marx) sólo como conjunción-combinación concreta-real de modos de producción jerarquizados en tal o cual

formación social determinada: Francia en 1838 (Marx: *El 18 Brumario, La lucha de clases en Francia*), Rusia en 1905 ó 1917 (Lenin), etc. Todo conocimiento, es decir todo discurso teórico, tiene por fin último el conocimiento de esos objetos reales, concretos, singulares: ya sea en su individualidad (la estructura de una formación social) o los modos de esa individualidad (las coyunturas sucesivas en las que *existe* esa formación social).

Así sabemos, y esto es decisivo, que el conocimiento de esos objetos concretos, reales, singulares, no es un dato inmediato ni una simple abstracción ni la *aplicación* de conceptos generales a datos particulares. Eso corresponde a las posiciones del empirismo y el idealismo. Tal conocimiento es el resultado de todo un *proceso* de producción, al que Marx denomina "la síntesis de múltiples determinaciones", y esta síntesis es el "conocimiento concreto" de un objeto concreto (*Introducción de 1857*). Ahora bien, ¿en qué consiste esa "síntesis" y qué son esas "determinaciones"?

La síntesis consiste en la combinación-conjunción exacta de *dos tipos* de elementos (o determinaciones) de conocimientos que llamaremos, momentáneamente y para mayor claridad, elementos *teóricos en sentido preciso* y elementos *empíricos* o también, en otras palabras *teóricos* (en sentido preciso) y conceptos *empíricos*.¹

Los conceptos teóricos (en sentido preciso) versan sobre determinaciones u objetos abstracto-formales. Los empíricos, sobre las determinaciones de la singularidad de los objetos concretos. Así diremos que el concepto de *modo de producción* es un concepto teórico y que versa sobre el modo de producción en general, que no es un objeto *existente en sentido preciso* pero sí indispensable para el conocimiento de toda formación social, ya que éstas se estructuran por la combinación de varios modos de producción. Diremos también que el concepto de modo de producción *capitalista* es un concepto teórico que versa sobre el modo de producción capitalista en general, que tampoco existe en sentido preciso (sólo existen formaciones sociales con predominio del modo de producción capitalista) pero es sin embargo indispensable para el conocimiento de toda formación social comprometida en la denominación del llamado modo de producción capitalista. Lo mismo ocurre con todos los conceptos teóricos de Marx: modo de producción, fuerzas productivas (o relaciones técnicas de producción), relaciones sociales de producción, instancia de lo político, de lo ideológico, el concepto de determinación en última

instancia por la economía, el de articulación de las instancias, el de formación social, el de coyuntura, el concepto de práctica, de teoría... Estos conceptos no nos dan un conocimiento concreto de objetos concretos, sino el conocimiento de determinaciones o elementos (diremos *objetos*) *abstracto-formales* que son indispensables para la producción del conocimiento concreto de objetos concretos. Al decir que dichos objetos son *abstracto-formales* sólo verificamos la terminología empleada por Marx; en *El capital* él se mueve en la "abstracción" y produce el conocimiento de "formas" y de "formas desarrolladas".

Los conceptos empíricos, por su parte, versan sobre las determinaciones de la singularidad de los objetos concretos, o sea sobre *el hecho* de que tal o cual formación social presente tal o cual configuración, tales rasgos, tales disposiciones singulares que la califican como *existente*. Estos conceptos agregan así algo esencial a los conceptos teóricos en sentido preciso: las determinaciones de la existencia (en sentido preciso) de los objetos concretos. Podría creerse que mediante la oposición que acabamos de exponer hemos reintroducido, bajo los conceptos teóricos, algo parecido al empirismo: precisamente los conceptos *empíricos*. Esta denominación (que será modificada en trabajos posteriores para evitar equívocos) no debe inducirnos a error. Los conceptos empíricos no son solamente *datos*, el puro y simple calco o lectura inmediata de la realidad. Son el resultado de un proceso de conocimiento e implican varios niveles o grados de elaboración. Expresan en realidad un requerimiento absoluto de todo conocimiento concreto, que no puede prescindir de la observación y la experiencia, de sus datos (es la parte que corresponde a las gigantescas investigaciones empíricas que Marx, Engels y Lenin realizaron con relación a los "hechos", y a las *investigaciones y búsquedas* concretas a las que los grandes dirigentes del movimiento obrero sometieron todo "análisis concreto de una situación concreta"), pero al mismo tiempo estos conceptos son irreductibles a los simples datos de una investigación empírica inmediata. Nunca una investigación o una observación son pasivas: sólo son posibles bajo la conducción y el control de conceptos teóricos que actúan en ellas ya sea directa o indirectamente, en sus reglas de observación, de elección y de clasificación, en el montaje *técnico* que constituye el campo de la observación o de la experiencia. Una investigación, una observación, incluso una experiencia, no ofrecen en principio sino *materiales* que luego son elaborados como *materia prima* de un trabajo ul-

terior de transformación que finalmente va a producir los conceptos *empíricos*. Con la denominación *conceptos empíricos* consideramos no ya el *material inicial*, sino el resultado de sus elaboraciones sucesivas. Tenemos pues en vista el resultado de un complejo proceso de conocimiento, en el que el material inicial y luego la materia prima obtenida son transformados en conceptos empíricos por la intervención de *conceptos teóricos*, ya sea por sí mismos o presentes en la elaboración bajo la forma de montajes experimentales, reglas de método, reglas de crítica y de interpretación, etcétera ².

La relación entre conceptos teóricos y empíricos en ningún caso es una relación de exterioridad (los conceptos teóricos no son "reducidos" a los datos empíricos), ni una relación de deducción (los empíricos no son deducidos de los teóricos), ni una relación de subsunción (los conceptos empíricos no son la *particularidad* complementaria de la generalidad de los conceptos teóricos, a la manera de casos particulares de éstos). Es necesario decir —en un sentido semejante a la expresión de Marx cuando habla de la "realización de la plusvalía"— que los conceptos empíricos "realizan" los conceptos teóricos en el conocimiento concreto de objetos concretos. La dialéctica de esta "realización", que nada tiene que ver con el concepto hegeliano de la "realización" especulativa de la Idea en lo concreto, merecería evidentemente largas aclaraciones que no pueden puntualizarse sino sobre la base de una teoría de la práctica de las ciencias y de su historia. De todos modos, podemos decir que el conocimiento concreto de un objeto concreto se nos presenta como la "síntesis" de que habla Marx. Síntesis de los conceptos teóricos (en sentido preciso) necesarios, combinados con los conceptos empíricos elaborados. Como se ve, no hay conocimiento concreto sin el recurso obligado al conocimiento de esos objetos específicos que corresponden a los conceptos abstracto-formales de la teoría en sentido estricto.

Por el momento bastan estas precisiones para introducir una importante distinción entre los objetos posibles de un discurso teórico. Conservando la distinción que acabamos de realizar entre los objetos abstracto-formales y los concreto-reales, podemos decir que un discurso teórico puede, según su *nivel*, versar tanto sobre objetos abstractos y formales como sobre objetos concretos y reales.

El análisis *científico* de una realidad histórica concreta, por

ejemplo, la formación social francesa en 1966, constituirá un discurso teórico en sentido general pues nos brinda un conocimiento. En este caso se dirá que el discurso versa sobre un objeto *real-concreto*. Por el contrario, *El capital* de Marx no analiza una formación social (una sociedad real concreta), sino *el modo de producción capitalista*: se dirá que versa sobre un objeto *formal o abstracto*. Puede concebirse un gran número de discursos teóricos de esta clase: v. g. sobre el concepto de modo de producción; sobre las instancias constituyentes de un modo de producción (lo económico, lo político, lo ideológico); sobre las formas de transición de un modo de producción a otro. Un discurso sobre los principios generales de la teoría marxista versa también sobre un objeto formal o abstracto: no sobre un objeto (una formación social, una coyuntura de la lucha de clases), sino sobre los principios, o sea sobre los conceptos del marxismo, por consiguiente sobre objetos *formales-abstractos*.

Si todos los discursos que producen el conocimiento de un objeto pueden ser llamados, en general, *teóricos*, es necesario entonces que efectuemos una distinción muy importante entre los discursos que versan sobre objetos reales-concretos, por una parte, y los que versan sobre objetos formales-abstractos, por la otra. A los segundos se convendrá en llamarlos discursos teóricos, o *teoría en sentido estricto*. La distinción es necesaria, pues por un lado los primeros discursos (concretos) suponen la existencia de los segundos (abstractos), y por otro lado porque el *alcance* de éstos supera infinitamente el objeto de los primeros. Ello se puede evidenciar fácilmente tomando como ejemplo el discurso teórico de Marx en *El capital*. La *teoría* del modo de producción capitalista (objeto formal-abstracto), teoría en sentido estricto, permite el conocimiento de un gran número de objetos reales-concretos, en este caso el de todas las formaciones sociales, de todas las sociedades reales estructuradas por el modo de producción capitalista. Por el contrario, el conocimiento (concreto) de un objeto real (Francia en 1966) no permite ipso facto el conocimiento de otro objeto real (Inglaterra en 1966) a menos que se recurra a la teoría, en sentido estricto, del modo de producción capitalista. Es decir, que se extraiga del primer conocimiento concreto el conocimiento abstracto que está actuando en él.

De estas notas que son en realidad difíciles, pero espero que a la vez claras, podemos sacar dos conclusiones.

La primera es que un discurso efectuado sobre los principios generales del marxismo está en los límites de un discurso *teórico en sentido estricto*, pues no versa sobre un determinado objeto real-concreto (la lucha de clases en Francia o la historia del "culto de la personalidad"), sino sobre un objeto formalmente abstracto: los principios fundamentales del marxismo considerados independientemente de todo objeto concreto.

La segunda conclusión es que lo esencial de la *teoría en sentido estricto* es que versa, precisamente, sobre un objeto u objetos *formales abstractos*, o sea que no produce el conocimiento "concreto" de objetos reales-concretos, sino el conocimiento de objetos formales-abstractos, o teóricos en sentido estricto, de conceptos, de relaciones o de sistemas conceptuales teóricos que deben y pueden intervenir posteriormente para contribuir, en un segundo momento, al conocimiento de objetos reales-concretos. Decir que un conocimiento teórico, o teoría en sentido estricto, versa sobre objetos formales-abstractos, sobre conceptos y sistemas conceptuales teóricos, significa afirmar que ese conocimiento posee la capacidad específica de ofrecer los instrumentos teóricos indispensables para el conocimiento concreto de toda una serie de objetos reales-concretos *posibles*. Al tener por objeto a objetos formales-abstractos, la teoría en sentido estricto concierne a objetos reales *posibles*, simultáneamente tal formación social o tal "situación concreta" (Lenin) actual, presente, aquí y ahora, pero *también* tal otra formación social o situación concreta pasada o futura, en tal otro lugar, con la condición de que esos objetos reales correspondan a conceptos abstractos de la teoría considerada.

Esto es lo que constituye la dificultad de la *teoría*. Es necesario no perder nunca de vista que, entendida en sentido estricto, ella nunca se reduce a los ejemplos reales invocados para *ilustrarla*, porque supera todo objeto real dado y concierne a todos los objetos reales *posibles* que dependen de sus conceptos. La dificultad de la teoría en sentido estricto extrae su carácter abstracto y formal no sólo de sus conceptos, sino de sus *objetos*. Realizar la teoría marxista en sentido estricto, definir los principios teóricos fundamentales del marxismo, es trabajar sobre esos objetos abstractos tales como materialismo, materialismo histórico, materialismo dialéctico, ciencia, filosofía, dialéctica, modo de producción, relaciones de producción, proceso de trabajo, trabajo abstracto, trabajo concreto, plusvalía, estructura de lo económico, lo político, lo ideológico, modo de producción teórica,

práctica teórica, formación teórica, unión de teoría y práctica.

El conocimiento de estos objetos formales-abstractos es distinto del conocimiento especulativo y contemplativo, que concierne a las ideas "puras". Por el contrario, él sólo concierne y tiene en cuenta los objetos *reales*, y sólo tiene sentido porque permite forjar los instrumentos teóricos, los conceptos teóricos formales y abstractos que permiten producir el conocimiento de los objetos reales-concretos. Este conocimiento de los objetos formales-abstractos no cae del cielo ni del "espíritu humano": es el producto de un *proceso de trabajo teórico*, está sometido a una historia material y comporta, entre sus condiciones y elementos determinantes, las prácticas no-teóricas (la práctica económica, la práctica política, la práctica ideológica) y sus resultados. Pero, una vez producidos y constituidos, estos objetos formales-teóricos pueden y deben ser objeto de un trabajo teórico en sentido estricto; deben ser analizados, pensados en su necesidad, en sus relaciones internas, y desarrollados para extraerle todas sus consecuencias, o sea toda su riqueza.

Marx nos dio el ejemplo de dicho trabajo en *El capital*: allí analiza un objeto formal-abstracto (el modo de producción capitalista) para desarrollar todas las "formas" y extraer todas las consecuencias. Debido a que Marx realizó este trabajo teórico en sentido estricto, o sea que produjo el conocimiento de ese objeto formal-abstracto que es el modo de producción capitalista y de todas sus "formas" y consecuencias, nosotros podemos *conocer* lo que pasa en los objetos *reales*, las formaciones sociales que corresponden al modo de producción capitalista. Es necesario profundizar aun más. Al trabajar sobre el objeto teórico *modo de producción capitalista*, Marx también trabajó, simultáneamente, sobre un objeto teórico más general: el concepto de *modo de producción*. Este hecho nos permite, a su vez, trabajar sobre dicho objeto y después sobre otros objetos cuyos conocimientos él hizo *posibles*, a saber: otros modos de producción distintos del capitalista —el modo de producción feudal, el socialista, etc.— y sobre un objeto necesario para el pensamiento de Marx, aunque no pudiera abordarlo: nos referimos al concepto de *modo de producción teórico* y los conceptos dependientes. Pero no debemos olvidar, sin embargo, que trabajando sobre estos otros conceptos de modos de producción, trabajamos *aún* sobre objetos formales-abstractos.

Ésta es la dificultad fundamental de la *teoría* y de todo discurso teórico en sentido estricto. Esta dificultad choca natural-

mente al sentido común, pues introduce una innovación paradójica; la idea de que sólo puede llegarse al conocimiento de los objetos reales-concretos, a condición de trabajar también y simultáneamente sobre objetos formales-abstractos. De esta manera se introduce la idea de una forma de existencia específica: la de los objetos formales-abstractos, distinta de la forma de existencia de los objetos reales-concretos. No es *fácil* concebir esta idea que es la idea de la teoría, en sentido estricto, y especialmente no es *fácil* tenerla en cuenta, práctica y constantemente, en la lectura de un texto teórico. Es necesario hacer un esfuerzo real para resistir las tentaciones del empirismo —para el cual no existen sino objetos reales-concretos—, para aceptar la crítica de sus “evidencias” ideológicas, para criticarlo verdaderamente y para situarse al nivel de la *teoría*, vale decir de sus objetos formales-abstractos.

C. *Dificultad del método teórico*

Otra dificultad propia de la teoría se refiere ya no a su objeto, sino a la *manera* en que trata su objeto, es decir, a su *método*. No es suficiente, en efecto, que un discurso trate de un objeto teórico (formal-abstracto) para que sea llamado teórico en sentido estricto. Un objeto teórico puede, por ejemplo, ser tratado igualmente por un discurso ideológico o pedagógico: lo que distingue estos discursos es el *modo* de tratamiento de su objeto teórico, su *método*. Un discurso, por ejemplo, como el compendio de Stalin (materialismo dialéctico y materialismo histórico), que ha desempeñado un gran papel, pues enseñó el marxismo a millones de militantes durante decenas de años, trata su objeto mediante un método pedagógico. Expone correctamente los principios del marxismo y de una manera que por lo general es justa. Da las definiciones esenciales y, especialmente, hace las distinciones esenciales. Tiene el mérito de ser simple y claro, por lo tanto, accesible a las grandes masas. Pero presenta el gran defecto de *enumerar* los principios del marxismo sin mostrar la necesidad del “orden de exposición” (Marx), es decir, sin mostrar la necesidad interna que liga entre ellos sus principios, sus conceptos. Ahora bien, el orden de exposición que liga entre ellos los conceptos resulta de sus relaciones necesarias, y estas relaciones de sus mismas propiedades. Dicho orden constituye su *sistema*, que da su verdadero sentido a cada uno de los conceptos.

Por ejemplo, si la *distinción* entre la ciencia (materialismo histórico) y la filosofía (materialismo dialéctico) marxista está bien marcada en el texto de Stalin, su relación interna y la necesidad propia de su relación no están verdaderamente pensadas y demostradas. Si bien los principios del materialismo y la dialéctica están afirmados correctamente, su relación interna y necesaria no está expuesta, ni demostrada en su contenido específico.

Por razones prácticas *de hecho* un método de exposición pedagógico puede dejar ciertamente en la sombra algunas de esas relaciones, pero no el sistema necesario que vincula los conceptos entre sí y les da su sentido. Por razones de derecho un método de exposición teórica no puede hacerlo. Debe *exponer* con rigor la necesidad de esas relaciones: ésa es su razón de ser. Marx era perfectamente consciente de ello en *El capital* cuando decía que el "*método de exposición*", distinto del método de investigación (o método de búsqueda y descubrimiento), formaba parte integrante de todo discurso científico (podemos agregar: y filosófico), vale decir, de todo discurso teórico.

La dificultad de un discurso teórico en sentido estricto deriva de la naturaleza formal-abstracta de su objeto, por una parte, y por la otra del rigor de su "orden", de su método de exposición. Lo dicho del objeto debe ser dicho igualmente del método: al igual que el objeto, él es necesariamente formal-abstracto.

Esto no quiere decir, por supuesto, que un discurso teórico debe permanecer constantemente sólo al nivel de la abstracción teórica. Puede ser ilustrado por el mayor número de ejemplos "concretos" posibles. También aquí Marx nos ha señalado el camino de *El capital*; no deja de *ilustrar* su análisis del modo de producción capitalista con ejemplos extraídos de un objeto real-concreto: la formación social inglesa del siglo XIX. Nosotros tenemos pleno derecho de recurrir a este método de ilustración, que es pedagógico y que en determinados casos puede desempeñar un papel más importante. Pero sólo podemos hacerlo con la condición de distinguir claramente el análisis teórico de nuestro objeto teórico (abstracto), de todas sus "ilustraciones" concretas, y de saber que el objeto de la teoría en sentido estricto no puede *reducirse* a los objetos reales con los cuales se lo ilustra, ni puede tampoco confundírsele con ellos.

Si no se tiene la precaución de tratar las ilustraciones por lo que ellas son: solamente ilustraciones y no conocimientos concretos en el sentido en que lo hemos definido junto con Marx, se corre el riesgo de caer en malentendidos como ese célebre del

cual son víctimas a menudo los historiadores que leen *El capital*. En efecto, un historiador se propone el conocimiento concreto de un objeto concreto: tal formación social en tal coyuntura o en la dialéctica de las coyunturas que cubre todo un período. Ahora bien, *El capital* admite *aparentemente* capítulos de historia concreta: sobre el trabajo en Inglaterra, sobre la historia de la manufactura y de la industria, la acumulación primitiva, etc. Podemos sentirnos inclinados a ver en ellos la teoría marxista de la historia actuando en conceptos empíricos que serían producidos y expuestos ante nuestros ojos. Si esos capítulos han fascinado tanto a los historiadores es, precisamente, porque ellos *no son* capítulos de historia concreta marxista en un sentido cabal, porque tienen mucha semejanza con las descripciones cronológicas empíricas que desbordan la historia ideológica ordinaria. Marx, en efecto, no nos da esos capítulos como apartados de una historia marxista, sino como simples *ilustraciones* de conceptos de plusvalía absoluta, plusvalía relativa y origen no-capitalista del capitalismo. En esos pseudo-capítulos de historia concreta se limita a ofrecernos aquello de lo cual tenía necesidad: hechos destinados a ilustrar, vale decir a doblar en la realidad empírica, un concepto (el trabajo en Inglaterra) o genealogías parciales (el paso a la gran industria o la acumulación primitiva). Estos son, como bien se ha demostrado³, elementos para una historia concreta, ya sean materiales o una materia prima para una historia marxista, pero no son capítulos de historia marxista. Si se quieren buscar ejemplos de historia concreta marxista es necesario rastrearlos con pleno conocimiento allí donde se encuentran: en las obras históricas de Marx o en los análisis históricos de Lenin, en *El 18 Brumario* o en *El capitalismo en Rusia* y en los importantes análisis políticos desde 1917 a 1922. Ésta es la condición para evitar las confusiones entre una ilustración concreta de un concepto teórico y la historia marxista.

D. *Última dificultad: la novedad revolucionaria de la teoría*

Para cerrar este capítulo sobre las dificultades es necesario ofrecer una última razón, la más importante.

Un texto teórico sobre Marx comporta aún otra dificultad, distinta de la que se deriva de la naturaleza teórica de su objeto y de su método. Esta otra dificultad es la novedad revolucionaria de la teoría marxista.

Ya hemos visto los riesgos que corren las *palabras* empleadas en un discurso teórico: una lectura rápida puede hacer creer que tienen el mismo sentido que en la vida cotidiana, cuando en realidad tienen otro sentido, el sentido de los *conceptos teóricos*. Vimos también los riesgos que corre el objeto de un discurso teórico en sentido estricto: una lectura rápida puede hacer creer que este objeto es un objeto real-concreto, en tanto que él posee una naturaleza distinta, la de un objeto formal-abstracto. En ambos casos la especialidad del lenguaje teórico (terminología) y del objeto teórico está reducida y destruida por la intervención de las "evidencias" familiares: las de la ideología "cotidiana", vale decir de la ideología empirista.

Es necesario no hacerse ninguna ilusión: lo mismo ocurre con la teoría marxista. No son únicamente sus adversarios reconocidos los que declaran en alta voz que ella no ha *aportado nada nuevo*; son también sus partidarios cuando leen los textos de Marx y cuando "interpretan" la teoría marxista por medio de las grandes "evidencias" establecidas, las de las teorías ideológicas reinantes. Tomemos sólo dos ejemplos: los marxistas que leen e interpretan *espontáneamente*, sin dificultades, escrúpulos y vacilaciones, la teoría marxista dentro de los esquemas del *evolucionismo* o del "humanismo"; estos marxistas declaran *de hecho* que Marx no aportó nada nuevo, al menos en la filosofía y en consecuencia en la ciencia, en la manera de concebir los objetos teóricos y, por consiguiente, en su estructura. Estos marxistas reducen la prodigiosa novedad filosófica del pensamiento de Marx a formas de pensamiento existentes, corrientes, "evidentes", vale decir a las formas de la ideología teórica dominante. Para percibir y concebir exactamente la novedad revolucionaria de la filosofía marxista y de sus consecuencias científicas es necesario resistir lúcidamente esta reducción ideológica, combatir la ideología que la sostiene y enunciar lo que distingue específicamente el pensamiento de Marx, lo que hace de él un pensamiento revolucionario no sólo en la política, sino también en la teoría.

Aquí reside la última dificultad. Pues no es fácil separarse de las "evidencias" de ideologías teóricas como el evolucionismo o el "humanismo", las que dominan desde hace 200 años todo el pensamiento occidental. No es fácil afirmar que Marx no era hegeliano (el hegelianismo es el evolucionismo del "rico"), que Marx no era evolucionista, que no era teóricamente "humanista"; no es fácil probar *positivamente en qué* Marx, que no es hegeliano ni humanista, es distinto, y entonces es necesario *definir*

en qué es distinto. Y cuando se intenta demostrarlo no es fácil hacerlo comprender y aceptar.

Todo texto teórico, aun limitado, que trate de los principios marxistas, implica *inevitablemente* esta dificultad de fondo. Salvo que se ceda a las falsas "evidencias" de las ideologías teóricas dominantes (ya se trate del evolucionismo o del humanismo, o de otras formas de idealismo) y que, en consecuencia, se traicione lo más valioso del pensamiento de Marx, aquello que tiene de *teóricamente* revolucionario, debemos afrontar esta dificultad y luchar contra las ideologías que no dejan de amenazar al pensamiento marxista para ahogarlo, reducirlo y destruirlo. No se trata de una dificultad imaginaria, es una dificultad objetiva histórica, tan real en su género como las dificultades de la práctica revolucionaria. El mundo no cambia *fácilmente* de "base", ni el mundo de la sociedad, ni el mundo del pensamiento.

Sabemos que es necesario en primer lugar una revolución para que el mundo de la sociedad "cambie de base". Pero después de la revolución es necesaria aún una lucha extremadamente larga y dura, en lo político e ideológico, para establecer, consolidar y hacer triunfar la nueva sociedad. Lo mismo sucede en el mundo del pensamiento. Después de una revolución teórica es necesaria aún una lucha extremadamente larga y dura en lo teórico e ideológico, para establecer, hacer reconocer y triunfar el nuevo pensamiento, especialmente si se trata de un pensamiento que funda una nueva ideología y una nueva práctica política. Antes de que esta larga lucha triunfe, la revolución en la sociedad, así como la revolución en el pensamiento, corren un gran riesgo: el de ser ahogadas por el viejo mundo y recaer, directa o indirectamente, bajo su ley.

Se comprenderá la causa por la cual, aun en la actualidad, es necesario un verdadero esfuerzo para representarse verdaderamente, contra las viejas ideologías que tienden de modo constante a someterla a su propia ley, a ahogarla y destruirla, la revolución teórica que Marx realizó en la filosofía y en la ciencia.

He aquí por qué, incluso si se quieren tener en cuenta sus malas razones (sus errores, omisiones, torpezas y límites), toda obra teórica tendrá también buenas razones, razones inevitables y necesarias, para ser a veces *difícil*; razones que se vinculan por una parte a la naturaleza teórica de su objeto y de su método, y por la otra a la novedad revolucionaria del pensamiento de Marx.

II. FUENTES

Aquí surge otro problema. Cuando nos proponemos tratar de definir y exponer los principios del marxismo, no pretendemos inventarlos, sino retomarlos, analizarlos y desarrollarlos. Para poderlos someter a una definición y para exponerlos es necesario que dichos principios ya existan y que, de una u otra manera, estén a nuestra disposición.

Esta condición parece evidente. Reflexionamos sobre lo que Marx nos ha dejado. Parece entonces que es suficiente, para hablar de los principios de la teoría y de la práctica marxista, "aprehender" dichos principios *allí donde están*: en la teoría y en la práctica marxistas.

Sin embargo, esta respuesta, en su simplicidad, plantea un cierto número de importantes problemas que hacen a la naturaleza de los principios del marxismo.

1) En primer término "aprehendemos" los principios marxistas allí donde han sido producidos y expuestos: en las obras teóricas de Marx y de sus grandes discípulos.

Es necesario, no obstante, conocer aunque sea superficialmente dichas obras para darse cuenta que su lectura plantea también un cierto número de dificultades.

La primera de estas dificultades se refiere a las obras de Marx. Existen diferencias teóricas muy sensibles entre las primeras obras de Marx (las obras llamadas "filosóficas" u obras de "juventud") y las obras ulteriores, como *El manifiesto*, *Miseria de la filosofía*, *Contribución a la crítica de la Economía Política*, *El capital*, etc... De igual manera, entre estos dos grupos de obras existen sensibles diferencias de objeto. En las obras "de juventud" y en *La ideología alemana*, por ejemplo, Marx habla abundante y directamente de la filosofía y la ideología, pero habla muy poco de este tema, si es que habla, en *El capital*. Si queremos disponer de los principios marxistas que se refieren a la filosofía o la ideología, ¿a qué textos nos referiremos? ¿A los textos que hablan de ellas explícita y directamente, sea cual fuere su antigüedad, o a otros textos, ulteriores, pero que presentan el grave inconveniente de hablar muy poco o no hablar de dichos temas?

Para poder "aprehender" en Marx los principios del marxismo debemos plantearnos y resolver este problema previo: ¿cuáles son los textos de Marx que podemos considerar *marxistas*? Dicho de otra manera, debemos plantearle al mismo Marx un problema simple y completamente natural: ¿a partir de qué momento, de

qué obra, Marx, que como todo intelectual burgués de la década del 40 debió pensar necesariamente en la ideología (idealista) dominante, rompió con ella y puso los fundamentos de su teoría revolucionaria? Es evidente, en efecto, que si consideramos marxistas el contenido y la letra de los textos anteriores a esta ruptura y a esta revolución, por ejemplo, los textos idealistas y humanistas de las obras de "juventud", permaneceremos fascinados por el fetichismo de la *forma*, y permaneceremos más acá de Marx: no es la firma de Marx, sino su "pensamiento" en sentido estricto lo que puede autentificar un texto como marxista.

Identificar los textos pre-marxistas y los textos marxistas, distinguir esas dos series de textos, supone un trabajo de crítica sobre la obra de Marx. Este trabajo de crítica indispensable ha sido comenzado⁴. Es necesario saber que todo discurso sobre la teoría marxista *supone* este trabajo de crítica previa.

Si se toma seriamente este trabajo previo, él supone que se sea capaz de inmediato de responder a una segunda cuestión: ¿podemos extraer de las obras marxistas de Marx (por ej. *El capital*) ciertos principios marxistas, si esas mismas obras no los tratan ni enuncian directa y explícitamente? ¿Con qué derecho y mediante qué procedimientos podemos hacerlo? Consideraremos, por ejemplo, la concepción marxista de la *filosofía*: en las obras de "juventud" y en *La ideología alemana* hay muchos problemas de filosofía, pero en *El capital* los hay muy pocos o casi no los hay. Si sabemos que las obras de juventud de Marx no son "marxistas" entonces no consideraremos como marxistas sus fórmulas sobre la filosofía: no las podremos conservar. Iremos, por consiguiente, a *El capital* en busca de los elementos para definir la filosofía marxista. Ahora bien, *El capital* no nos brinda los principios de la filosofía marxista en sí misma, pues ni trata de filosofía ni ella es su objeto; sólo trata del modo de producción capitalista.

Sin embargo, la filosofía marxista está toda en *El capital*, que es una "realización" de la misma. Diremos que la filosofía marxista puede ser encontrada en *El capital* porque se encuentra allí en funcionamiento. Diremos que la filosofía marxista existe allí "en estado práctico", que está presente en la práctica teórica de *El capital*, precisamente en la *manera* de plantear los problemas, en la *manera* de tratarlos y resolverlos. La expresión: "en estado práctico" no debe confundirnos. Designa, en este caso, un modo de existencia de la filosofía en una obra *científica*, en una práctica teórica, o sea designa un modo de existencia teó-

rico, y no (como veremos de inmediato) un modo de existencia en una obra *política* e histórica, o sea práctica en el sentido corriente del término. La existencia de la filosofía marxista "en estado práctico" en *El capital* designa la modalidad propia de la existencia del objeto, de los problemas, del método científico de *El capital*, o sea una modalidad teórica. Decir que la filosofía marxista se encuentra en estado práctico en *El capital* significa por consiguiente que el contenido de la filosofía marxista está presente en dicha obra pero que le falta su *forma* teórica. El materialismo dialéctico (filosofía marxista) no es tratado en sí mismo, en su distinción, independientemente del materialismo histórico (ciencia de la historia), sino en, por y a través de este capítulo del materialismo histórico que analiza la esencia del modo de producción capitalista.

Es la existencia de la filosofía marxista "en estado práctico" en *El capital* lo que nos permite con razón extraer la concepción marxista de la filosofía de *El capital*. Si la filosofía marxista no estuviera presente en *El capital* no podríamos sacarla de él. Si estuviera presente no sólo en su contenido, sino también en su forma, vale decir, en sí misma y con todas las letras, no tendríamos necesidad de "extraerla" de dicha obra. El hecho de encontrarse presente "en estado práctico" (contenido) y no en estado teórico (forma), nos obliga a darle su forma correspondiente.

Éste es un verdadero trabajo teórico: no un simple trabajo de *extracción*, de *abstracción* en un sentido empirista, sino un trabajo de elaboración, de transformación y producción, que exige grandes esfuerzos. Al menos podemos realizar este trabajo a partir del momento en que sabemos que la filosofía marxista puede existir realmente, en acto, *en estado práctico*, independientemente de su forma y, por lo tanto, de su formulación *teórica*. Y cuando afirmamos esta posibilidad debemos saber que no sólo afirmamos un hecho ("es así"), sino un principio fundamental del marxismo, un principio que concierne, en su límite, a la relación de una filosofía y de una ciencia, la relación de la teoría y de la práctica: el principio que exige que la filosofía exista primero en *la práctica* de las ciencias antes de existir por sí misma.

Todos comprenderán que lo que acabamos de señalar a propósito de los principios de la filosofía marxista vale para un gran número de otros principios del marxismo. Repetidas veces nos vemos en la necesidad de "extraerlos", mediante un gran trabajo de elaboración, de transformación y producción teórica, del "es-

tado práctico” en el que aparecen en los textos de Marx y de sus sucesores. Aquello que tiene validez para ciertos principios esenciales (*ejemplos*: la filosofía, la unión de la teoría y de la práctica, etc.) vale evidentemente y con mayor razón para sus consecuencias. Marx no “dijo todo”, no sólo porque no tuvo el tiempo suficiente, sino porque “decir todo” carece de sentido para un sabio. Una religión puede únicamente pretender “decir todo”. Una teoría científica, por el contrario, tiene siempre *otras cosas* que decir, y esto por definición, pues ella sólo existe para descubrir en sus mismas soluciones otros tantos o más problemas que los que éstas acaban de resolver. Por consiguiente, para definir ciertos conceptos marxistas y sus consecuencias debemos “extraerlos” de las obras de Marx y de sus sucesores, y prolongar sus efectos mediante un complejo trabajo de elaboración y producción teórica.

Este difícil e indispensable trabajo ha sido comenzado en una forma rudimentaria e imperfecta⁵. Pero es necesario saber que todo discurso sobre la teoría marxista supone dicho trabajo, sin el cual la mayoría de las veces nos limitaríamos a replantear y volver a bautizar las “piedras angulares” (Lenin) puestas por Marx.

Hay que tener claro, y ésta es una nota determinante, que no estamos solos frente a las obras de Marx, y en especial a *El capital*. El trabajo de elaboración al que acabo de hacer alusión fue emprendido desde hace mucho tiempo y el resultado del mismo se encuentra en las obras teóricas de los grandes discípulos de Marx. En Engels y en Lenin encontramos, por ejemplo, los elementos para abordar explícita y directamente ciertos principios que sólo se encuentran “en estado práctico” en *El capital*. El *Anti-Dühring*, la *Dialéctica de la naturaleza* y *Materialismo y empirio-criticismo*, nos permiten, por ejemplo, plantear en términos mucho más explícitos el problema, que permanece implícito en *El capital*, de la naturaleza de la filosofía marxista, de la relación de la teoría y de la práctica, etc. Lo mismo ocurre con otros principios del materialismo histórico, por ejemplo con el concepto de *formación social*, de *combinación de varios modos de producción en toda formación social*. Lenin los formuló “extrayéndolos” de Marx mediante una elaboración teórica rigurosa.

Toda obra sobre la teoría marxista debe comenzar por identificar correctamente y consignar los resultados que le debemos a Marx y a sus sucesores, y, dentro de los límites objetiva y subje-

tivamente posibles, proseguir ese esfuerzo. A los sucesores de Marx les debemos aplicar el mismo método de "extracción-elaboración" teórica. Podremos así "extraer" tales o cuales elementos teóricos, presentes en esas obras "en estado práctico", para darle a su contenido teórico una forma teórica adecuada.

Se comprenderá entonces que este trabajo, si no es una simple y mera "extracción" sino una verdadera elaboración, sólo raramente se limita a la producción de una forma adecuada, apta para expresar un *contenido* que ya está completamente listo. En efecto, no es suficiente creer que sólo se trata de *identificar* un *contenido* ya adecuado para luego darle la forma que le conviene, como se elige un vestido sobre el talle de un cliente. No hay contenido puro. Todo contenido está siempre ya dado con una cierta forma. Darle una forma adecuada a un contenido teórico existente "en estado práctico", supone entonces, casi siempre, dos operaciones conjuntas: la rectificación crítica de la forma antigua y la producción de la nueva forma, en un único y mismo proceso. Esto significa que la producción de la nueva forma teórica *más* adecuada supone la crítica de la antigua, o sea la percepción de su inadecuación y de las razones de esta inadecuación. Esto significa que un trabajo de elaboración teórica, incluso cuando versa sobre contenidos teóricos existentes "en estado práctico" en un discurso teórico, supone una rectificación crítica de aquello que está dado en estado práctico. Esto no tiene nada de extraño: así es como procede toda disciplina teórica en su desenvolvimiento. Una ciencia o una filosofía nuevas, incluso revolucionarias, comienzan siempre en alguna parte, en un cierto universo de conceptos y de palabras existentes, vale decir histórica y teóricamente determinadas. Es en función de los conceptos y de los términos disponibles que toda nueva teoría, incluso revolucionaria, debe encontrar con qué pensar y expresar su novedad radical. Incluso para pensarla *contra* el contenido del antiguo universo de pensamiento, toda teoría nueva está condenada a pensar su nuevo contenido en *algunas* de las formas del universo teórico existentes, al cual va a subvertir. Ni Marx, ni sus sucesores, han escapado a esta condición que dirige la dialéctica de toda producción teórica. Ésta es la causa por la cual no sólo tenemos que revocar los contenidos pre-marxistas del pensamiento de juventud de Marx, sino también criticar, en nombre de la lógica y de la coherencia del sistema de los principios marxistas, ciertas *formas* en las que ha podido presentarse el nuevo contenido. Esta regla también vale para algunas de las formas de existencia "en estado práctico" de

los principios teóricos marxistas en las obras de madurez de Marx y sus sucesores. Por esta razón toda producción de una forma adecuada para un contenido teórico "en estado práctico" es de hecho y al mismo tiempo una *rectificación* de la forma antigua bajo la cual dicho contenido existe en "estado práctico".

Es importante comprender que esta operación de rectificación crítica no está impuesta *desde fuera* a las obras de Marx y de sus sucesores, sino que resulta de la *aplicación* y el *repliegue* de esas obras *sobre sí mismas*: precisamente de la *aplicación* de sus formas más elaboradas sobre sus formas menos elaboradas, o, si se prefiere, de sus conceptos más elaborados sobre sus conceptos menos elaborados, o aun de su sistema teórico sobre ciertos términos de sus discursos. Esta aplicación hace aparecer "vacíos", "juegos", lagunas, inadecuaciones, que la rectificación puede reducir. Todo ese trabajo se hace simultáneamente: mediante la clarificación de las formas y conceptos más elaborados, del sistema teórico, etc., puede realizarse la rectificación; y es esa rectificación la que permite poner en evidencia las formas, conceptos y sistemas que le fijan sus objetos. ¿Es necesario dar ejemplos? Mediante la *aplicación* del sistema conceptual de *El capital* sobre el sistema conceptual de esa obra de juventud de Marx que son los *Manuscritos de 1844*, se hace posible el corte [*coupure*] teórico existente entre los dos textos. De esta manera, precisamente mediante la aplicación del concepto de "trabajo asalariado" (que figura en *El capital*) al concepto de "trabajo alienado" (que figura en los *Manuscritos de 1844*), se hace visible el carácter ideológico, no científico, del concepto de "trabajo alienado" y, en consecuencia, del concepto de "alienación" que lo sostiene. De igual modo, mediante la *aplicación*, en el interior de *El capital*, de los conceptos definidos con precisión de proceso de trabajo, fuerza de trabajo, trabajo concreto, trabajo abstracto, trabajo asalariado, al concepto de "trabajo" (que también se encuentra en *El capital*), se descubre que dicho concepto por sí solo no es sino una palabra, una de las viejas *formas* pertenecientes al sistema conceptual de la economía política clásica y de la filosofía de Hegel. En *El capital* Marx se sirvió de ella, pero para arribar a nuevos conceptos que hacen superflua esta forma y constituyen su crítica. Es extremadamente importante saberlo para evitar considerar esta palabra (*trabajo*) como un concepto marxista: en este caso se puede estar propenso, como lo demuestran tantos ejemplos actuales, a construir sobre él todas las interpretaciones idealistas o espiritualistas del marxismo como filosofía del tra-

bajo, de "la creación del hombre por el hombre", como humanismo, etcétera.

Ésta es la *primera respuesta* que puede darse a la pregunta: ¿dónde "buscar" los principios del marxismo? En las *obras teóricas de Marx y de sus sucesores*. Con la condición previa de haber identificado entre las obras de Marx aquellas que son marxistas. Y luego con la condición de saber que los principios marxistas pueden sernos dados en sí mismos, en una forma teórica adecuada, o en otra forma en estado práctico. Con la condición, por último, de saber que "extraer" de las obras de Marx y de sus sucesores algunos de los principios del marxismo, en especial cuando se encuentran "en estado práctico", supone una elaboración que a veces debe tomar la forma de un trabajo de *rectificación crítica*.

2) Todo lo anterior vale sólo con referencia a las obras *teóricas de los clásicos* del marxismo. Ahora nos falta hablar de la práctica política de las organizaciones de la lucha de clases surgidas de la unión de la teoría marxista y del movimiento obrero, y de sus resultados.

Hemos demostrado que los principios marxistas pueden existir "en estado práctico" en las obras *teóricas* del marxismo. Ahora es necesario mostrar que también pueden existir "en estado práctico" en las obras *prácticas* del marxismo.

La práctica política de los partidos comunistas puede, efectivamente, contener en estado práctico algunos de los principios marxistas o algunas de sus consecuencias teóricas que no se encuentran en los análisis teóricos existentes. Desde el punto de vista del *contenido teórico* en sí mismo la práctica política de las organizaciones de la lucha de clases puede encontrarse, en ciertos casos y sobre ciertos puntos, *adelantada*, a veces con amplitud, con relación a la teoría existente. Por consiguiente se pueden "extraer" de la práctica política los elementos teóricos que ella contiene y que están adelantados con relación a la teoría existente.

Debe entenderse que no se trata de cualquier práctica "espontánea", sino de la práctica de los partidos revolucionarios que fundan su organización y su acción sobre la teoría marxista. Tampoco se trata de cualquier práctica, incluso fundada sobre la teoría marxista, sino de una práctica cuya relación con la teoría marxista sea justa⁶. Teniendo en cuenta esta doble reserva la práctica política de un partido revolucionario, la estructura de su organización, sus objetivos, las formas de su acción, su dirección de la lucha de clases, sus resultados históricos, constituyen

la *realización* de la teoría marxista en condiciones reales-concretas determinadas. Como estos principios son teóricos, si esta realización es *justa*, entonces produce inevitablemente resultados que tienen un valor *teórico*. Entre estos resultados algunos representan simplemente la aplicación de principios teóricos ya conocidos y enunciados por la teoría; pero otros, por el contrario, pueden representar elementos teóricos, efectos o incluso principios teóricos nuevos, que no figuran en el estado actual de la teoría. De tal manera, en las condiciones que acaban de mencionarse, la práctica política de los partidos revolucionarios marxistas puede contener, *en estado práctico*, elementos, efectos o principios teóricos que están *adelantados* con relación a la teoría existente.

Por esta razón, a la pregunta: ¿dónde encontraremos los principios del marxismo?, podemos responder: *simultáneamente* en las obras *teóricas* de los clásicos del marxismo y en las obras *prácticas* de los partidos comunistas.

Precisemos lo que es necesario entender por "obras prácticas" o práctica política de los partidos comunistas.

Puede tratarse de los análisis *políticos* de la situación concreta, de *resoluciones*, que fijan la línea del partido, de los discursos políticos que la definen y la comentan, de *consignas* que registran decisiones políticas o que extraen sus conclusiones. Puede tratarse de las *acciones* emprendidas, de la *manera* en que son conducidas y de los resultados que obtienen. Pueden ser las *formas de organización* de la lucha de clases y de la unión de la teoría y de la práctica en el partido, entre la dirección y la base, entre el partido y las masas.

Ellas son otras tantas formas de la práctica política de los partidos comunistas. Son las que pueden contener en estado práctico, los elementos o efectos teóricos nuevos, las que pueden "realizar" y en consecuencia producir *principios* aún ausentes de la teoría en sí misma. Estos nuevos elementos teóricos no pueden ser buscados sólo en los análisis, las decisiones y los discursos políticos o las acciones emprendidas, sino también en las formas de organización y en los métodos de dirección de la lucha de clases.

Veamos un ejemplo.

Es usual buscar en las obras *teóricas* de Lenin el desarrollo de los principios teóricos del marxismo. Todos saben lo que Lenin aportó al movimiento obrero con su teoría del imperialismo. No obstante, su aporte fue mayor. Y si se quiere encontrar la señal de los más grandes acontecimientos *teóricos* que se produjeron después de Marx y Engels, es necesario ir a buscarlos no tanto

en los textos *teóricos* de Lenin sino en sus textos *políticos*. Los descubrimientos teóricos más profundos y fecundos de Lenin están contenidos en primer lugar en sus textos *políticos*, vale decir en lo que constituye la "síntesis" de su *práctica política*. Para tomar sólo un ejemplo: los textos políticos de Lenin (análisis de la situación y de sus variaciones, decisiones tomadas y análisis de sus efectos, etc.) nos ofrecen *en estado práctico*, y con una insistencia deslumbrante, un concepto *teórico* de capital importancia: el de "momento actual" o *coyuntura*. Este concepto (o principio) que Lenin produjo en la acción de un partido marxista, para dirigir su lucha, es un principio absolutamente fundamental, no sólo para el materialismo histórico, sino también, como lo demostraremos próximamente, para el materialismo dialéctico: y sin embargo no existía explícitamente en la teoría marxista existente.

Es suficiente un poco de atención para poder discernir lo que nos aporta de decisivo este nuevo concepto teórico. No sólo arroja una brillante luz sobre lo particular de la teoría marxista de la historia, sobre las formas de *variación de la dominancia* en el interior de la estructura social a partir de la determinación en última instancia de lo económico, y en consecuencia sobre la periodización histórica (este "vía crucis" de los historiadores); no sólo permite por primera vez enunciar una teoría, o sea un pensamiento verdadero sobre la posibilidad de la acción política, finalmente liberada de las falsas antinomias de la "libertad" y de la "fatalidad" (el "juego" de las variaciones de la dominancia en la coyuntura), y de las condiciones reales de la práctica política al asignarle su objeto (la relación de las fuerzas de clase comprometidas en la lucha del "momento actual"); no sólo permite pensar la articulación de las diferentes instancias, cuya conjunción de efectos sobredeterminados puede *leerse* en la coyuntura; sino que permite también plantear de manera concreta el problema de la unión de la teoría y de la práctica, es decir uno de los problemas más profundos del materialismo dialéctico, no únicamente en el dominio de la práctica política sino también en el de la práctica teórica (pues en su relación con la coyuntura no teórica y en primer lugar con la coyuntura política, la coyuntura teórica define el nexo que permite pensar, en la necesidad de su funcionamiento, la naturaleza de la práctica teórica).

Es un hecho innegable que este principio, tan fecundo y de tanta importancia teórica, está contenido en estado práctico en los análisis e intervenciones políticas de Lenin desde 1917 hasta 1923. También es innegable, desgraciadamente, que ese principio

permaneció en estado práctico sin que se haya intentado "extraerlo" de las obras políticas de Lenin. Se extrajeron de él grandes enseñanzas en la práctica de los partidos comunistas. Pero, dejando a un lado las *Cuestiones del leninismo* de Stalin, no se ha escrito ninguna obra teórica sistemática sobre los principios políticos de Lenin. Con mayor razón no se extrajo de la práctica política de Lenin ninguna obra teórica sistemática que verse sobre los conceptos teóricos del materialismo histórico y del materialismo dialéctico, y, por lo tanto, sobre los importantes descubrimientos teóricos (filosóficos) producidos por la *práctica política* de Lenin. Es verdad que de la misma manera numerosos conceptos teóricos han quedado en "estado práctico" en las obras del mismo Marx. ¿A qué debemos esta situación lamentable cuyos efectos se hacen sentir hoy dolorosamente? Sin duda alguna se debe a la urgencia de las tareas políticas del movimiento obrero y a que el enemigo de clase no ha dejado el ocio para estudios apacibles. Pero también se debe a la concepción que los "intelectuales de la clase obrera" se hacen del marxismo, separados como se encontraban tanto de la práctica real como de la práctica que produce su teoría, y, por ese hecho, sometidos, a pesar de su fidelidad política, a las ideologías burguesas, al empirismo, al evolucionismo, humanismo, pragmatismo, que ellos proyectaban sobre los grandes textos de los clásicos así como sobre las grandes obras del movimiento obrero. Sea como fuere, esta situación nos señala una tarea precisa: extraer de Marx, Lenin y los grandes dirigentes comunistas, no sólo aquello que han dicho en sus obras teóricas, sino inclusive lo que estas obras contienen en estado práctico y lo que sus obras políticas contienen de descubrimientos teóricos. Ésta es una tarea urgente.

Los grandes acontecimientos teóricos no se producen, siempre y exclusivamente, en la teoría: sucede que a veces también ocurren en la *política*, y a causa de ese hecho la práctica política, en algunos de sus sectores, se encuentran adelantada en relación a la teoría. Puede suceder que la teoría no se dé cuenta de esos acontecimientos básicos que pasan fuera de su campo reconocido y oficial, aun cuando sean decisivos, bajo muchos aspectos, para su propio desarrollo⁷.

Si, para retomar una excelente fórmula aplicada por G. Canguilhem a Galileo, declaramos que lo específico de la teoría es "decir lo verdadero", en el sentido preciso del término "decir", es aislarlo, definirlo, enunciarlo y demostrarlo con argumentos teóricos, vale decir en un *discurso* sometido, como lo quería Marx,

a un "orden de exposición" riguroso, debemos verificar al mismo tiempo que se puede "estar en lo verdadero" sin hallarse en condiciones de "decir lo verdadero". Esta distinción puede entenderse en un sentido muy amplio: se "está en lo verdadero" no sólo cuando se lo "dice" sino también cuando se produce "en estado práctico" un contenido teórico, sin producir simultáneamente su forma teórica adecuada, la de su "decir" o de su discurso teórico. Hemos visto que se podía de esta manera estar en lo verdadero *en la teoría* en sí misma, sin, por otra parte, *decir en ella* lo verdadero. Es de esta manera como se encuentra la filosofía marxista en estado práctico en *El capital*: está sin ser "dicha", sin producir un discurso riguroso. Acabamos de ver que se puede "estar en lo verdadero" en la práctica política, sin tener que "decir" eso verdadero, en el sentido estricto del discurso teórico.

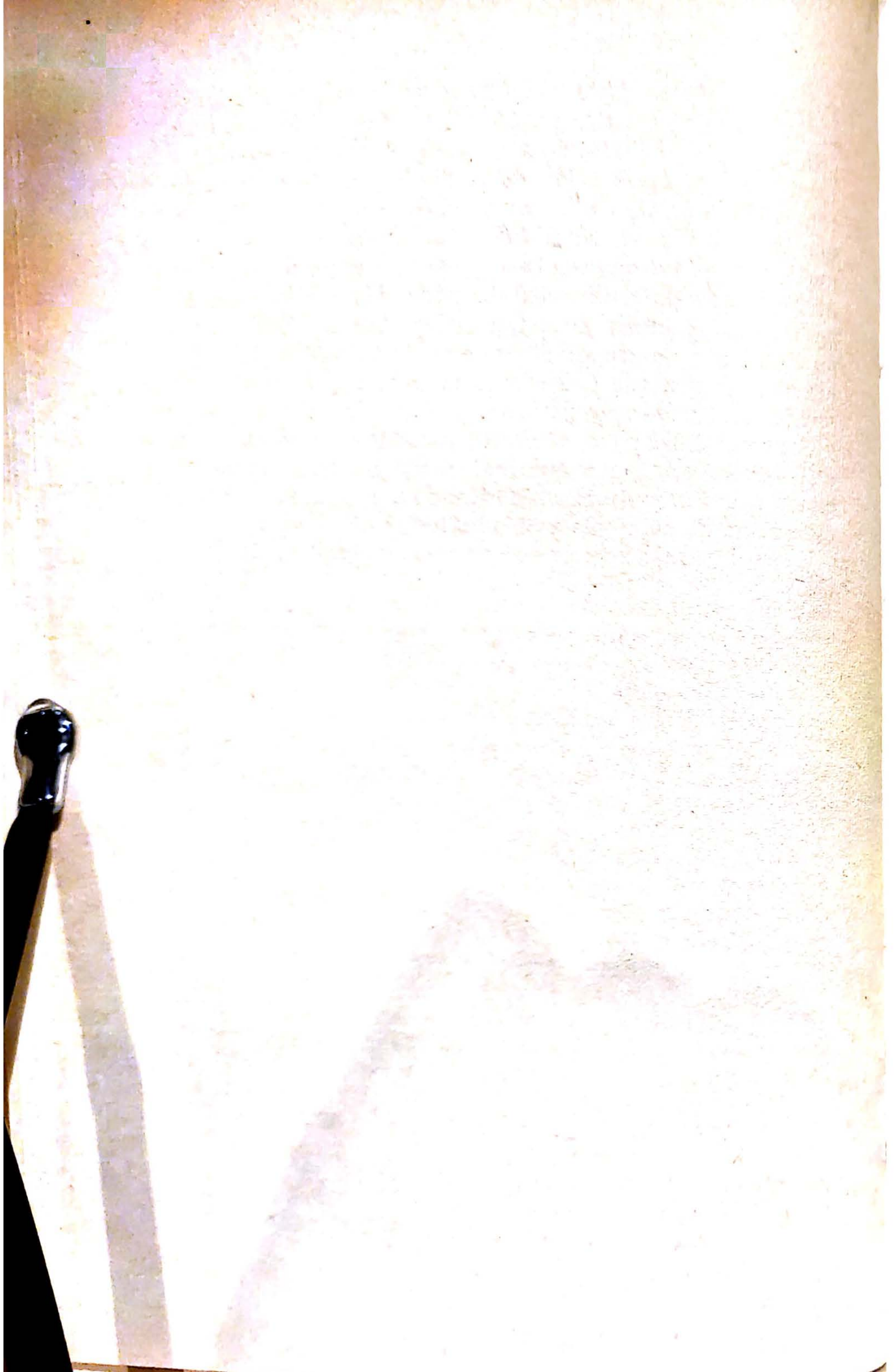
Esta posibilidad de estar en lo verdadero sin decir lo verdadero, la distinción entre un contenido teórico en estado práctico y un contenido teórico en estado teórico, no son posibilidades o artificios de una *retórica* de la exposición: son proposiciones referidas directamente al marxismo en sí mismo, porque problematizan la relación de la teoría y la práctica, afirmando el "primado de la práctica" tanto en la teoría como en la práctica, y también, lo cual es de una primordial importancia, mostrándonos las variaciones de esa relación que puede oscilar entre los límites extremos de una relación falsa y de una relación justa.

Pero si bien es cierto que un contenido teórico puede existir en estado práctico en la teoría marxista o en la práctica de los partidos comunistas, no es cierto que todo aquello que existe en "estado práctico" posea un valor teórico. No es verdad que se esté en lo verdadero por el sólo hecho de estar en la "práctica", así como no es verdad que se está en lo verdadero por el sólo hecho de que se decida "decirlo", es decir por el sólo hecho de que se produzca un discurso de aspecto "teórico", por el simple hecho de que se "haga" teoría. En este caso, ya lo decía Feuerbach, todos los charlatanes serían sabios. Se puede, por consiguiente "hacer" una mala práctica de la misma manera que se puede "hacer" una mala teoría. Tanto en el orden práctico como en el orden teórico tenemos un ejemplo ilustre sobre el cual Lenin nos ha abierto los ojos: el revisionismo teórico y político de la II Internacional.

Pero este ejemplo nos vuelve a plantear un último problema teórico: ¿cuáles son en la práctica teórica del marxismo, así como en su práctica política, las condiciones que deben observarse

para asegurar una *justa unión* de la teoría y de la práctica, vale decir para asegurar esta unión contra las desviaciones a las que está expuesta? La respuesta a este problema depende de una teoría *general* de la unión de la teoría y de la práctica en el campo de la práctica teórica y en el de la práctica política, y de una teoría de la *articulación* de esos dos campos; teoría que no puede ser *general* sino con la condición de incluir en ella la teoría de los límites de la variación de esta unión (unión falsa, unión justa). Para plantear y resolver este problema difícil y urgente no carecemos de armas: disponemos de toda la experiencia de lucha ideológica (de Engels y Lenin contra el dogmatismo y el revisionismo teórico) y de lucha política (contra el dogmatismo y el revisionismo político) de los partidos comunistas. En ellas encontramos una experiencia que sin lugar a dudas contiene, en estado práctico, protocolos históricos de la más elevada importancia teórica. Es suficiente ponerse a trabajar.

En este trabajo los recursos superan ampliamente las dificultades.



Ideología y aparatos ideológicos del estado

(Notas para una investigación)

q en partes baia

SOBRE LA REPRODUCCIÓN DE LAS CONDICIONES DE PRODUCCIÓN *

Es necesario que hagamos patente y desarrollemos ahora algo que habíamos entrevisto en el análisis cuando nos referíamos a la necesidad de renovar los medios de producción para que ésta sea posible. Se trataba de una acotación. Ahora nos vamos a detener en ello.

Como decía Marx, hasta un niño sabe que una formación social no sobrevive más de un año si no reproduce las condiciones de producción al mismo tiempo que produce.¹ La reproducción de las condiciones de producción es, entonces, la condición última de la producción. Ésta puede ser "simple" (limitándose a reproducir las condiciones de la producción anterior) o "ampliada" (por aumento de las condiciones). Dejaremos de lado, por el momento, esta última distinción.

¿En qué consiste, entonces, *la reproducción de las condiciones de producción?*

Entramos aquí en un dominio a la vez muy familiar (después del libro II de *El capital*) y singularmente desconocido. Lo tenaz de las evidencias (ideológicas, de tipo empirista) del punto de vista de la sola producción, es decir, de la simple

* El texto que sigue está constituido por dos extractos de un curso de realización. El autor ha querido titularlos: *Notas para una investigación*. Las ideas aquí expuestas sólo deben considerarse como introducción a una discusión.

práctica productiva (en sí misma abstracta respecto al proceso de producción), engrana de tal modo con nuestra "conciencia" cotidiana, que resulta extremadamente difícil —por no decir casi imposible— situarse *en el punto de vista de la reproducción*. Sin embargo, fuera de este punto de vista todo permanece abstracto (más que parcial: deformado) incluso al nivel de la producción y, con mayor razón aun, en el nivel de la simple práctica.

Tratemos de examinar metódicamente este asunto.

Para simplificar la exposición —y si tomamos en cuenta que toda formación social proviene de un modo dominante de producción— podemos afirmar que el proceso de producción pone en marcha las fuerzas productivas existentes bajo determinadas relaciones de producción.

De lo anterior se sigue que, para existir, toda formación social debe —al mismo tiempo que produce y para poder producir— reproducir las condiciones de su producción. Debe, entonces, reproducir:

- 1) las fuerzas productivas.
- 2) las relaciones existentes de producción.

Reproducción de los medios de producción

En la actualidad todo el mundo reconoce (incluso los economistas burgueses que trabajan en la contabilidad del estado y los "teóricos macroeconomistas" modernos), porque Marx lo demostró en el libro II de *El capital*, que no hay posibilidad de producción sin que se asegure la reproducción de las condiciones materiales de la producción: la reproducción de los medios de producción.

Todo economista —que en esto no se distingue de cualquier capitalista— sabe que debe preverse cada año con qué reemplazar lo que se agota o se gasta en la producción: materias primas, instalaciones (edificios), instrumentos de producción (máquinas), etc. Decimos que todo economista equivale en este caso a cualquier capitalista en el sentido de que ambos manifiestan el punto de vista de la empresa y se contentan con simplemente comentar los términos de la práctica financiera contable de la empresa.

Pero sabemos —gracias al genio de Quesnay, el primero que planteó este problema que “salta a la vista”, y gracias al genio de Marx, que lo resolvió— que la reproducción de las condiciones materiales de la producción no puede pensarse a nivel de la empresa, porque el problema no existe allí en sus reales dimensiones. Lo que aconteció a nivel de la empresa es un efecto que da sólo la idea de la necesidad de la reproducción, pero que no permite pensar sus condiciones y mecanismos.

Basta un instante de reflexión para convencerse: el señor X, capitalista, que produce en su fábrica textil tejidos de lana, debe “reproducir” su materia prima, sus máquinas, etc. Ahora bien, no es el mismo señor X quien las produce para su producción; esto lo hacen otros capitalistas: un ganadero de Australia, el señor Y, un gran productor de máquinas herramientas, el señor Z., etc., etc. Y éstos deben a su vez, para producir los productos que condicionan la reproducción de las condiciones de la producción del señor X, reproducir las condiciones de su propia producción, y así al infinito y todo en tales proporciones que —dentro del mercado nacional cuando no sobre el mundial— la demanda de medios de producción (para la reproducción) pueda quedar satisfecha con la oferta.

Para pensar este mecanismo, que desemboca en una especie de “hilo sin término”, hace falta seguir la marcha “global” de Marx, y estudiar especialmente las relaciones de circulación de capital entre el sector I (producción de medios de producción) y el sector II (producción de bienes de consumo), y la realización de la plusvalía, en los libros II y III de *El capital*.

No analizaremos esta cuestión. Nos basta haber mencionado la existencia de la necesidad de la reproducción de las condiciones materiales de la producción.

Reproducción de la fuerza de trabajo

Hay algo que ya debe haber sorprendido al lector: hemos hablado de la reproducción de los medios de producción, y nada hemos dicho de la reproducción de las fuerzas productivas. No hemos mencionado, por tanto, la reproducción de lo que distingue las fuerzas productivas de los medios de producción, a saber la reproducción de la fuerza de trabajo.

Si la observación de lo que acontece en la empresa, en particular el examen de la práctica financiero-contable de las previsiones de amortización-inversión, nos podían dar una idea aproximada de la existencia del proceso material de la reproducción, entramos ahora en un dominio en el que la observación de lo que acontece en la empresa, es, si no totalmente, por lo menos casi enteramente ciega, y por una razón de peso: lo esencial de la reproducción de la fuerza de trabajo acontece fuera de la empresa.

¿Cómo se asegura la reproducción de la fuerza de trabajo?

Se asegura dándole el medio material para reproducirse: mediante el salario. El salario figura en la contabilidad de toda empresa, pero como "capital mano de obra"² y no como condición de la reproducción material de la fuerza de trabajo.

No obstante, "actúa" precisamente así, porque el salario representa sólo la parte del valor producido por el gasto de la fuerza de trabajo que es indispensable para su reproducción: indispensable para la reconstitución de la fuerza de trabajo del asalariado (con qué alojarse, vestirse y alimentarse, en una palabra con qué quedar en condiciones de volver a presentarse cada día a la puerta de la empresa); y agregamos: indispensable para la crianza y educación de los hijos en que se reproduce el proletario (a x ejemplares: x puede equivaler a 0, 1, 2, etc.) como fuerza de trabajo.

Recordemos que esta cantidad de valor (el salario), necesaria para la reproducción de la fuerza de trabajo, está determinada no sólo por necesidades de un sistema "biológico", sino por las necesidades de un mínimo histórico (Marx subrayaba: los obreros ingleses necesitan cerveza y vino los proletarios franceses), y por tanto históricamente variable.

Conviene indicar, también, que este mínimo es histórico en doble sentido: no está definido por las necesidades históricas de la clase obrera que ha "reconocido" la clase capitalista, sino por las necesidades históricas que ha impuesto la lucha de clases proletaria (lucha de clases también doble: contra el aumento de la duración del trabajo y contra la disminución de los salarios).

Sin embargo, no basta asegurar las condiciones materiales de reproducción a la fuerza de trabajo para que ésta se reproduzca como tal. La fuerza de trabajo disponible debe ser "competente", es decir, capaz de participar en el sistema complejo del

proceso de producción. El desarrollo de las fuerzas productivas y el tipo de unidad de las fuerzas productivas históricamente constituida en un momento determinado, producen este resultado: la fuerza de trabajo debe estar (diversamente) calificada y, por tanto, reproducida como tal. "Diversamente", es decir, según las exigencias de la división técnico-social del trabajo en sus distintos "puestos" y "empleos".

Ahora bien, ¿cómo se asegura en el régimen capitalista esta reproducción de la calificación (diversificada) de la fuerza de trabajo? A diferencia de lo que ocurría en las formaciones sociales esclavistas y feudales, la reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo tiende (se trata de una ley tendencial) a asegurarse ya no "en el montón" (aprendizaje en la producción misma), sino más y más fuera y aparte de la producción: mediante el sistema educacional capitalista u otras instancias o instituciones.

Ahora bien, ¿qué se aprende en el sistema educacional? Se avanza más o menos en los estudios, pero, de todos modos, se aprende a escribir, a leer, a contar; se aprenden, entonces, algunas técnicas y varias otras cosas más, incluso elementos (que pueden ser rudimentarios o profundos) de "cultura científica" o "literaria", elementos directamente utilizables en los distintos puestos de la producción (una instrucción para los obreros, otra para los técnicos, otra para los ingenieros, otra para los cuadros superiores, etc.).

Pero además y paralelamente, al mismo tiempo que estas técnicas y conocimientos, en la escuela se aprenden las "reglas", los usos habituales y correctos, es decir, los convenientes, los que se deben observar según el cargo que está "destinado" a ocupar todo agente de la división del trabajo: normas morales, normas de conciencia cívica y profesional, todo lo cual quiere decir, en un palabra, reglas del respeto a la división técnico-social del trabajo; reglas, en definitiva, del orden establecido por la dominación de clase. Se aprende, también, a "hablar bien el castellano", a "redactar" bien, es decir, de hecho (para los futuros capitalistas y sus servidores) se aprende a "mandar bien", o sea (solución ideal) a "hablar bien" a los obreros, etcétera.

Si enunciamos este hecho en lenguaje más científico, diremos que la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación, sino, al mismo tiempo, la reproducción de la sumisión de los trabajadores a las reglas del

orden establecido, es decir, la reproducción de su sumisión a la ideología dominante, y una reproducción de la capacidad de los agentes de la explotación y de la represión para manipular la ideología dominante a fin de asegurar, también "por la palabra" la dominación de la clase dominante.

En otras palabras, la escuela (pero también otras instituciones del estado, como la iglesia, u otros aparatos, como el ejército) enseñan ciertos tipos de "saber hacer", pero de manera que aseguren *el sometimiento a la ideología dominante* o el dominio de su "práctica". Todos los agentes de la producción, de la explotación y de la represión, sin que haga falta mencionar a los "profesionales de la ideología" (Marx) deben estar, de un modo u otro, "penetrados" por esta ideología para asumir "conscientemente" su tarea, sea de explotados (proletarios), sea de explotadores (capitalistas), sea de auxiliares de la explotación (los cuadros), sea de sumos sacerdotes de la ideología dominante (funcionarios), etcétera.

La reproducción de la fuerza de trabajo, entonces, pone de manifiesto, como *conditio sine qua non*, no sólo la reproducción de su "calificación", sino también la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante o de la "práctica" de esta ideología, con una precisión que casi no hace falta mencionar: "no sólo sino también", ya que parece que *en los modos y bajo los modos de sometimiento ideológico se asegura la reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo*.

Pero por este camino llegamos a reconocer la presencia eficaz de una nueva realidad: *la ideología*.

Vamos a hacer dos observaciones a estas alturas de la exposición.

La primera, para precisar nuestro análisis de la reproducción.

Acabamos de estudiar rápidamente las formas de la reproducción de las fuerzas productivas, es decir, de los medios de producción y de la fuerza de trabajo.

Pero aún no abordamos la cuestión de la *reproducción de las relaciones de producción*. Ahora bien, ésta es una cuestión crucial de la teoría marxista del modo de producción. No mencionarla constituye una omisión teórica y, peor todavía, un grave error político.

Hablaremos de ello por lo tanto. Pero para hacerlo una vez más necesitamos dar un gran rodeo.

La segunda observación consiste en que, para dar este rodeo, estamos obligados a replantearnos la vieja pregunta: ¿qué es una sociedad?

INFRAESTRUCTURA Y SUPERESTRUCTURA

En otra ocasión hemos insistido en el carácter revolucionario de la concepción marxista del "todo social" en cuanto se distingue de la "totalidad" hegeliana.³ Hemos dicho (y esta tesis sólo retoma las célebres proposiciones del materialismo histórico) que Marx concibe la estructura de toda sociedad como constituida por "niveles" o "instancias", articuladas por una determinación específica: la *infraestructura* o base económica ("unidad" de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción), y la *superestructura* que, a su vez, contiene dos "niveles" o "instancias": la jurídico-política (el derecho y el estado) y la ideología (las distintas ideologías, religiosas, morales, jurídicas, políticas, etcétera).

Además de su interés teórico y pedagógico (que permite apreciar la diferencia que separa a Marx de Hegel), esta representación ofrece la siguiente ventaja teórica capital: permite inscribir en el dispositivo teórico de sus conceptos esenciales lo que hemos llamado su *índice respectivo de eficacia*. ¿Qué quiere decir esto?

Es fácil convencerse de que esta representación de la estructura de toda sociedad como un edificio que posee una base (infraestructura) sobre la cual se elevan los dos "pisos" de la superestructura, es una metáfora y, exactamente, una metáfora espacial: la de un tópic.⁴ Tal como toda metáfora, ésta sugiere, permite ver algo. ¿Qué? Justamente esto: que los pisos superiores no se podrían "sostener" (en el aire) solos, que necesitan reposar precisamente en la base.

La metáfora del edificio tiene, entonces, por objeto representar, antes que otra cosa, el hecho de "la determinación en última instancia" por la base económica. Esta metáfora espacial afecta, pues, la base, con un índice de eficacia conocido por los famosos términos: lo que acontece en la base económica determina en última instancia lo que acontece en los "pisos" (de la superestructura).

A partir de este índice de eficacia “en última instancia”, los “pisos” de la superestructura quedan afectados, evidentemente, con distintos índices de eficacia. ¿Qué clase de índice?

Se puede afirmar que los pisos de la superestructura no son determinantes en última instancia, sino que están determinados por la eficacia de base; que si a su modo son determinantes (aún no definido), lo son en tanto que determinados por la base.

La tradición marxista piensa en dos formas su índice de eficacia (o de determinación) como determinado por la determinación en última instancia de la base: 1) hay una “autonomía relativa” de la superestructura respecto a la base; 2) hay una “acción de retorno” de la superestructura sobre la base.

Podemos, entonces, afirmar que la gran ventaja teórica del tópico marxista, y de la metáfora espacial del edificio (base y superestructura) consiste en mostrar a un tiempo que las cuestiones de determinación (o de índice de eficacia) son capitales —en mostrar que la base determina en última instancia todo el edificio— y, como consecuencia, en obligar a plantear el problema teórico del tipo de eficacia “derivada” propia de la superestructura, es decir, en obligar a pensar lo que la tradición marxista designa con los términos de autonomía relativa de la superestructura y de acción de retorno de ésta sobre la base.

El inconveniente mayor de la representación de la estructura de toda sociedad mediante la metáfora espacial del edificio es, evidentemente, el de ser metafórica, es decir, *descriptiva*.

Nos parece deseable y posible representarse las cosas de otro modo. Que se nos entienda bien: no rechazamos en absoluto la metáfora clásica: nos obliga, por sí misma, a superarla. Y no la superamos para rechazarla como caduca. Sólo queremos intentar pensar lo que nos entrega bajo la forma de una descripción.

Consideramos que *a partir de la reproducción* es posible y necesario pensar lo que esencialmente caracteriza la existencia y la naturaleza de la superestructura. Basta situarse en el punto de vista de la reproducción para que se aclaren varias cuestiones cuya existencia indicaba la metáfora espacial del edificio, pero sin darles una respuesta conceptual.

Nuestra tesis fundamental es que no es posible plantearse estas cuestiones (ni, por tanto, responderlas) si no se las plantea *desde el punto de vista de la reproducción*.

Vamos a analizar brevemente el derecho, el estado y la ideología *desde este punto de vista*. Y mostraremos, al mismo tiempo, lo que acontece desde el punto de vista de la práctica y de la producción por una parte, y de la reproducción, por otra.

EL ESTADO

La tradición marxista es categórica: se concibe el estado, explícitamente, desde el *Manifiesto* y el *18 Brumario* (y en todos los textos clásicos ulteriores, sobre todo de Marx sobre la Comuna de París y de Lenin sobre *El estado y la revolución*) como aparato represivo. El estado es una "máquina" de represión que permite que las clases dominantes (en el siglo XIX, la burguesía y la "clase" de los latifundistas) aseguren su dominación sobre la clase trabajadora para someterla al sistema de extorsión de la plusvalía (es decir, a la explotación capitalista).

El estado es, entonces, sobre todo lo que los clásicos del marxismo han llamado *aparato del estado*. En esta expresión cabe no sólo el aparato especializado (en sentido estricto) cuya existencia y necesidad hemos reconocido a partir de la práctica jurídica, es decir, la policía, tribunales y prisiones, sino también el ejército que (y el proletariado ha pagado con su sangre esta experiencia) interviene directamente como fuerza represiva de apoyo en última instancia cuando la policía y sus cuerpos auxiliares especializados ya han sido "desbordados por los acontecimientos"; caben, en fin, por encima de este conjunto, el jefe del estado, el gobierno y la administración.

Presentada en esta forma, la "teoría" marxista-leninista del estado toca lo esencial, y no hace falta pensar más para advertir que efectivamente se trata de lo esencial. El aparato del estado, que lo define como fuerza de ejecución y de intervención represiva "al servicio de las clases dominantes" en la lucha de clases desarrollada por la burguesía y sus aliados contra el proletariado, es exactamente el estado y define muy exactamente su "función" fundamental.

De la teoría descriptiva a la teoría a secas

Sin embargo, tal como lo hemos anotado a propósito de la metáfora del edificio (infraestructura y superestructura), esta

presentación de la naturaleza del estado sigue siendo un tanto descriptiva.

Hace falta dar una breve explicación, para evitar todo equívoco, ya que a menudo emplearemos este adjetivo (descriptivo).

Cuando decimos, al hablar de la metáfora del edificio o de "teoría" marxista del estado, que éstas son concepciones descriptivas, lo hacemos sin ningún prejuicio crítico. Por el contrario, estamos convencidos de que los grandes descubrimientos científicos están obligados a pasar por la fase que hemos calificado de "teoría" descriptiva. Ésta sería la primera fase de toda teoría, al menos en el dominio que nos ocupa (el de las ciencias de las formaciones sociales). Como tal, se la podría —y a nuestro juicio, se la debe— considerar como una fase transitoria, necesaria para el desarrollo de la teoría. Aunque sea transitoria, la inscribimos en la expresión "teoría descriptiva" y así, al poner en relación estos dos términos, la hacemos aparecer como el equivalente de una "contradicción". En efecto, el término "teoría" no se acopla con exactitud al adjetivo "descriptiva" que se le adjunta. Esto quiere decir, exactamente: 1) que la "teoría descriptiva", es, sin duda alguna, el comienzo sin retorno de la teoría, pero 2) que la forma "descriptiva" en que se presenta la teoría exige, debido a esta "contradicción", un desarrollo de la teoría de tal modo que ésta supere la forma de "descripción".

Precisamos nuestro pensamiento y volvemos a nuestro actual objeto: el estado.

Cuando afirmamos que la "teoría" marxista del estado, de la cual disponemos, es, en parte, "descriptiva", queremos decir en primer lugar que esta "teoría" descriptiva es, sin duda posible, el comienzo de la teoría marxista del estado y que este comienzo nos de lo esencial, es decir, el principio decisivo de todo desarrollo ulterior de la teoría.

En efecto, afirmamos que la teoría descriptiva del estado es exacta, ya que la definición que da de su objeto perfectamente se puede hacer corresponder a la inmensa mayoría de los hechos del dominio que abarca. Así, por ejemplo, la definición del estado como estado de clase que existe en el aparato represivo del estado, aclara de modo fulgurante todos los hechos observables en los distintos órdenes de la represión cualesquiera que sean los dominios en que se ejerce esa represión: desde las masacres de junio del 48 y de la Comuna de París, del domingo sangriento de mayo de 1905 en Petrogrado, de la Resistencia,

etc., hasta las simples (y relativamente anodinas) intervenciones de una "censura" que prohíbe *La religiosa* de Diderot o una obra de Gatti sobre Franco; aclara todas las formas directas o indirectas de la explotación o del exterminio de masas populares (las guerras imperialistas); aclara, en fin, esa sutil dominación cotidiana donde se manifiesta, por ejemplo, en las distintas formas de democracia política. lo que Lenin llamó, siguiendo Marx, la dictadura de la burguesía.

No obstante, la teoría descriptiva del estado representa una fase de la constitución de la teoría que exige, por sí misma, que se la "supere". Ya que está claro que, si bien esa definición nos da elementos para identificar y reconocer los hechos de opresión al ponerlos en relación con el estado concebido como aparato represivo de estado, esta misma "relación" ocasiona una clase muy especial de evidencia sobre la que diremos algo un poco más adelante: "¡sí, está bien, es así!".⁶ Y la acumulación de hechos bajo la definición de estado, si bien multiplica su ilustración, no hace que realmente avance su definición, es decir, su teoría científica. Toda teoría descriptiva provoca, así, el riesgo de "bloquear" el desarrollo, indispensable, de la misma teoría.

Por esto consideramos indispensable para desarrollar esta teoría descriptiva y convertirla en teoría a secas, es decir para comprender los mecanismos del estado y su funcionamiento, *agregar* algo a la definición clásica del estado como aparato del estado.

Lo esencial de la teoría marxista del estado

Precisemos, en primer lugar, un punto importante: el estado (y su existencia como aparato) sólo tiene sentido en función del *poder del estado*. Toda la lucha política de clases gira en torno al estado. Entendámonos: en torno a la conquista, es decir, a la toma y a la conservación del poder del estado por una clase determinada o por una alianza de clases o de fracciones de clases. Esta primera precisión nos obliga, entonces, a distinguir por una parte el poder del estado (conservación del poder del estado o su toma), objetivo de la lucha política de clases, y el aparato del estado por otra.

Sabemos que el aparato del estado puede permanecer, como lo prueban las "revoluciones" burguesas del siglo XIX en Francia (1830, 1848) o los golpes de estado (dos de diciembre, mayo de 1958) o los desmoronamientos del estado (caída del Imperio en 1870, caída de la Tercera República en 1940) o el ascenso de la pequeña burguesía (1890-95 en Francia), etc., sin que el aparato quede afectado o modificado: puede permanecer a pesar de los acontecimientos políticos que afecten la posesión del poder del estado.

Incluso después de una revolución social como la de 1917, gran parte del aparato del estado permaneció a pesar de la toma del poder por la alianza del proletariado y del campesinado pobre: Lenin no dejó de insistir en ello.

Se puede afirmar que, de modo explícito, esta distinción entre poder del estado y aparato del estado forma parte de la teoría marxista a partir del 18 Brumario y de *Las luchas de clases en Francia*, de Marx.

Para resumir en este sentido la "teoría marxista del estado", podemos decir que los clásicos del marxismo han afirmado siempre: 1) el estado es el aparato represivo del estado; 2) se debe distinguir entre poder del estado y aparato del estado; 3) el objetivo de la lucha de clases concierne al poder del estado y, como consecuencia, a la utilización, por las clases (o por la alianza de clases o de fracciones de clase) que detentan el poder del estado, del aparato del estado en función de sus objetivos de clase, y 4) el proletariado debe conquistar el poder para destruir el aparato burgués del estado y, en una primera fase, remplazarlo por un aparato del estado completamente distinto, proletario, y después, en las fases ulteriores, desarrollar un proceso radical, el de la destrucción del estado (fin del poder del estado y de todo aparato del estado).

Desde esta perspectiva, entonces, lo que nos proponemos agregar a la "teoría marxista" del estado, ya existe en ella. Pero nos parece que esta teoría, así completada, sigue siendo un tanto descriptiva, si bien ya provista de elementos complejos y diferenciales cuyo funcionamiento y juego no se pueden comprender sin recurrir a una profundización teórica suplementaria.

Los aparatos ideológicos del estado (AIE)

Hay que agregar otra cosa, a la "teoría marxista" del estado.

Debemos avanzar aquí con prudencia sobre un terreno donde, de hecho, los clásicos del marxismo hace mucho que nos han precedido, pero sin haber sistematizado en forma teórica los decisivos avances que sus experiencias y tentativas implican. Sus experiencias e intentos han permanecido, en efecto, sobre todo en el terreno de la práctica política.

Los clásicos del marxismo han tratado, de hecho, es decir, en su práctica política, al estado como una realidad más compleja que la definición que de él se da en la "teoría marxista del estado" incluso completada tal como acabamos de hacerlo. Han reconocido esta complejidad en la práctica, pero no la han expresado en una teoría correspondiente.⁶

Trataremos de esbozar esquemáticamente la teoría correspondiente. Con este fin, proponemos la tesis siguiente:

Para hacer avanzar la teoría del estado es indispensable tomar en cuenta no sólo la distinción entre poder del estado y aparato del estado, sino también otra realidad, que se sitúa de modo manifiesto junto al aparato del estado y no se confunde con él. Llamaremos a esta realidad por su concepto: *aparatos ideológicos del estado*.

¿Qué son los aparatos ideológicos del estado (AIE)?

No se confunden con el aparato (represivo) del estado. Recordemos que en la teoría marxista, el aparato del estado (AE) abarca: gobierno, administración, ejército, policía, tribunales, prisiones, etc., que constituyen lo que de ahora en adelante llamaremos aparato represivo del estado. El adjetivo "represivo" indica que este aparato del estado "funciona mediante violencia", por lo menos en los casos extremos, ya que la represión administrativa, por ejemplo, no implica siempre represión física.

Llamamos aparatos ideológicos del estado a cierto número de realidades que se presentan al observador bajo la forma de instituciones precisas y especializadas. Proponemos en seguida una lista empírica, que naturalmente exige ser examinada en detalle, comprobada, rectificada y perfeccionada. Con todas las reservas que implica esa exigencia, podemos, por el momento, considerar como aparatos ideológicos del estado a las siguientes instituciones (y el orden en que las enumeramos no tiene significación especial alguna):

Los AIE religiosos (el sistema de las distintas iglesias);

Los AIE escolares (el sistema de las distintas "escuelas" públicas y privadas);

Los AIE familiares ⁷;

Los AIE jurídicos ⁸;

Los AIE políticos (el sistema político, sus distintos partidos);

Los AIE sindicales;

Los AIE de información (prensa, radio, televisión, etcétera);

Los AIE culturales (literatura, bellas artes, etcétera).

Hemos dicho que los AIE no se confunden con el aparato represivo del estado. ¿Dónde está su diferencia?

En primera instancia, observamos que si bien existe *un* aparato (represivo) del estado, hay *una pluralidad* de aparatos ideológicos del estado. En caso de que exista, la unidad que constituye esa pluralidad de AIE no resulta inmediatamente visible.

En segunda instancia, podemos comprobar que si bien el aparato (represivo) del estado, unificado, pertenece por entero al dominio *público*, la mayor parte de los aparatos ideológicos del estado (en su aparente dispersión) pertenecen, por el contrario, al dominio *privado*. Son entidades privadas las iglesias, los partidos, los sindicatos, la familia, algunas escuelas, la mayoría de los periódicos, las empresas culturales, etcétera.

Dejaremos de lado, por ahora, la primera observación. Pero no podemos ignorar la segunda. ¿Con qué derecho podemos considerar aparatos ideológicos *del estado* a instituciones que en su mayoría no poseen status público y son sencillamente instituciones *privadas*? Gramsci, marxista consciente, había previsto la objeción. La distinción entre lo público y lo privado es una distinción propia del derecho burgués, y es válida en los dominios (subordinados) en los cuales el derecho burgués ejerce su poder. El dominio del estado queda afuera, ya que éste queda "más allá del derecho": el estado, que es estado *de* la clase dominante no es ni público ni privado; es, por el contrario, la condición de toda distinción entre lo público y lo privado. Decimos lo mismo a partir, esta vez, de nuestros aparatos ideológicos del estado. Poco importa si las instituciones que los realizan son públicas o privadas. Importa su funcionamiento. Las instituciones "privadas" pueden "funcionar" perfectamente como aparatos ideológicos del estado. Basta un análisis cuidadoso de cualquier AIE para demostrarlo.

Pero vamos a lo esencial. Lo que distingue a los AIE del aparato (represivo) del estado es esta diferencia fundamental: el aparato (represivo) del estado "funciona con violencia" mien-

tras que los aparatos ideológicos del estado *funcionan con ideologías*.

Podemos rectificar esta distinción y precisarla. Podemos afirmar que todo aparato del estado, sea represivo o ideológico, "funciona" con violencia e ideología; pero con una diferencia importantísima que impide confundir los aparatos ideológicos con aparato (represivo) del estado.

Este último funciona de modo preponderantemente *represivo* (incluyendo la represión física) y secundariamente de modo ideológico. (No existe un aparato puramente represivo.) Ejemplos: el ejército y la policía también funcionan ideológicamente, tanto para asegurarse su propia cohesión y reproducción como para proyectar afuera sus "valores".

Del mismo modo, pero a la inversa, los aparatos ideológicos del estado funcionan de manera preponderantemente *ideológica*, pero secundariamente de modo represivo, aunque sea sólo en casos extremos y suave, disimulada e incluso simbólicamente. (No existe un aparato puramente ideológico.) Las iglesias y las escuelas "educan" con métodos apropiados y con sanciones, exclusiones, selecciones, etc. También la familia y también el AIE cultural (la censura, por ejemplo, para no mencionar otra cosa), etcétera.

¿Hace falta mencionar que esta determinación del doble "funcionamiento" (preponderante y secundario) de la represión y de la ideología según se trate del aparato (represivo) del estado o de los aparatos ideológicos del estado, permite comprender el hecho de que se tejan continuamente sutiles combinaciones, explícitas o tácitas, entre el juego del aparato (represivo) del estado y el juego de los aparatos ideológicos del estado? La vida cotidiana nos ofrece innumerables ejemplos al respecto; pero hace falta estudiarlos en detalle para superar esta simple observación.

Lo anterior nos pone, sin embargo, en la pista de la comprensión de lo que constituye la unidad del cuerpo aparentemente disperso de los AIE. Si los AIE "funcionan" de modo predominantemente ideológico, lo que unifica su diversidad es su mismo funcionamiento, en la medida en que la ideología según la cual funcionan está siempre, de hecho, unificada —a pesar de sus contradicciones y diversidad— *bajo la ideología dominante*, que es la de "la clase dominante". Si reparamos en que la "clase dominante" detenta el poder del estado (en forma franca o, más a menudo, mediante alianzas de clase o de fracciones de clase) y dispone, por tanto, del aparato (represivo) del estado, pode-

mos admitir que la misma clase dominante esté activa en los aparatos ideológicos del estado en la medida en que, a través de sus mismas contradicciones, la ideología dominante se realiza en los aparatos ideológicos del estado. Queda claro que es muy distinto actuar mediante leyes y decretos en el aparato (represivo) del estado de "actuar" por intermedio de la ideología dominante en los aparatos ideológicos del estado. Hace falta entrar al detalle de esta diferencia, pero ello no basta para enmascarar la realidad de una profunda identidad. Según nuestros datos, *ninguna clase puede detentar durablemente el poder del estado sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos del estado*. Y nos basta un solo ejemplar y prueba: la mayor preocupación de Lenin era revolucionar el aparato ideológico del estado a nivel de las escuelas para permitir que el proletariado soviético, que había conquistado el poder del estado, asegurara el futuro de la dictadura del proletariado y el paso al socialismo.⁹

La última observación nos deja en condiciones de comprender que los aparatos ideológicos del estado pueden no sólo ser la *pedra de toque*, sino también el *lugar* de la lucha de clases y, a menudo, de formas encarnizadas de la lucha de clases. La clase (o alianza de clases) que detenta el poder no dicta la ley con tanta facilidad en los AIE como en el aparato (represivo) del estado, y es así no sólo porque las viejas clases dominantes pueden conservar mucho tiempo posiciones fuertes en los AIE, sino también porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar allí medios y ocasiones de expresarse, sea utilizando las contradicciones que allí existen, sea conquistando por la lucha posiciones de combate en los AIE.¹⁰

Ordenemos nuestras observaciones.

Si la tesis que acabamos de proponer es fundada, debemos retomar, precisándole un punto, la teoría marxista clásica del estado. Diremos que hace falta distinguir entre poder del estado (y su control por parte de) por un lado, y aparato del estado, por otro. Pero agregaremos que el aparato del estado contiene dos cuerpos: el cuerpo de las instituciones que representan el aparato represivo del estado, por una parte, y el cuerpo de instituciones que representan el cuerpo de aparatos ideológicos del estado, por otra.

Pero si esto es así, y lo es aun en el estado sumario de nuestras indicaciones, no se puede evitar el planteo de la siguiente

pregunta: ¿cuál es, exactamente, la medida del rol de los aparatos ideológicos del estado? ¿Cuál es el fundamento de su importancia? En otras palabras: ¿a qué corresponde la "función" de estos aparatos ideológicos del estado que no funcionan mediante la represión sino mediante la ideología?

.....

SOBRE LA REPRODUCCIÓN DE LAS RELACIONES DE PRODUCCIÓN

Podemos responder ahora a la pregunta central, que ha quedado en suspenso durante tantas páginas: *¿cómo se asegura la reproducción de las relaciones de producción?*

En el lenguaje del tópico (infraestructura, superestructura) decimos: se asegura, en gran parte,¹¹ por la superestructura jurídico-política e ideológica.

Pero, como consideramos indispensable superar este lenguaje todavía descriptivo, decimos: se asegura, en gran parte,¹¹ por el ejercicio del poder del estado en los aparatos del estado, en el aparato (represivo) del estado, por una parte, y en los aparatos ideológicos del estado, por otra.

Hace falta tener en cuenta lo dicho antes, y que ahora reunimos en tres puntos:

1. Todos los aparatos del estado funcionan a la vez mediante la represión y la ideología, con la diferencia que el aparato (represivo) del estado funciona de modo preponderante mediante la represión mientras que los aparatos ideológicos del estado funcionan sobre todo mediante la ideología.

2. Mientras el aparato (represivo) del estado constituye un todo organizado cuyos distintos miembros están centralizados bajo una unidad de mando —la de la política de lucha de clases que aplican los representantes políticos de las clases dominantes que detentan el poder—, los aparatos ideológicos del estado, en cambio, son múltiples, diferentes, "relativamente autónomos" y susceptibles de ofrecer un campo objetivo a contradicciones que expresan, de modos limitados o extremos, los efectos de los choques entre la lucha de clases capitalista y la lucha de clases proletaria y sus formas subordinadas.

3. Mientras la unidad del aparato (represivo) del estado se asegura mediante su organización centralizada y unificada bajo la dirección de los representantes de las clases en el poder, que ejecutan la política de lucha de clases de las clases en el poder, la unidad entre los distintos aparatos ideológicos del estado se asegura, en cambio, a menudo en formas contradictorias, por la acción de la ideología dominante (la de la clase dominante).

Si se toman en cuenta estas características, se puede entonces representar la reproducción de las relaciones de producción¹² del modo siguiente, de acuerdo con una especie de "división del trabajo".

El rol del aparato represivo del estado, consiste esencialmente en cuanto que aparato represivo, en asegurar por la fuerza (física o de otra especie) las condiciones políticas de la reproducción de las relaciones de producción (que en último término son *relaciones de explotación*). El aparato del estado no sólo se reproduce a sí mismo (en el estado capitalista hay dinastías de políticos, de militares, etc.), y también, y sobre todo, se asegura, mediante la represión (desde la fuerza física más brutal hasta las más simples instrucciones administrativas o hasta la censura abierta o disimulada, etc.), las condiciones políticas para el ejercicio de los aparatos ideológicos del estado.

En efecto, éstos aseguran en gran medida la reproducción de las relaciones de producción bajo el "escudo" del aparato represivo estatal. Aquí se manifiesta decisivamente el papel de la ideología dominante (la de la clase dominante que detenta el poder). La "armonía" (a veces incompleta) entre el aparato represivo del estado y los aparatos ideológicos, y entre éstos, se asegura por intermedio de la ideología dominante.

Llegamos de este modo a enfrentar la siguiente hipótesis, en función de la diversidad de aparatos ideológicos del estado con el papel único y común, sobre la reproducción de las relaciones de producción.

Hemos enumerado, en efecto, una cantidad relativamente elevada de aparatos ideológicos del estado presentes en las formaciones sociales capitalistas: el aparato escolar, religioso, familiar, político, sindical, de información, "cultural", etcétera.

Ahora bien, en las formaciones sociales de modo de producción feudal comprobamos que existe un único aparato represivo del estado que ha sido formalmente muy semejante, no sólo desde las monarquías absolutas sino desde los primeros estados conocidos de la Antigüedad, al que hoy conocemos (aunque

fuera menor la cantidad de aparatos ideológicos y menor también su diferenciación). Comprobamos, por ejemplo, que en la Edad Media, la iglesia (aparato ideológico religioso del estado) acumulaba numerosas funciones que hoy detentan varios aparatos ideológicos del estado (nuevos con relación al pasado que evocamos), en particular funciones escolares y culturales. Junto a la iglesia, existía el aparato ideológico familiar, que desempeñaba un papel considerable, sin comparación con el que juega en las formaciones sociales capitalistas. La iglesia y la familia no eran, a pesar de las apariencias, los únicos aparatos ideológicos del estado. Había un aparato ideológico político (los estados generales, el parlamento, las distintas facciones y ligas políticas —antepasados de los partidos políticos modernos— y todo el sistema político de las comunas libres y luego de las ciudades). Existía, también, un poderoso aparato “presindical” (ideológico del estado) —si se nos permite esta expresión, anacrónica— y en él cabían los gremios de comerciantes, de banqueros y también las mutualidades, etc. La edición y la información conocieron indudable desarrollo y también los espectáculos (primero partes integrantes de la iglesia y más tarde independientes).

Ahora bien, en el período histórico precapitalista, que hemos examinado a grandes rasgos, es evidente que *existía un aparato ideológico (del estado) dominante, la iglesia*, que monopolizaba no sólo las funciones religiosas, sino también las escolares y buena parte de las funciones de información y de “cultura”. Toda la lucha ideológica del siglo xvi y del xvii, después de la primera quiebra de la Reforma, se concentró en la lucha anticlerical y antirreligiosa y no fue por azar: esto fue así en función de la posición dominante que entre los aparatos ideológicos del estado tenía el aparato religioso.

La Revolución francesa tuvo por primer objeto y por primer resultado no sólo los de traspasar el poder del estado de la aristocracia feudal a la burguesía capitalista-comercial y de quebrar en parte el antiguo aparato represivo del estado y reemplazarlo por uno nuevo (ejemplo: el ejército nacional popular), sino también el de atacar al principal aparato ideológico del estado, la iglesia. De esto provino la constitución civil del clero, la confiscación de los bienes de la iglesia, y la creación de nuevos aparatos ideológicos del estado que reemplazarán al religioso en su papel dominante.

Las cosas, naturalmente, no fueron tan fáciles: así el Concordato, la Restauración y la larga lucha de clases entre aristocracia agrícola y burguesía industrial durante todo el siglo XIX para el establecimiento de la hegemonía burguesa en las funciones antaño cumplidas por la iglesia especialmente en la educación. Se puede afirmar que la burguesía se apoyó en el nuevo aparato ideológico político del estado, democrático-parlamentario —puesto a punto en los primeros años de la revolución, restaurado durante algunos meses en 1848 después de larga y violenta lucha, y durante decenas de años luego de la caída del Segundo Imperio— a fin de conducir la lucha contra la iglesia y apoderarse de sus funciones ideológicas; en suma, no sólo a fin de asegurar su hegemonía política, sino también la hegemonía ideológica que le era indispensable para regularizar la reproducción de las relaciones capitalistas de producción.

Por esto nos atrevemos a plantear, a pesar de todos los riesgos que conlleva, la siguiente tesis. Pensamos que el aparato ideológico del estado que ha quedado en posición *dominante* en las formaciones capitalistas *maduras* —después de violenta lucha de clase, política e ideológica, contra el antiguo aparato ideológico dominante— es el *aparato ideológico escolar*.

Esta tesis puede parecer paradójica. Es cierto que para todo el mundo —es decir, en la representación ideológica que la burguesía se da a sí misma y da a las clases que explota— parece que el aparato ideológico dominante en las formaciones sociales capitalistas no es la escuela sino el aparato ideológico político, a saber el régimen de democracia parlamentaria originado en el sufragio universal y en las luchas de partidos.

Sin embargo, la historia, incluso la reciente, demuestra que la burguesía ha podido y puede acomodarse a aparatos ideológicos del estado (políticos) distintos de la democracia parlamentaria: el primer o el segundo imperio, la monarquía constitucional (Luis XVIII, Carlos X), la monarquía parlamentaria (Luis Felipe), la democracia presidencialista (de Gaulle) —y todo esto sólo en Francia. En Inglaterra las cosas son aun más claras. La revolución ha sido allí particularmente “exitosa” desde el punto de vista burgués, porque, a diferencia de la de Francia —donde la burguesía, por culpa de la tontería de la pequeña nobleza, además, debió aceptar dejarse arrastrar al poder mediante “jornadas revolucionarias”, campesinas y plebeyas, que le costaron terriblemente caras— la burguesía inglesa pudo “transigir” con la aristocracia y “compartir” con ella el poder del estado y el

uso del aparato del estado durante mucho tiempo (¡paz entre los hombres de buena voluntad de la clase dominante!). En Alemania las cosas son aun más sorprendentes porque, antes de “atravesar” la república de Weimar y de confiarse al nazismo, la burguesía imperialista entró espectacularmente en la historia bajo un aparato ideológico político en que los junkers imperiales (símbolo: Bismark), su ejército y su policía le servían de escudo y de personal dirigente.

Creemos tener, entonces, poderosas razones para pensar que, tras los juegos de su aparato ideológico político —que ocupa el primer plano de la escena— la burguesía ha situado como aparato ideológico número 1, es decir dominante, al aparato escolar (educacional) que, de hecho, ha reemplazado al antiguo aparato ideológico dominante, a la iglesia. Incluso se puede agregar: la pareja escuela/familia ha reemplazado a la pareja iglesia/familia.

¿Por qué es el aparato escolar el aparato ideológico dominante en las formaciones sociales capitalistas y cómo funciona?

Es suficiente señalar, por el momento, que:

1. Todos los aparatos ideológicos del estado, cualesquiera que sean, concurren al mismo resultado: la reproducción de las relaciones de producción, es decir, de las relaciones capitalistas de explotación.

2. Cada uno colabora a este único resultado del modo que le es propio. El aparato político somete los individuos a la ideología política del estado, la ideología “democrática”, “indirecta” (parlamentaria) o “directa” (plebiscitaria o fascista). El aparato de información atiborra, por la prensa, radio, televisión, a todos los “ciudadanos” con dosis diarias de nacionalismo, chovinismo, liberalismo, moralismo, etc. Lo mismo vale para el aparato cultural (el papel del deporte es de primera importancia para el chovinismo). El aparato religioso recuerda mediante sermones y grandes ceremonias sobre el nacimiento, el matrimonio y la muerte, que el hombre sólo es ceniza, salvo si aprende a amar a sus hermanos hasta el punto de ofrecer la otra mejilla al que le golpeó la primera. El aparato familiar... No insistamos más.

3. La única partitura que domina este concierto (turbada ocasionalmente por contradicciones: la de los restos de las antiguas clases dominantes, las provocadas por el proletariado y sus organizaciones) es la partitura de la ideología dominante, que integra en su música los grandes temas del humanismo de los célebres antepasados que han hecho, antes del cristianismo,

el milagro griego, la grandeza romana, la ciudad eterna, y los temas del interés, particular y general, etc. Nacionalismo, moralismo y economismo.

4. No obstante, en este concierto, hay un aparato ideológico que desempeña el papel dominante, aunque apenas y rara vez se le escuche: es silencioso en grado sumo y se llama la escuela.

La escuela recibe a los niños de todas las clases sociales desde los jardines infantiles y desde ese momento —tanto con nuevos como en viejos métodos— les inculca durante muchos años —los años en que el niño es más “vulnerable” y está aprisionado entre el aparato ideológico familiar y el escolar— “saberes prácticos” tomados de la ideología dominante (el idioma materno, el cálculo, la historia, las ciencias, la literatura) o simplemente la ideología dominante en estado puro (moral, educación cívica, filosofía). En algún momento, alrededor de los dieciséis años, una gran masa de niños cae “en la producción”: los trabajadores y los pequeños agricultores. Otra porción de la juventud escolarizada continúa estudiando: tarde o temprano va a dar a la provisión de cargos medianos: empleados, funcionarios, pequeños burgueses de todas clases. Un último sector llega a la cima, sea para caer en la semicesantía intelectual, sea para convertirse, aparte de los “intelectuales del trabajador colectivo”, en agentes de la explotación (capitalistas, empresarios), en agentes de la represión (militares, policías, políticos, administradores, etc.), o en profesionales de la ideología (sacerdotes de toda especie, que son, en su mayoría, “laicos” convencidos).

Cada sector masivo que se incorpora a la ruta queda, en la práctica, provisto de la ideología que conviene al papel que debe cumplir en la sociedad de clase: papel de explotado (con “conciencia profesional”, “moral”, “cívica”, “nacional” y apolítica altamente “desarrollada”); papel de agente de explotación (saber mandar y hablar a los trabajadores: “relaciones humanas”; papel de agentes de la represión (saber mandar y hacerse obedecer “sin discusión” o saber manejar la demagogia retórica de los dirigentes políticos), o papel de agentes profesionales de la ideología (que saben tratar respetuosa —es decir, despectivamente— las conciencias, y mediante la coerción, la demagogia conveniente, según todo cuanto se acomode a la moral, a la virtud, a la “trascendencia”, a la nación, etc.).

Evidentemente, gran cantidad de estas virtudes contrastadas (modestia, resignación y sumisión por una parte, y cinismo, altivez, seguridad, grandeza, es decir habilidad y buen lenguaje,

por otra) se aprenden también en las familias, en la iglesia, en el ejército, en los buenos libros, en las películas e incluso en los estadios. Pero no hay ningún aparato ideológico del estado que mantenga durante tantos años una audiencia obligatoria (y, lo que importa menos, a veces gratuita), 5 ó 6 días a la semana a razón de 8 horas por día, con la totalidad de los niños en las formaciones sociales capitalistas.

Ahora bien, *las relaciones de producción* de una formación social capitalista, es decir las relaciones entre explotador y explotado, se reproducen en gran parte precisamente mediante el aprendizaje de saberes prácticos durante la inculcación masiva de la ideología dominante. Los mecanismos que producen este resultado vital para el régimen capitalista están, naturalmente, recubiertos y disimulados mediante una ideología universalmente vigente de la escuela, ya que ésta es una de las formas esenciales de la ideología burguesa dominante: una ideología que representa a la escuela como medio neutro, desprovisto de ideología (incluso porque... laico), o a maestros respetuosos de la "conciencia" y de la "libertad" de los niños que les son confiados (con toda confianza) por los "padres" (los cuales también son "libres", es decir, propietarios de sus niños), que les permiten acceder a la libertad, moralidad y responsabilidad de adultos mediante el propio ejemplo, los conocimientos, la literatura y sus virtudes liberadoras".

Pido perdón a los maestros que, en condiciones espantosas, tratan de volver contra la ideología, contra el sistema y contra las prácticas en las cuales están inmersos, las pocas armas que pueden hallar en la historia y en el saber que "enseñan". Son verdaderos héroes. Pero son pocos, y como la mayoría ni siquiera sospecha del "trabajo" que el sistema (que los supera y aplasta) les obliga a hacer, ponen todo su entusiasmo e ingenio en el esfuerzo por cumplirlo con toda conciencia (¡los famosos métodos nuevos!). Recelan tan poco que contribuyen efectivamente —con su misma dedicación— a mantener y desarrollar una representación ideológica de la escuela que la convierte en algo tan "natural", útil e indispensable —e incluso benéfica en opinión de nuestros contemporáneos— como pareció indispensable y generosa la iglesia a nuestros antepasados hace unos cuantos siglos.

De hecho, la escuela ha reemplazado a la iglesia en el papel de *aparato ideológico dominante*. Forma pareja con la familia tal como la iglesia formaba pareja antaño con la familia. Se pue-

de, entonces, afirmar que la crisis, de profundidad sin precedentes, que conmueve hoy en todo el mundo al sistema escolar de tantos estados —a menudo paralela a la crisis (ya anunciada en el *Manifiesto*) que sacude el sistema familiar— adquiere carácter político si se considera que la escuela y la pareja escuela/familia) constituye el aparato ideológico dominante, aparato que desempeña un papel decisivo en la reproducción de las relaciones de producción de un modo de producción que la lucha mundial de clases mantiene amenazado.

A PROPÓSITO DE LA IDEOLOGÍA

Cuando propusimos el concepto de aparato ideológico del estado y dijimos que los AIE “funcionaban mediante la ideología”, apelamos a una realidad de la que hace falta decir algunas palabras: la ideología.

Se sabe que la expresión “ideología” fue forjada por Cabanis, Destutt de Tracy y sus amigos, los cuales le asignaron como objeto la teoría (genética) de las ideas. Marx, apenas empieza a usar este término, cincuenta años después en sus primeras obras, le da un sentido completamente distinto. La ideología es, desde entonces, el sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o de un grupo social. La lucha ideológico-política a que se vio obligado Marx a partir de sus publicaciones en la *Gaceta Renana* le llevó rápidamente a confrontar esta realidad y a profundizar sus primeras intuiciones.

Nos enfrentamos aquí, sin embargo, a una paradoja bastante sorprendente. Todo parecía llevar a Marx a formular una teoría de la ideología. De hecho, *La ideología alemana* nos propone, después de los *Manuscritos del 44*, una teoría explícita de la ideología, pero... no es marxista (lo veremos en seguida). En cuanto a *El capital*, si bien es cierto que contiene numerosas indicaciones sobre una teoría de las ideologías (la más visible: la ideología de los economistas vulgares), no contiene una teoría propiamente tal, asunto que depende en gran parte de una teoría de la ideología en general.

Quiero correr el riesgo de proponer un primer esquema. Las tesis que voy a proponer no son, por cierto, improvisadas, pero

no se las puede sostener ni demostrar —es decir, confirmar o rectificar— si no se efectúan análisis y estudios más profundos.

La ideología no tiene historia

Unas palabras iniciales hacen falta para exponer la razón de principio que me parece suficiente, si no para fundar, por lo menos para autorizar el proyecto de una teoría de la ideología *en general* y no de una teoría *de las* ideologías particulares, ideologías que siempre expresan —sea cual fuere su forma (religiosa, moral, jurídica, política)— *posiciones de clase*.

Hace falta, evidentemente, estudiar una teoría *de las* ideologías bajo la doble relación que se acaba de indicar. Se vería, entonces, que una teoría *de las* ideologías se afirma, en último término, sobre la historia de las formaciones sociales, sobre los modos de producción, entonces, combinados en las formaciones sociales, y sobre la historia de las luchas de clase que en ellas se hayan desarrollado. En este sentido queda claro que esto ya no es una teoría *de las ideologías en general*, porque las ideologías (definidas en la doble relación indicada más arriba: regional y de clase) tienen una historia cuya determinación en última instancia se encuentra situada fuera de las solas ideologías aunque les concierna.

En cambio, si puedo proponer el proyecto de una teoría de la ideología *en general* y si esta teoría es uno de los elementos de los cuales dependen *las* teorías *de las* ideologías, esto implica una proposición de aspecto paradójico que enunciaría en los términos siguientes: *la ideología no tiene historia*.

Ya se sabe: esta fórmula, con todas sus letras, figura en un pasaje de *La ideología alemana*. Marx la enuncia a propósito de la metafísica que, dice, no tiene más historia que la moral (sobrentendido: y que las otras formas de la ideología).

En la *ideología alemana* la fórmula figura en un contexto francamente positivista. Allí se concibe la ideología como puro ensueño, es ilusión, es decir, nada. Toda su realidad queda fuera de ella misma. Se concibe, entonces, la ideología como una construcción imaginaria cuyo status es exactamente equivalente al status teórico que tenía el sueño en los autores anteriores a Freud. Para éstos, el sueño era el resultado puramente imaginario, es decir vacuo, de

los "residuos diurnos" que se presentaban en orden arbitrario, a veces "inverso", desordenadamente en suma. El sueño era para ellos lo imaginario vacío, "organizado" arbitrariamente, a ciegas, con los residuos de la sola realidad plena y positiva, la del día. Tal es, exactamente, el status de la filosofía y de la ideología (porque allí la filosofía es la ideología por excelencia) en *La ideología alemana*.

La ideología es, entonces, para Marx, una construcción imaginaria, un puro sueño, vacío y vano, constituido por "residuos diurnos" de la sola realidad plena y positiva, la de la historia concreta de los individuos concretos y materiales que producen materialmente su existencia. En este sentido, en *La ideología alemana* la ideología carece de historia, ya que su historia acontece fuera de ella, allí donde existe la única historia que existe, la de los individuos concretos, etc. En *La ideología alemana*, la tesis sobre la carencia de historia de la ideología es, entonces, una tesis puramente negativa, ya que significa a la vez:

1. La ideología no es nada, en tanto es puro sueño (fabricada no se sabe dónde ni por qué potencia si no es la alienación de la división del trabajo; pero ésta también es una determinación negativa).

2. La ideología carece de historia y esto no quiere decir que no tenga historia (al contrario: es el pálido reflejo invertido y vacío de la historia real), sino que no tiene historia propia.

Ahora bien, la tesis que quiero sostener, aunque retome textualmente la expresión de *La ideología alemana* ("la ideología no tiene historia") es radicalmente distinta de la tesis positiva e historicista de *La ideología alemana*.

Ya que, por una parte, creo poder afirmar que las ideologías tienen una historia propia (aunque, en última instancia, está determinada por la lucha de clases); y, por otra parte, creo poder afirmar, al mismo tiempo, que la ideología en general no tiene historia, y esto no en un sentido negativo (su historia acontece fuera de ella) sino en uno completamente positivo.

Este sentido es positivo si es verdad que lo propio de la ideología es el estar dotada de una estructura y de un funcionamiento tales que la convierten en realidad no histórica; es decir, *omni-histórica* en el sentido en que esta estructura y este funcionamiento están, bajo una misma forma inalterable, presentes en lo que se llama la historia entera tal como la define el *Manifiesto* (como historia de la lucha de clases, es decir, historia de las sociedades de clases).

Para proponer aquí un asidero teórico, diría, retomando el ejemplo del sueño, esta vez con la concepción freudiana, que nuestra proposición "la ideología no tiene historia" puede y debe (y de un modo que no tiene absolutamente nada de arbitrario y es, por el contrario, teóricamente necesario, ya que hay un lazo orgánico entre ambas proposiciones) situarse con relación directa a la proposición de Freud sobre que *el inconsciente es eterno*; es decir, no tiene historia.

Si eterno significa no lo trascendente a toda historia (temporal), sino lo omnipresente, lo transhistórico y por tanto inmutable en toda la extensión de la historia, tomo entonces palabra por palabra la expresión de Freud y escribo: *la ideología es eterna* tal como el inconsciente. Y agrego que este acercamiento me parece justificado teóricamente por el hecho de que la eternidad del inconsciente no carece de relación con la eternidad de la ideología en general.

Y por esto me considero autorizado a plantear una teoría de la ideología en general tal como Freud ha propuesto una del inconsciente en general.

Para simplificar conviene que utilicemos, teniendo en cuenta lo que se ha dicho sobre las ideologías, el término de ideología a secas para designar a la ideología en general, de la cual acabo de afirmar que carece de historia, o lo que es lo mismo, que es eterna, es decir, omnipresente bajo forma inmutable en toda la historia (= historia de formaciones sociales que contienen clases sociales). Me limito provisionalmente a las "sociedades de clases" y a su historia.

La ideología es una "representación" de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia

Para abordar la tesis central sobre la estructura y el funcionamiento de la ideología, quiero presentar antes dos tesis. Una es negativa y la otra positiva. La primera trata del objeto "representado" en la forma imaginaria de ideología, y la segunda trata de la materialidad de la ideología.

Tesis 1: La ideología representa la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia.

Se dice, habitualmente, que la ideología religiosa, la ideología moral, la ideología jurídica, la ideología política, etc., son "con-

cepciones del mundo". Por cierto, todo el mundo admite, a menos que se viva una de estas ideologías como la verdad (por ejemplo, si se "cree" en Dios, en la justicia, en el deber, etc.) que la ideología —de la cual se habla desde perspectiva crítica, examinándola como un etnólogo a los mitos de una "sociedad primitiva"— como "concepción del mundo" es en gran parte imaginaria; es decir, no "corresponde a la realidad".

Sin embargo, aunque se admita que no corresponden a la realidad y que constituyen por tanto una ilusión, se acepta que aluden a la realidad y que basta "interpretarlas" para encontrar, bajo la representación imaginaria del mundo, la realidad misma del mundo (ideología = *ilusión/alusión*).

Hay distintos tipos de interpretación. Los más conocidos son el tipo *mecanicista*, habitual en el siglo XVIII (Dios es la representación imaginaria del rey real), y la interpretación *hermenéutica*, inaugurada por los primeros padres de la iglesia y retomada por Feuerbach y la escuela teológico-filosófica que en él se origina y a la cual pertenece, por ejemplo, el teólogo Barth, etc. (para Feuerbach, Dios es la esencia del hombre real). Voy a lo esencial si afirmo que, a condición de interpretar la transposición (y la inversión) imaginaria de la ideología, se llega a la conclusión que en ésta "los hombres se representan en forma imaginaria sus condiciones reales de existencia".

Esta interpretación deja, desgraciadamente, en suspenso un pequeño problema: ¿por qué "necesitan" los hombres esta transposición imaginaria de sus condiciones reales de existencia para "representarse" sus reales condiciones de existencia?

La primera respuesta (la del siglo XVIII) propone una solución sencilla: todo es culpa de los curas y de los déspotas. Estos habrían forjado hermosas mentiras para que los hombres, creyéndolas y creyendo obedecer a Dios, les obedecieran a ellos. Se los mostraba a menudo aliados en la impostura, los curas al servicio de los déspotas y viceversa según la posición política de los "teóricos" del caso. Había entonces una causa para la transposición imaginaria de las condiciones reales de existencia: la existencia de algunos cínicos que afirmaban su dominación y explotación al "pueblo" sobre una falsa representación del mundo, inventada por ellos a fin de someter los espíritus y dominar la imaginación.

La segunda respuesta (la de Feuerbach, retomada en la letra por Marx en sus primeras obras) es más "profunda"; es decir, tan falsa como la otra. Busca y encuentra, también, una causa de la transposición y de la deformación imaginaria de las condiciones

reales de existencia de los hombres, en una palabra, una causa de la alienación en lo imaginativo de la representación de las condiciones reales de existencia de los hombres. Ésta ya no reside ni en los curas ni en los déspotas ni en su propia imaginación activa ni en la imaginación pasiva de las víctimas. La causa es la alienación material que se da en las condiciones de existencia de los hombres mismos. Así Marx defiende, en *La cuestión judía* y en otras obras, la idea de Feuerbach sobre que los hombres se construyen una representación alienada (=imaginaria) de sus condiciones de existencia, porque estas condiciones de existencia son en sí mismas alienantes (en los *Manuscritos del 44*: porque el *trabajo alienado*, esencia de la sociedad alienada, domina estas condiciones).

Todas estas interpretaciones toman entonces en la letra la tesis que suponen y sobre la cual reposan, a saber que lo que se refleja en la representación imaginaria del mundo que se encuentra en la ideología son las condiciones de existencia de los hombres; es decir, su mundo real.

Ahora bien, retomo aquí una tesis que ya he adelantado: los "hombres" no "representan" en la ideología sus condiciones reales de existencia, su mundo real; representan, sobre todo, su relación con esas condiciones de existencia. Esta relación es lo que está en el centro de toda representación ideológica y por tanto imaginaria del mundo real. En esta relación está contenida la "causa" que debe dar cuenta de la deformación imaginaria de la representación ideológica del mundo real. O, más bien, para dejar en suspenso el lenguaje de la causa, nos es preciso adelantar la tesis de que *la naturaleza imaginaria de esta relación* sostiene toda la deformación imaginaria que se puede observar (si no se vive en su verdad) en toda ideología.

Para hablar lenguaje marxista: si es verdad que la representación de las condiciones reales de existencia de los individuos que ocupan los cargos de agentes de la producción, de la explotación, de la represión, de la ideologización y de la práctica científica, deriva en último término de las relaciones de producción y de las relaciones derivadas de las relaciones de producción, podemos entonces afirmar esto: toda ideología representa, en su deformación necesariamente imaginaria, no las existentes relaciones de producción (y las otras relaciones que de ellas derivan), sino, sobre todo, la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y con las relaciones de ellas derivadas. En la ideología no está por tanto, representado el sistema de

relaciones reales que gobierna la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de estos individuos con las relaciones reales en que viven.

Si esto es así, no tiene sentido la pregunta por la "causa" de la deformación imaginaria de las relaciones reales en la ideología, y se la debe reemplazar por otra cuestión: ¿por qué es necesariamente imaginaria la representación que se da a los individuos de su relación (individual) con las relaciones sociales que gobiernan sus condiciones de existencia y su vida colectiva e individual? ¿Y cuál es la naturaleza de este "imaginario"? Así planteada la cuestión, queda descalificada la solución fundada en la acción de un grupúsculo¹³ (curas o déspotas) autor de la gran mistificación ideológica y también la solución por medio del carácter alienado del mundo real. Veremos luego las razones. Por el momento quedamos aquí.

Tesis 2: La ideología tiene existencia material.

Ya hemos insinuado esta tesis al decir que las "ideas" o "representaciones", etc., de las que parece componerse la ideología, no tienen existencia ideal, espiritual, sino material. Hemos sugerido, incluso, que la existencia ideal, espiritual, de las "ideas", proviene exclusivamente de una ideología de la "idea" y de la ideología, y, agregamos, que una ideología de lo que parece "fundar" esta concepción desde la aparición de las ciencias, a saber lo que los practicantes de la ciencia se representan, en su ideología espontánea, como "ideas" verdaderas o falsas. Por cierto que esta tesis no queda demostrada al presentarse bajo forma de afirmación pura y simple. Pedimos sólo que se le conceda, en nombre del materialismo, un prejuicio simplemente favorable. Hace falta mucho trabajo para demostrarla.

Esta presunción sobre la existencia no espiritual sino material de las "ideas" u otras "representaciones" no es, en efecto, necesaria para avanzar en el análisis de la naturaleza de la ideología. O, mejor, nos es sencillamente útil para mostrar con mayor claridad lo que todo análisis un poco serio de cualquier ideología muestra inmediatamente, empíricamente, a cualquier observador por poco crítico que sea.

Hemos dicho, cuando nos referimos a los aparatos ideológicos del estado y a sus prácticas, que cada uno era la realización de una ideología (y que la unidad de estas ideologías "regionales"—religiosa, moral, jurídica, política, estética, etc.— estaba asegurada por su inmersión en la ideología dominante). Retomamos

esta tesis: cada ideología existe siempre en un aparato y en su o sus prácticas. Esta existencia es material.

La existencia material de la ideología es un aparato y en sus prácticas no posee, por cierto, la misma modalidad de la existencia material de una acera o de un fusil. Pero, a riesgo que se nos trate de "neorristotélicos" (y señalamos, de paso, que Marx estimaba en mucho a Aristóteles), afirmamos que "la materia se dice de muchas maneras" o, más bien, que existe bajo distintas modalidades y todas enraizadas en último término en la materia "física".

Dicho lo anterior, vamos al grano y veamos qué acontece a los "individuos" que viven en la ideología; es decir, en una determinada representación del mundo (religiosa, moral, etc.), cuya deformación imaginaria depende de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia; es decir, en última instancia, con sus relaciones de producción y de clase (ideología = relación imaginaria con relaciones reales). Afirmamos que esta relación imaginaria está dotada de existencia material.

Ahora bien, comprobemos esto.

Un individuo cree en Dios, en el deber o en la justicia, etc. Esta creencia proviene (en todo el mundo; es decir, en todos los que viven en una representación ideológica de la ideología, que reduce la ideología a ideas dotadas por definición de existencia espiritual) de ideas del mencionado individuo, por tanto de él mismo como sujeto que tiene una conciencia en la cual están contenidas las ideas de su creencia. Mediando lo cual, es decir, mediando el dispositivo "conceptual" perfectamente ideológico así puesto en operaciones (un sujeto dotado de una conciencia donde forma o reconoce libremente ideas en las que cree), el comportamiento (material) del mencionado sujeto se deduce naturalmente.

El individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, lo que no es menos, participa de ciertas prácticas normadas, las del aparato ideológico del que dependen las "ideas" que ha elegido libremente con toda conciencia y en tanto que sujeto. Si cree en Dios, va a la iglesia, asiste a misa, se arrodilla, reza, se confiesa, hace penitencia (antño ésta era material en el sentido corriente del término) y naturalmente, se arrepiente y continúa, etc. Si cree en el deber, adoptará las correspondientes comportamientos, inscritos en prácticas rituales, "conforme mandan las buenas costumbres". Si cree en la justicia, se someterá sin discutir a las normas del derecho e

incluso llegará a protestar cuando se las viola, firmará peticiones, participará en manifestaciones, etc.

En todo este esquema, comprobamos que la representación ideológica de la ideología está obligada a reconocer que todo "sujeto"—dotado de una "conciencia" y creyente en las "ideas" que le inspira su "conciencia" que libremente acepta— debe *actuar* conforme a sus *ideas* e inscribir en los actos de su propia práctica material sus propias ideas de sujeto libre. Si no lo hace así, "eso no estaría bien".

En realidad, si no hace lo que debiera en función de lo que cree, hace otra cosa, y esto, siempre en función del mismo esquema idealista, da a entender que piensa otras ideas que las que proclama y que actúa conforme a esas otras ideas; como tal sería "inconsecuente" ("nadie engaña voluntariamente") o cínico o perverso.

En todos los casos, la ideología de la ideología reconoce, entonces, a pesar de la deformación imaginaria, que las "ideas" de un sujeto humano existen en sus actos, o deben existir en sus actos; y si ése no es el caso, le presta otras ideas que correspondan a los actos (incluso a los perversos) que realice. Esta ideología habla de actos: nosotros hablaremos de actos insertos en *prácticas*. Y subrayaremos que estas prácticas están normadas por *rituales* en los que estas prácticas se inscriben, en el seno de la *existencia material de un aparato ideológico*, aunque se trate de una pequeña parte del aparato: una pequeña misa en una pequeña iglesia, un entierro, un pequeño encuentro deportivo de una asociación deportiva, una jornada de clases en una escuela, una reunión o concentración de un partido político, etcétera.

Debemos a la "dialéctica" defensiva de Pascal la maravillosa fórmula que nos va a permitir la inversión del orden nocional de la ideología. Pascal dice, más o menos: "Poneos de rodillas, moved los labios en oración, y creeréis". De este modo invierte escandalosamente el orden de las cosas y aporta, como Cristo, no la paz sino la división y, además, lo que es muy poco cristiano (porque, desgraciado sea aquel por el cual el escándalo venga al mundo), el mismo escándalo. Bienaventurado escándalo éste, que le hace, por desafío jansenista, usar un lenguaje que designa la realidad en persona.

Se nos permitirá dejar a Pascal con sus argumentos de lucha ideológica en el seno del aparato ideológico religioso de su tiempo. Y usaremos un lenguaje más directamente marxista, si se puede, ya que avanzamos en territorios aún muy poco y mal explorados.

Diremos entonces, tomando en consideración un sujeto (tal individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material en cuanto *sus ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales normadas por rituales materiales definidos por el aparato ideológico material del cual derivan las ideas de este sujeto*. Naturalmente, los cuatro adjetivos "materiales" inscritos en nuestra proposición están afectos a modalidades distintas: la materialidad de un desplazamiento para ir a misa, de una genuflexión, de una señal de la cruz o de un *mea culpa*, de una frase, de una oración, de una contrición, de una penitencia, de una mirada, de un golpe en el pecho, de un discurso verbal externo o de un discurso verbal "interno" (la conciencia), no es una y la misma materialidad. Dejamos en suspenso la teoría de la diferencia de las modalidades de la materialidad.

Nos queda decir que en esta presentación invertida de las cosas hemos realizado exactamente una inversión; comprobamos que ciertas nociones han desaparecido sencillamente y que otras subsisten y que aparecen nuevos términos.

Ha desaparecido: el término *ideas*.

Subsisten: los términos *sujeto, conciencia, creencia, actos*.

Aparecieron: los términos *prácticas, rituales, aparato ideológico*.

No se trata entonces de una inversión, sino de una reordenación, bastante extraña, porque obtenemos el siguiente resultado:

Las ideas han desaparecido en cuanto tales (en tanto que dotadas de existencia espiritual, ideal) en la misma medida en que se ha hecho manifiesto que su existencia estaba inscrita en los actos de prácticas normadas por rituales definidos en último término por un aparato ideológico. Se nos muestra, entonces, que el sujeto actúa en tanto que "es actuado" por el siguiente sistema (enunciado en su orden real de determinación): la ideología que existe en un aparato ideológico material, que prescribe prácticas que existen en los actos materiales de un sujeto que actúa con toda conciencia según su creencia.

Pero esta misma presentación demuestra que hemos conservado los siguientes términos: sujeto, creencia, conciencia, actos. De esta secuencia extraemos de inmediato el término central, decisivo, del cual depende todo: *sujeto*.

Y enunciamos dos tesis complementarias:

1. No hay práctica sino en y por una ideología.
2. No hay ideología sino por y para sujetos.

Ya podemos regresar a nuestra tesis central.

Esta tesis sólo viene a explicitar la última proposición: no hay ideología sino por y para sujetos. Entendámonos: sólo hay ideología para sujetos concretos y este destino de la ideología sólo es posible por el sujeto: *por la categoría del sujeto* y su funcionamiento.

Con esto queremos decir que, si bien ella no aparece con esta denominación (sujeto) hasta el advenimiento de la ideología burguesa y sobre todo hasta el advenimiento de la ideología jurídica,¹⁴ la categoría de sujeto (que puede funcionar bajo otras denominaciones: por ejemplo, en Platón, como el alma, Dios, etc.) es la categoría constitutiva de toda ideología, cualquiera que sea la determinación (regional o de clase) y el momento histórico —ya que la ideología no tiene historia.

Decimos: la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero al mismo tiempo y de inmediato agregamos *que la categoría de sujeto no es constitutiva de toda ideología sino sólo en tanto toda ideología tiene la función (que la define) de "constituir" en sujetos a los individuos concretos*. En este juego de doble constitución existe el funcionamiento de toda ideología y ésta no es más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de este funcionamiento.

Para ver claro lo que sigue hace falta advertir que tanto el autor de estas líneas como el que las lee son sujetos y por tanto sujetos ideológicos (proposición tautológica); es decir, autor y lector de estas líneas viven "espontáneamente" o "naturalmente" en la ideología en el sentido en que hemos dicho que "el hombre es por naturaleza un animal ideológico".

Dejaremos de lado, por el momento, la cuestión que el autor, en tanto que escribe estas líneas que pretenden ser científicas, esté completamente ausente, como "sujeto", de "su" discurso científico (ya que todo discurso científico es, por definición, un discurso sin sujeto y no hay "sujeto de la ciencia" fuera de una ideología de la ciencia).

Como admirablemente lo decía San Pablo, en el "logos" —en la ideología— tenemos "el ser, el movimiento y la vida". De esto se sigue que, tanto para usted como para mí, la categoría de sujeto es una "evidencia" primera (las evidencias son siempre primeras); está claro que usted y yo somos sujetos (libres, morales, etc...).

Como todas las evidencias, incluso las que hacen que una palabra "designa una cosa" o "posea una significación" (por tanto, incluso las evidencias de la "trasparencia del lenguaje"), ésta —que usted y yo somos sujetos y que eso no es ningún problema— es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental.¹⁵ Lo propio de la ideología, en efecto, es el imponer (sin que se advierta, se trata de "evidencias") las evidencias como evidencias, que sólo podemos *reconocer* y ante las cuales sólo nos queda la natural e inevitable reacción de exclamar (en voz alta o en el "silencio de la conciencia"): ¡Evidente! ¡Exacto! ¡Verdad!

En esta reacción se ejerce la función de *reconocimiento* ideológico que es una de las dos funciones de la ideología como tal (su envés es la de *desconocimiento*).

Para dar un ejemplo altamente "concreto": todos tenemos amigos que al golpear a la puerta de casa y al preguntar nosotros a través de la puerta cerrada, ¿quién es?, responden "soy yo". Y con esto reconocemos que se trata de "ella" o de "él". Abrimos la puerta y "es verdad que era él el que estaba allí". Otro ejemplo de la misma índole: reconocemos a alguien (que conocemos) en la calle, y le hacemos notar que le hemos reconocido (y que hemos reconocido que nos ha reconocido) diciéndole: "¡buenos días, amigo!" Y le estrechamos la mano (práctica ritual material del reconocimiento ideológico cotidiano en Francia).

Con esta observación y estos ejemplos concretos sólo quiero subrayar que usted y yo somos siempre sujetos y, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico, los cuales nos garantizan que somos sujetos concretos, individuales, inconfundibles y (naturalmente) irremplazables. La escritura a que me dedico en este momento y la lectura a la que usted se dedica ahora¹⁶ son también, en este sentido, rituales de reconocimiento ideológico, incluida la "evidencia" con la cual se le pueda imponer la "verdad" o el "error" de mis reflexiones.

Pero reconocer que somos sujetos, y que así funcionamos en los rituales prácticos de la vida cotidiana más elemental (el estrechar la mano, el hecho de llamarse uno por su propio nombre, el hecho de saber yo, aunque lo ignore, que usted tiene también un nombre propio, el que usted se considere y reconozca sujeto único, etc.), este reconocimiento sólo nos da la "conciencia" de nuestra práctica incesante (eterna) del reconocimiento ideológico —su conciencia; es decir, su *reconocimiento*—, pero no nos da en ningún caso el *conocimiento* (científico) del mecanismo de este reconocimiento. Ahora bien, hay que llegar a este conocimiento

si se quiere, al hablar de la ideología y de su sentido, esbozar un discurso que intente romper con la ideología para arriesgarse a ser el comienzo de un discurso científico (sin sujeto) sobre la ideología.

Entonces, para representar la razón por la que la categoría de sujeto es constitutiva de la ideología, que no existe sino constituyendo en sujetos a los individuos concretos, quiero emplear un particular modo de exponer: lo bastante "concreto" para que se le reconozca, pero lo bastante abstracto para que se le pueda pensar y dé paso a un conocimiento.

En una primera fórmula, diría: *toda ideología interpela a los individuos concretos en tanto que sujetos concretos* mediante el funcionamiento de la categoría de sujeto.

Esta proposición implica que distinguimos, por el momento, entre sujetos concretos por una parte e individuos concretos por otra, aunque a este nivel no exista sujeto concreto que no esté sostenido por un individuo concreto.

Sugerimos, entonces, que la ideología "funciona" o "actúa" de tal suerte que "recluta" sujetos entre los individuos (los recluta a todos) mediante la precisa operación que llamamos *interpelación*, operación que se puede representar con la más trivial *interpelación policial* (o no) de cualquier día: "¡Eh, vosotros, allá!".¹⁷

Si suponemos que la escena teórica imaginada acontece en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Y mediante este simple giro físico de 180 grados se convierte en *sujeto*. ¿Por qué? Porque ha reconocido que esa *interpelación* se refería "exactamente" a él, y que "era precisamente él" el interpelado (y no otro). La experiencia muestra que las telecomunicaciones prácticas de la *interpelación* son tales, que ésta no yerra casi nunca a su hombre: llamada verbal, silbido, y el interpelado siempre reconoce que a él se le interpela. De todos modos se trata de un fenómeno extraño, y que no se explica tan sólo, y a pesar del gran número de los que "tienen algo que reprocharse", por el "sentimiento de culpa".

Naturalmente, en beneficio de la comodidad y de la claridad de exposición en nuestro pequeño teatro teórico, hemos debido presentar las cosas en forma de secuencia, con un antes y un después, y por tanto en la forma de una sucesión temporal. Hay individuos que se pasean. En alguna parte (por lo general a sus espaldas) resuena la *interpelación*: "¡Eh, usted!" Un individuo (en el 90 % de los casos, el interpelado) se vuelve, creyendo-sospechando-sabiendo que se trata de él, y por tanto reconociendo que es él, precisamente, el interpelado. Pero en la realidad las

cosas acontecen sin mediar sucesión alguna. La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos en tanto que sujetos es una y la misma cosa.

Podemos agregar: lo que parece acontecer en las afueras de la ideología (exactamente en la calle) acontece en realidad en la ideología. Lo que sucede en realidad en la ideología parece acontecer, por tanto, fuera de ella. Por este motivo los que están inmersos en la ideología se creen, por definición, fuera de ella; éste es uno de los efectos de la ideología: la *negación práctica* del carácter ideológico de la ideología, por la ideología: la ideología nunca dice "soy ideológica". Hace falta estar fuera de la ideología; es decir, situado a nivel del conocimiento científico, para poder decir: estoy en la ideología (caso completamente excepcional), o bien (caso general): estaba en la ideología. Se sabe muy bien que la acusación de estar en la ideología vale siempre para los demás y nunca para uno mismo (a menos que sea verdaderamente spinozista o marxista, lo que para este caso es lo mismo). Todo lo cual viene a significar que la ideología *no tiene fuera* (respecto a sí misma), pero, al mismo tiempo, que la ideología *sólo es fuera* (respecto a la ciencia y a la realidad).

Lo anterior lo había explicado Spinoza perfectamente y doscientos años antes que Marx, que lo practicó, pero jamás lo explicó en detalle. Pero dejaremos este punto que, sin embargo, está preñado de consecuencias no sólo teóricas, sino directamente políticas: por ejemplo, toda teoría de la crítica y la autocrítica, regla de oro de la práctica de la lucha de clases marxista-leninista, de él depende.

La ideología, entonces interpela a los individuos en tanto que sujetos. Como es eterna, debemos ahora suprimir la forma de la temporalidad en la cual habíamos representado su funcionamiento, y decir: la ideología siempre ha interpelado a los individuos en tanto que sujetos lo cual es lo mismo que decir que los individuos siempre han sido interpelados en tanto que sujetos por la ideología; esto nos lleva necesariamente a la última proposición: *los individuos siempre han sido sujetos*. Los individuos, por tanto, son "abstractos" respecto a los sujetos, que siempre ha habido. Esta proposición puede parecer una paradoja.

El hecho que un individuo sea siempre sujeto, incluso antes de nacer, es, sin embargo, la sencilla realidad, accesible a todos y nada paradójica. Freud ha mostrado que los individuos son siempre "abstractos" con relación a los sujetos que siempre ha habido, y para eso ha mostrado el ritual ideológico que rodea

la espera de un nacimiento, ese "feliz acontecimiento". Cada uno sabe de qué modo se espera a un niño que va a nacer. Lo que viene a significar, prosaicamente, si dejamos de lado los "sentimientos"; es decir, las formas de la ideología familiar/paternal/maternal/conyugal/fraternal en la cual se espera al niño por nacer: por adelantado se acepta que llevará el Nombre de su Padre, tendrá una identidad, será ireemplazable. Antes de nacer, por tanto, el niño es ya y siempre un sujeto, asignado a serlo en y por la configuración ideológica familiar específica en la cual se le "espera" después de ser concebido. Resulta inútil mencionar que esta configuración ideológica familiar está, en su unicidad, muy estructurada, y que en esta estructura implacable y más o menos "patológica" (en el supuesto de que esta expresión tenga sentido) del antiguo sujeto futuro debe "encontrar" "su" lugar; es decir, convertirse en el sujeto sexual (niño o niña) que ya es por adelantado. Se comprende que esta obligación y esta pre-asignación ideológica, y todos los rituales de crianza y educación familiares, tienen cierta relación con lo que Freud ha estudiado en las formas de "etapas" pre-genitales y genitales de la sexualidad y entonces con la adquisición de lo que Freud ha advertido, en sus efectos, como inconsciente. Pero dejemos el punto.

Daremos un paso más. Lo que ahora retendrá nuestra atención será la forma en que se reflejan en la estructura de toda ideología los "actores" de esta puesta en escena de la interpe-lación y también sus respectivos roles.

Un ejemplo: la ideología religiosa cristiana

Nos contentaremos con analizar un solo ejemplo, ya que la estructura formal de toda ideología es siempre la misma; un ejemplo accesible a todos, el de la ideología religiosa, pero precisando, insistimos, que la misma demostración se puede reproducir a propósito de la ideología moral, política, jurídica, estética, etc.

Consideremos, entonces, la ideología religiosa cristiana. Vamos a emplear una figura retórica y la "haremos hablar"; es decir, vamos a reunir en un discurso ficticio lo que esta ideología dice no sólo en sus dos Testamentos, con sus teólogos y en sus sermones, sino también en sus prácticas, rituales, ceremonias y

sacramentos. La ideología religiosa cristiana dice, más o menos, lo siguiente:

Me dirijo a ti, individuo humano llamado Pedro (todo individuo humano se llama por su nombre, en sentido pasivo, nunca es él quien se da a sí mismo un Nombre), para decirte que Dios existe y que estás en deuda con Él. Agrega: Dios se dirige a ti mediante mi voz (la Escritura ha recogido la palabra de Dios, la tradición la ha transmitido, la infalibilidad pontificia fijado para siempre en todos sus puntos "delicados"). Esto eres: ¡Eres Pedro! Éste es tu origen: has sido creado por Dios desde toda la eternidad, a pesar de que hayas nacido solamente 1920 años después de Cristo. Éste es tu lugar en el mundo. Esto debes hacer. Mediando lo cual, y si observas la "ley de amor", te salvarás, tú, Pedro, y formarás parte del cuerpo glorioso de Cristo, etcétera.

Se trata de un discurso trivial y archiconocido, pero no es menos sorprendente.

Sorprendente, ya que si consideramos que la ideología religiosa se dirige a los individuos¹⁸ para "transformarlos en sujetos", e interpela al individuo Pedro para hacer de él un sujeto libre de obedecer o de desobedecer al llamado, es decir, a las órdenes de Dios; si les llama por su nombre, reconociendo así que siempre han sido sujetos con una identidad personal (hasta el punto que el Cristo de Pascal dice: "Por ti he vertido esta gota de sangre"); si les interpela de tal suerte que el sujeto responde: "sí, soy yo"; si obtiene de ellos el *reconocimiento* y que ocupen exactamente el lugar que les asigna como propio en el mundo, una residencia fija ("¡es verdad, estoy aquí, soy obrero, patrón, soldado!") en este valle de lágrimas; si consigue de ellas el reconocimiento de un destino (la vida o la condenación eternas) según el respeto o el desprecio con que traten los "mandamientos de Dios", la Ley convertida en Amor; si todo esto sucede exactamente así (en las prácticas de los rituales conocidos del bautismo, de la confirmación, de la comunión, de la confesión y de la extremaunción, etc. . . .), debemos destacar que todo este "procedimiento", que pone en escena a sujetos cristianos, está dominado por un fenómeno extraño: sólo es posible que exista tal multitud de sujetos religiosos bajo la absoluta condición que haya un *otro Sujeto* único, absoluto, a saber, Dios.

Convengamos en designar a este nuevo y singular sujeto con la palabra *Sujeto* escrita con mayúscula, para distinguirlo de los sujetos ordinarios, que llevan minúscula.

Parece entonces que la interpelación de los individuos en tanto que sujetos supone la "existencia" de otro Sujeto, único y central, en cuyo nombre la ideología religiosa interpela a todos los individuos en tanto que sujetos. Todo esto está escrito, con claridad¹⁹ en lo que se llama, precisamente, la escritura. "En aquellos tiempos, el Señor Dios (Yavéh) habló a Moisés en la nube. Y el Señor llamó a Moisés: ¡Moisés! Soy yo, dijo Moisés, soy Moisés, tu servidor, habla, que te escucho. Y el Señor habló a Moisés y le dijo: *Soy el que Soy.*"

Dios se define a sí mismo como el Sujeto por excelencia, como el que es por sí y ante sí ("Soy el que Soy"), y el que interpela a su sujeto, al individuo que le queda sometido por su misma interpelación, a saber el individuo Moisés. Y Moisés, interpelado-llamado por su nombre, luego de reconocer que era exactamente él el interpelado por Dios, reconoce que es sujeto, sujeto de Dios, sujeto sometido a Dios, *sujeto por el Sujeto y sujeto al Sujeto*. La prueba: le obedece y hace que su pueblo obedezca las órdenes de Dios.

Dios es, entonces, el Sujeto, y Moisés y los innumerables sujetos del pueblo de Dios, sus interlocutores-interpelados: sus *espejos*, sus *reflejos*. ¿Acaso los hombres no han sido creados *a imagen* de Dios? Como lo prueba toda la reflexión teológica, aun cuando Él perfectamente podría ignorar la cuestión... Dios necesita a los hombres, el Sujeto necesita a los sujetos tal como los hombres necesitan a Dios —los sujetos necesitan al Sujeto—. Mejor: Dios necesita a los hombres, el gran Sujeto de los sujetos los necesita incluso en la horrible inversión de su imagen en ellos (cuando los sujetos caen en el desorden, es decir, en pecado).

Mejor: Dios se desdobra y envía a su hijo a la tierra como simple sujeto "abandonado" (la larga queja del Huerto de los Olivos que termina en la Cruz), sujeto, pero Sujeto, hombre pero Dios, para cumplir lo que prepara la redención final, la *resurrección* de Cristo. Dios necesita, entonces, "hacerse" hombre, el Sujeto necesita convertirse en sujeto como para mostrar a los sujetos empíricamente y con exactitud, visible a los ojos, tangible a las manos (recordar a Santo Tomás), que son efectivamente tales, que están sujetos al Sujeto y que esto es así sólo para entrar en el día del Juicio Final en el seno del Señor, como Cristo, es decir, en el Sujeto.²⁰

Descifremos en lenguaje teórico esta admirable necesidad de

desdoblamiento del *Sujeto en sujetos* y del *Sujeto en sujeto-Sujeto*.

Comprobamos que la estructura de toda ideología, que interpela a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto único y absoluto, es *especular*; es decir, a modo de espejo, y *doblemente* especular: este doble desdoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto absoluto ocupa el sitio único de centro e interpela a su alrededor a todos los individuos en tanto que sujetos, y esto en una doble relación especular de tal naturaleza que *sujeta* los sujetos al Sujeto y les proporciona —en el Sujeto donde todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura)— la *garantía* de que se trata exactamente de ellos y exactamente de Él y que, como todo sucede en familia (la Sagrada Familia: la familia es, por esencia, santa), “Dios *reconocerá* allí a los suyos”; es decir, los salvados serán los que hayan reconocido a Dios y los que en Dios se hayan reconocido.

Resumamos lo ya adquirido sobre la ideología en general.

La estructura especular doblemente desdoblada de la ideología asegura al mismo tiempo:

- 1) La interpelación de los individuos en tanto sujetos;
- 2) Su sujeción al Sujeto;
- 3) El reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto y entre los mismos sujetos entre sí, y finalmente el reconocimiento del sujeto por sí mismo;²¹
- 4) La garantía absoluta que todo es exactamente así y de que, a condición que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: “*Así sea*”.

Resultado: atrapados en este sistema cuádruple de interpelación en tanto que sujetos, de sujeción al Sujeto, de reconocimiento universal y de garantía absoluta, los sujetos “avanzan” y avanzan solos en la inmensa mayoría de los casos, a excepción de los “malos sujetos”, que ocasionalmente y según los casos provocan la intervención de tal o cual sección del aparato (represivo) del Estado. Pero la inmensa mayoría de los sujetos camina bien, camina “por sí misma”; es decir, mediante la ideología (cuyas formas concretas se realizan en los aparatos ideológicos del estado). Se insertan en las prácticas, gobernadas por los rituales de los AIE. Reconocen el estado de cosas existentes [*das Bestehende*], reconocen que “las cosas son así y no de otro modo”, que es necesario obedecer a Dios, a la conciencia, al

cura, a de Gaulle, al patrón, al ingeniero, que es preciso "amar al prójimo como a sí mismo", etc. Su conducta concreta, material, no es sino la inscripción en la vida cotidiana de las admirables palabras finales de sus oraciones: *Así sea*.

Sí, los sujetos "caminan por sí mismos". Todo el misterio de este efecto reside en los dos momentos primeros del sistema cuádruple del que acabamos de hablar, o, si se quiere, en la ambigüedad del término *sujeto*. En su acepción corriente, el término sujeto significa, en efecto: 1) una subjetividad libre, un centro de iniciativas, consciente y responsable de sus actos; 2) un ser sometido, sujeto a una autoridad superior y, por tanto, privado de toda libertad, salvo de la de aceptar libremente su sumisión. Esta última observación nos da el sentido de esta ambigüedad que refleja el efecto que la produce: el individuo *es interpelado en tanto que sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, para que acepte (libremente) por tanto, su sujeción; por tanto para que "cumpla por sí mismo" los actos y los gestos de su sujeción. Sólo hay sujetos para y por su sujeción. Por esto "caminan por sí mismos"*.

"*Así sea*"... Estas palabras, que registran el efecto que se quiere obtener, demuestran que esto no es "naturalmente" así (naturalmente: fuera de esta oración; es decir, fuera de la intervención ideológica). Estas palabras prueban que *hace falta* que esto sea así para que las cosas sean como deben ser. Digámoslo directamente: prueban que hace falta que esto sea así para que la reproducción de las relaciones de producción esté, hasta en los procesos de producción y de circulación, asegurada cada día en "la conciencia"; es decir, en el comportamiento de los individuos-sujetos que ocupan los puestos que la división técnico-social del trabajo les asigna en la producción, explotación, represión, ideologización, práctica científica, etc. ¿De qué se trata, realmente, en este mecanismo del reconocimiento especular del Sujeto y de los individuos interpelados en cuanto sujetos, y de la garantía que el Sujeto da a los sujetos si éstos aceptan "libremente" someterse a las "órdenes" del Sujeto? La realidad en cuestión en este mecanismo, la que necesariamente *se desconoce* en las formas mismas del reconocimiento (ideología = *reconocimiento/desconocimiento*) es, en efecto y en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción y de las relaciones que de estas relaciones se derivan.

.....
Enero-Abril 1969

P. S. Si bien estas tesis, breves y esquemáticas, permiten aclarar ciertos aspectos del funcionamiento de la superestructura y de su modo de intervención en la infraestructura, son, sin embargo, evidentemente *abstractas* y dejan necesariamente en suspenso problemas importantes de los cuales hace falta decir algunas palabras:

1) El problema del *proceso conjunto* de la realización de la reproducción de las relaciones de producción.

Los AIE *contribuyen*, como elementos de este proceso, a esta reproducción. Pero el punto de vista de su mera contribución es abstracto.

Esta reproducción *se realiza* únicamente en el seno mismo de los procesos de producción y de circulación. Se realiza por el mecanismo de este proceso, donde se "termina y cumple" la formación de los trabajadores, donde se les asignan los puestos, etc. En el mecanismo interno de este proceso se ejerce el efecto de las distintas ideologías (sobre todo de la ideología jurídico-moral).

Pero este punto de vista sigue siendo abstracto. Ya que, en una sociedad de clases, las relaciones de producción son relaciones de explotación de clases antagónicas. La reproducción de las relaciones de producción, objetivo último de la clase dominante, no puede ser, entonces, una simple operación técnica que forme y distribuya a los individuos en los distintos puestos de la "división técnica" del trabajo. En realidad no hay, salvo en la ideología de la clase dominante, "división técnica" del trabajo: toda división "técnica", toda organización "técnica" del trabajo es la forma y la máscara de una división y de una organización *social* (= de clase) del trabajo. La reproducción de las relaciones de producción sólo puede ser, entonces, una empresa de clase. Se realiza a través de una lucha de clases que opone la clase dominante a la clase explotada.

El *proceso conjunto* de la realización de la reproducción de las relaciones de producción es abstracto, entonces, en tanto no se sitúe en la perspectiva de la lucha de clases. Situarse en la perspectiva de la reproducción es, por tanto, en último término, situarse en la perspectiva de la lucha de clases.

2) El problema de la naturaleza de clase *de las* ideologías que existen en una formación social.

Una cosa es el "mecanismo" de la ideología *en general*. Ya vimos que se reduce a algunos principios que se sostienen en algunas palabras (tan "pobres" como las que definen, en Marx,

la producción *en general* o en Freud el inconsciente *en general*). Si bien posee cierta verdad, este mecanismo es *abstracto* respecto a toda formación ideológica real.

Adelantamos la idea que la ideología *se realiza* en instituciones, en sus rituales y prácticas, en los AIE. Vimos que en este sentido concurren a esa forma de lucha de clases, vital para la dominante, que es la reproducción de las relaciones de producción. Pero este mismo punto de vista, por más real que sea, continúa siendo abstracto.

En efecto, el estado y sus aparatos sólo tienen sentido en la perspectiva de la lucha de clases, como aparato de la clase que asegura la opresión de clase y garantiza las condiciones de la explotación y de su reproducción. Pero no hay lucha de clases sin clases antagónicas. Quien dice lucha de clase de la clase dominante, dice también resistencia, rebelión y lucha de clase de la clase dominada.

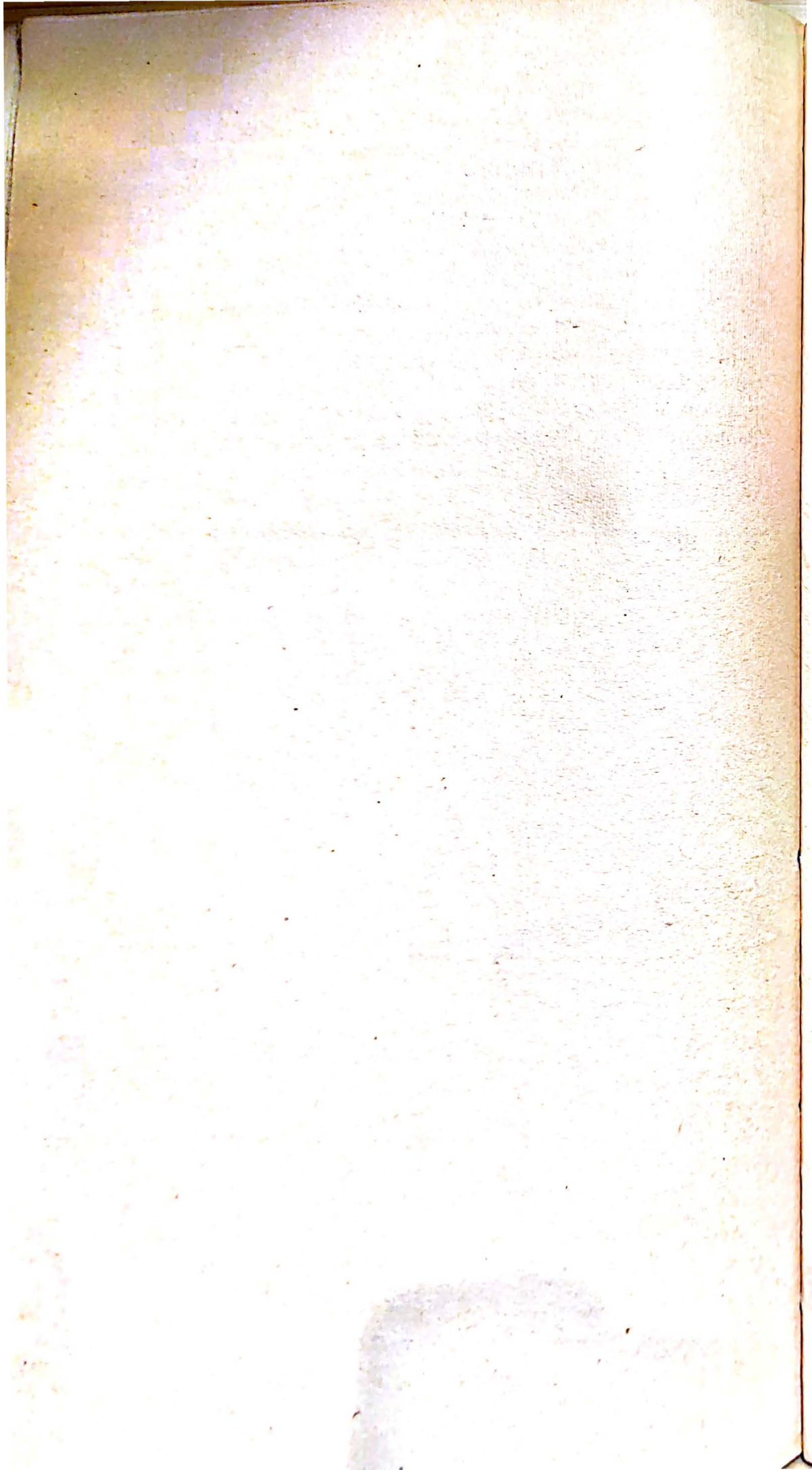
Por esto los AIE no son la realización de la ideología *en general*, y ni siquiera la realización sin conflictos de la ideología de la clase dominante. La ideología de la clase dominante no se convierte en dominante por gracia del cielo, ni siquiera por la simple virtud de la toma del poder del estado. Se convierte en dominante por la puesta en operaciones de los AIE, en que ella *se realiza* y es realizada. Ahora bien, esta puesta en operaciones no se efectúa sola; por el contrario, es el campo de batalla de una muy dura e ininterrumpida lucha de clase: en primer lugar contra las antiguas clases dominantes y contra sus posiciones en los antiguos y recientes AIE, y en seguida contra la clase explotada.

Pero este punto de vista sobre la lucha de clases en los AIE es aún abstracto. En efecto, la lucha de clases en los AIE es ciertamente un aspecto de la lucha de clases, a veces importante y sintomático: por ejemplo la lucha antirreligiosa del siglo XVIII, por ejemplo la "crisis" de AIE escolares en todos los países capitalistas actuales. Pero la lucha de clases en los AIE no es más que un aspecto de una lucha de clases que sobrepasa los AIE. La ideología que una clase que controla el poder hace dominante en sus AIE "se realiza" por cierto en esos AIE, pero los desborda: viene de otra parte. Asimismo, la ideología que una clase dominante consigue defender en y contra los AIE, los desborda: viene de otra parte.

Solamente desde la perspectiva de las clases; es decir, de la

lucha de clases, se puede dar cuenta *de las* ideologías que existen en una formación social. Pero no sólo se puede dar cuenta, a partir de allí, de la realización de la ideología dominante en los AIE y de las formas de lucha de clase cuyo sitio y campo de batalla son los AIE: también y sobre todo a partir de allí se puede comprender de dónde provienen las ideologías que se realizan en los AIE y allí se enfrentan. Ya que, si bien los AIE representan la *forma* en que la ideología de la clase dominante debe *necesariamente* realizarse, y la *forma* en que la ideología de la clase dominada debe necesariamente medir y afrontar, las ideologías no “nacen” en los AIE, sino de las clases sociales entregadas a la lucha de clases: de sus condiciones de existencia, de sus prácticas, de sus experiencias de lucha, etcétera.

Abril, 1970.



PRÁCTICA TEÓRICA Y LUCHA IDEOLÓGICA

1. V. I. Lenin, *Obras completas*, Edit. Cartago, Buenos Aires, 1958, IV, pp. 208-209.
2. Carta de Marx a Lachatre del 18 de marzo de 1872.
3. K. Marx, *Salario, precio y ganancia*, en *Obras escogidas*, Edic. Lenguas Extranjeras, Moscú, s/f., I, p. 439.
4. F. Engels, Complemento al prólogo del Libro III de *El capital*. Cf. *El capital*, F. C. E., México, 1959, III, p. 32.
5. F. Engels, *Anti-Dühring*, Edit. Grijalbo, México, 1964, pp. 13 y 183.

ACERCA DEL TRABAJO TEÓRICO

1. Utilizamos provisoriamente la expresión *concepto empírico*. Posteriormente nos veremos obligados a reemplazarlo por otra expresión más adecuada.
2. La historia concreta o empírica, la sociología empírica, los "análisis concretos de las situaciones concretas" efectuados por los partidos comunistas, nos brindan un ejemplo de este trabajo de elaboración.
3. E. Balibar: "Sur les concepts fondamentaux du materialisme historique", en *Lire Le Capital*, II.
4. *La revolución teórica de Marx y Para leer El capital*, donde se han retomado y desarrollado distinciones transmitidas por la tradición marxista.
5. Cf. obras citadas nota 4.
6. Por ejemplo, la práctica política de los partidos de la II Internacional al comienzo del siglo xx: su relación, mecanicista, economista y evolucionista, con la teoría marxista está en lo esencial *falseada*. No se encontrará entonces "en estado práctico" efectos positivos sino efectos negativos, regresivos, cuyo examen teórico puede ser fecundo sólo a condición de concebirlo como el examen de una forma de *patología* histórica.
7. Es cierto que, para tomar otro ejemplo, la teoría marxista todavía no extrajo todo lo que debiera de la dialéctica teoría-práctica y dirección-masa contenida en la decisión de Lenin de retomar la consigna de los "Soviets" o de sus análisis de las fases de transición del período revolucionario.

¹ Carta de Marx a Kügelmann del 11 de julio de 1868. ["Las chácharas sobre la necesidad de probar el concepto del valor sólo se basan en la más completa ignorancia tanto del asunto de que se trata como del método de la ciencia en general. Hasta un niño sabe que una nación que dejase de trabajar, no digo durante un año, sino durante unas cuantas semanas estiraría la pata." — *N. del E.*]

² Marx ha dado el concepto científico al respecto: *capital variable*.

³ En *lire Le capital*, [Hay edic. en esp.: *Para leer El capital*, Siglo XXI Editores, México, 1969.]

⁴ *Tópico*, del griego *topos*: lugar. Un tópico representa, en un espacio definido, los *lugares* respectivos ocupados por tal o cual realidad. Así, lo económico queda *abajo* (la base) y la superestructura *encima*.

⁵ Véase *infra* el apartado: *A propósito de la ideología*.

⁶ Gramsci es, en nuestra opinión, el único que ha transitado por la vía que proponemos. Tuvo la idea "singular" de que el estado no se reducía al aparato (represivo) del estado, sino que comprendía cierto número de instituciones de la "sociedad civil": iglesia, escuelas, sindicatos, etc. Gramsci, desgraciadamente, no sistematizó sus intuiciones y éstas quedaron en el estado de agudas acotaciones parciales (cfr. Gramsci, *Oeuvres Choiesies*, Ed. Sociales, pp. 290, 291 n. 3, 293, 295, 436). [En esp. estas referencias corresponden al subtítulo "El estado", pp. 155-158 de *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el estado moderno*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1972. — *N. del E.*] Cfr. también, Gramsci, *Lettres en prison*, París, Ed. Sociales, p. 313.

⁷ La familia cumple, evidentemente, otras "funciones" y no sólo es AIE. Interviene en la reproducción de la fuerza de trabajo. Es, según los modos de producción, unidad de producción y/o unidad de consumo.

⁸ El "derecho" pertenece al mismo tiempo al aparato (represivo) del estado y al sistema de AIE.

⁹ En un texto patético, fechado en 1927, la Krupskaja narra los desesperados esfuerzos de Lenin y de lo que consideraba su fracaso (*El camino recorrido*).

¹⁰ Lo que decimos aquí sucintamente sobre la lucha de clases en los AIE, está lejos, evidentemente, de agotar la cuestión de la lucha de clases. Para abordar esta cuestión, se debe tener presentes dos principios.

El *primer principio* fue formulado por Marx en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*: "Cuando se estudian esos trastocamientos [una revolución social], hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo..." La lucha de clases se expresa y se ejerce, entonces, en formas ideológicas y también, por tanto, en las formas ideológicas de los AIE. Pero la lucha de clases *sobrepasa* ampliamente estas formas; y porque las sobrepasa, la lucha de las clases explotadas puede también

ejercerse en las formas de los AIE y así volver el arma de la ideología en contra de las clases dominantes.

Y esto es así en virtud del *segundo principio*: la lucha de clases sobrepasa los AIE porque está enraizada, además de en la ideología, en la infraestructura, en las relaciones de producción, que son relaciones de explotación y que constituyen la base de las relaciones de clase.

¹¹ En gran parte, puesto que las relaciones de producción se reproducen, en primer lugar, por la materialidad del proceso de producción y del proceso de circulación. Pero no debe olvidarse que las relaciones ideológicas están inmediatamente presentes en estos mismos procesos.

¹² *Para la parte* de la reproducción a la que *contribuyen* el aparato repressivo del estado y los aparatos ideológicos del estado.

¹³ Empleo voluntariamente el término, ya que incluso en medios comunistas "la explicación" de tal o cual desviación política (oportunismo de derecha o de izquierda) por la acción de un "grupúsculo", es moneda corriente.

¹⁴ Que toma la categoría jurídica de "sujeto de derecho" para convertirla en una noción ideológica: el hombre es por naturaleza sujeto.

¹⁵ Los lingüistas y los que recurren a la lingüística con otros fines tropiezan a menudo con las dificultades que tienen al no reconocer el juego de efectos ideológicos en los discursos incluso en los mismos discursos científicos.

¹⁶ Adviértase: esta doble *actualidad* es una nueva prueba de la eternidad de la ideología, porque estas dos "actualidades" están separadas por cualquier lapso. Escribo estas líneas el 6 de abril de 1969 y el lector las leerá quizás cuando...

¹⁷ La interpelación práctica cotidiana, sometida a un ritual preciso, adopta una forma completamente "especial" en la práctica policial de "interpelación". En este caso se trata de interpelar a "sospechosos".

¹⁸ Por más que sepamos que el individuo es siempre sujeto, continuamos empleando este término que resulta cómodo por el efecto de contraste que produce.

¹⁹ Cito de modo combinado, pero "en espíritu y en verdad".

²⁰ El dogma de la Trinidad es la teoría misma del desdoblamiento del Sujeto (el Padre) en sujeto (el Hijo) y de su relación especular (el Espíritu Santo).

²¹ Hegel es un admirable "teórico" de la ideología, en cuanto "teórico" del Reconocimiento Universal, que termina, desgraciadamente, en la ideología del Saber Absoluto. Feuerbach es un asombroso teórico de la relación especular, que termina, desgraciadamente, en la ideología de la Esencia Humana. Para hallar un punto a partir del cual desarrollar una teoría de la garantía hace falta remontarse a Spinoza.

NOTA DEL EDITOR

Los trabajos incorporados en el presente volumen fueron tomados de las siguientes publicaciones:

1. La philosophie comme arme della rivoluzione. Entrevista concedida por Althusser a la corresponsal de L'Unità en Francia: M. A. Macciocchi. Se publicó en el número correspondiente al 1º de febrero de 1968 y fue traducida al español por Oscar Del Barco.

2. "Práctica teórica y lucha ideológica". Publicado en la revista Casa de las Américas, nº 34, febrero de 1966, pp. 5-18, con el título más amplio de "teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica". Traducido del francés por Enrique Román.

3. "Sur le travail théorique". Publicado en La Pensée, nº 132, abril de 1967. Traducido del francés por Oscar Del Barco.

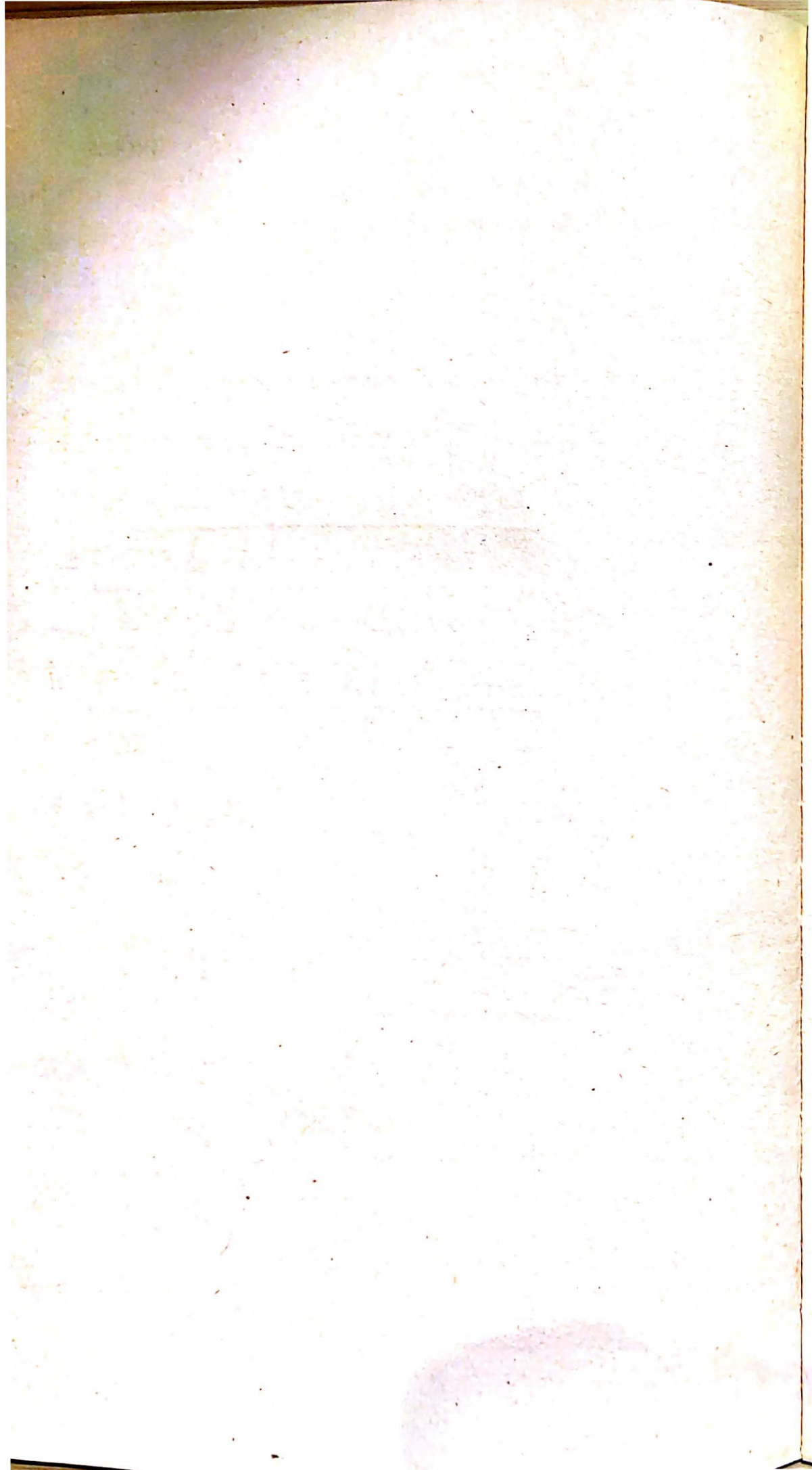
4. "Idéologie et appareils idéologiques d'État", en La Pensée, nº 151, junio de 1970. Traducido del francés por Oscar L. Molina.

INDICE

	<u>Advertencia a la primera edición</u>	7
	<u>Advertencia a la sexta edición</u>	9
(1968)	<u>La filosofía como arma de la revolución</u>	11
(1966)	<u>Práctica teórica y lucha ideológica</u>	23
(1967)	<u>Acerca del trabajo teórico</u>	71
(1970)	<u>Ideología y aparatos ideológicos del estado</u>	97
	Notas	143
	Nota del editor	146

en laia (Puntos)

en Anaya



Se terminó de imprimir en
Impresiones Schmidel, Cosquín 1172, Bs. As.,
en setiembre de 1974, en una
tirada de 6.000 ejemplares.