

## SOBRE LA DIALÉCTICA MATERIALISTA (DE LA DESIGUALDAD DE LOS ORÍGENES)

... Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach*.

### ADVERTENCIA DEL AUTOR:

Este artículo propone el término de Teoría (con mayúscula) para designar la "filosofía" marxista (el materialismo dialéctico), y reserva el término de "filosofía" a las filosofías ideológicas. En este mismo sentido de formación ideológica empleamos el término filosofía en el artículo "Contradicción y sobredeterminación".

Esta terminología que distingue la filosofía (ideológica) de la Teoría (o filosofía marxista constituida en ruptura con la ideología filosófica) puede autorizarse en muchos pasajes de Marx y Engels. En La ideología alemana Marx habla siempre de filosofía considerándola como una pura y simple ideología. En su primer prefacio al Anti-Dühring (éd. Sociales, p. 445), Engels escribe:

Si los teóricos son sabios-a-medias en el dominio de las ciencias de la naturaleza, los especialistas actuales de estas ciencias lo son realmente de la misma manera en el terreno de la teoría, terreno que hasta aquí se ha llamado filosofía.

Esta nota prueba que Engels sintió la necesidad de inscribir en una terminología distinta la diferencia que separa las filosofías ideológicas del proyecto filosófico absolutamente nuevo de Marx y proponía registrar esta diferencia designando la filosofía marxista con el término de teoría.

Sin embargo, una cosa es una terminología nueva bien fundada y otra su manipulación y difusión reales. Parece difícil imponer, contra un largo uso, el término Teoría para designar la filosofía

científica fundada por Marx. A ello se agrega el que la mayúscula, que la distingue de los otros usos de la palabra teoría, no es perceptible evidentemente en el lenguaje hablado... A ello se debe que después del texto "Sobre la dialéctica marxista", me pareció necesario volver a emplear la terminología corriente y hablar de filosofía marxista cuando nos referimos a la filosofía de Marx.

Si fuera necesario caracterizar en una frase las críticas que se me han dirigido, diría que, a pesar de reconocer el interés de mis trabajos, los señalan como teórica y políticamente peligrosos.

Estas críticas, con pequeñas diferencias, formulan dos reproches esenciales:

1) Haber puesto el acento en la discontinuidad que separa a Marx de Hegel. Resultado: ¿a qué queda reducido entonces el "núcleo racional" de la dialéctica hegeliana, la dialéctica misma y, en consecuencia, *El capital* y la ley fundamental de nuestro tiempo? <sup>1</sup>

2) Haber sustituido la concepción monista de la historia por una concepción "pluralista", al proponer el concepto de contradicción sobredeterminada. Resultado: ¿a qué queda reducida, entonces, la necesidad histórica, su unidad, el papel determinante de la economía y, en consecuencia, la ley fundamental de nuestro tiempo? <sup>2</sup>

En estos reproches, como en mis ensayos, se plantean dos problemas. El primero se refiere a la dialéctica hegeliana: ¿en qué consiste la "racionalidad" que Marx le reconocía? El segundo concierne a la dialéctica marxista: ¿en qué consiste la especificidad que la dis-

<sup>1</sup> R. Garaudy: "... medir lo que se arriesga tirar por la borda, al subestimar la herencia hegeliana en Marx: no solamente, las obras de juventud, Engels y Lenin, sino *El capital* mismo." A propósito de los Manuscritos del 44, *Cahiers du communisme*, p. 11 (marzo de 1963).

<sup>2</sup> G. Mury: "... no me parece razonable admitir que él [L. A.] haya introducido, no sin estruendo, un concepto nuevo para enunciar una verdad conocida desde Marx y Engels. Es más verosímil que le haya parecido urgente insistir sobre la existencia de un abismo infranqueable entre las determinaciones que vienen de la infraestructura y las determinaciones que vienen de la superestructura. A ello se debe, sin duda, su negativa a invertir los polos de la contradicción entre la sociedad civil y el Estado afirmada por Hegel, haciendo de la sociedad civil, con Marx, el polo dominante, y del Estado el fenómeno de esta esencia. Ahora bien, esta solución de continuidad introducida artificialmente en la dialéctica de la historia le impide discernir cómo el principio interno del capitalismo mismo, en su contradicción específica, engendra por su propio desarrollo el estado supremo del Imperialismo, la desigualdad del progreso, y la necesidad del eslabón más débil..." (La Pensée, abril de 1963, "Materialisme et hyperempirisme", p. 49.) R. Garaudy: "Sea cual fuere la complejidad de las mediaciones, la práctica humana es una, y es su dialéctica la que constituye el motor de la historia. Difuminarla bajo la multiplicidad (real) de 'sobredeterminaciones', es oscurecer lo que es esencial a *El capital* de Marx, que es ante todo el estudio de esa contradicción mayor, de esa ley fundamental del desarrollo de la sociedad burguesa. ¿Cómo es posible, entonces, concebir la existencia objetiva de una ley fundamental del desarrollo de nuestra época que es la del paso al socialismo?" (p. 119).

tingue rigurosamente de la dialéctica hegeliana? Dos problemas que se reducen a uno, ya que bajo sus dos aspectos no se trata sino de una comprensión más rigurosa y más clara del pensamiento de Marx.

Me referiré después a la "racionalidad" y a la dialéctica hegeliana. Ahora quisiera examinar más de cerca el segundo aspecto del problema (que domina al primero): la especificidad de la dialéctica marxista.

Espero que el lector comprenda que me esfuerzo, en la medida de mis posibilidades, en dar a los conceptos que empleo un sentido riguroso: que, para entender estos conceptos, es necesario tener en cuenta este rigor, y en la medida en que no es imaginario, hacerlo propio. No es necesario recordar aquí que sin el rigor que requiere su objeto no puede haber teoría, es decir práctica teórica en el sentido riguroso del término.

#### I. SOLUCIÓN PRÁCTICA Y PROBLEMA TEÓRICO. ¿POR QUÉ LA TEORÍA?

El problema que planteaba mi último trabajo —¿en qué consiste la "inversión" hecha por Marx de la dialéctica hegeliana?, ¿cuál es la diferencia específica que distingue la dialéctica marxista de la dialéctica hegeliana?— es un problema teórico.

Decir que es un problema teórico implica que su solución teórica debe dar un conocimiento nuevo, ligado orgánicamente a los otros conocimientos de la teoría marxista. Decir que es un problema teórico implica que no se trata de una simple dificultad imaginaria, sino de una dificultad que existe realmente planteada bajo la forma de problema, es decir, bajo una forma sometida a condiciones *sine qua non*: definición del campo de conocimientos (teóricos) en el cual se plantea (sitúa) el problema; del lugar exacto de su posición; de los conceptos requeridos para plantearlo.

La posición, el examen y la resolución del problema, es decir, la práctica teórica en la que vamos a comprometernos, son los únicos en poder suministrar la prueba de que estas condiciones son respetadas.

Ahora bien, en este caso concreto, lo que se trata de enunciar bajo la forma de problema y de solución teórica *existe ya en la práctica del marxismo*. No solamente la práctica marxista ha encontrado esa "dificultad" y ha comprobado que es real y no imaginaria, sino, más aún, dentro de sus propios límites la ha "liquidado" y vencido. La solución de nuestro problema teórico existe ya, desde hace mucho tiempo, en estado práctico, en la práctica marxista. Plantear y resolver nuestro problema teórico consiste, por lo tanto, finalmente, en enunciar teóricamente la "solución" que existe en estado práctico,

aquella que la práctica marxista ha dado a una dificultad real encontrada en su desarrollo, cuya existencia ha señalado y con la cual, según confesión propia, ha arreglado ya sus cuentas.<sup>3</sup>

En consecuencia, no se trata sino de acortar una distancia entre la teoría y la práctica. No se trata, de ninguna manera, de plantear al marxismo un problema imaginario o subjetivo, de pedirle que "resuelva" los "problemas" del "hiperempirismo", ni tampoco lo que Marx llama las dificultades que un filósofo experimenta en sus relaciones *personales* con un concepto. No. El problema planteado *existe* (ha existido) bajo la forma de una dificultad señalada por la práctica marxista. Su solución existe en la práctica marxista. No se trata sino de enunciarla teóricamente. Este simple *enunciado* teórico de una solución existente en estado práctico no se produce por sí solo: exige un trabajo teórico real que, no sólo elabora el *concepto* específico o *conocimiento* de esa solución práctica, sino que, además, destruye realmente, a través de una crítica radical (llegando hasta su raíz teórica), las confusiones, ilusiones o aproximaciones ideológicas que puedan existir. Este simple "enunciado" teórico implica, por lo tanto, al mismo tiempo, la producción de un conocimiento y la crítica de una ilusión.

Y si se pregunta: ¿por qué tantos esfuerzos en anunciar una "verdad" conocida desde hace tanto tiempo?,<sup>4</sup> responderemos usando el término en su sentido riguroso: la existencia de esta verdad ha sido *señalada, reconocida* desde hace mucho tiempo, pero no ha sido *conocida*. Ya que el *reconocimiento* (práctico) de una existencia no puede pasar por su *conocimiento* (es decir, por su teoría), salvo dentro de los límites de un pensamiento confuso. Y si se pregunta entonces, ¿de qué nos sirve plantear este problema *en la teoría*, puesto que su solución existe desde hace tiempo en estado práctico? ¿Por qué dar a esta solución práctica un enunciado teórico del cual la práctica ha podido prescindir hasta ahora? y, ¿qué podemos ganar que no poseamos ya en esta investigación especulativa?

<sup>3</sup> Liquidado es el término mismo del prefacio de la *Contribución* (1858) cuando, volviendo atrás y recordando su encuentro con Engels en Bruselas en la primavera de 1845 y la redacción de *La ideología alemana*, Marx habla de *ajustar cuentas* (*Abrechnung*) con "nuestra filosofía anterior". Las palabras fiales a la segunda edición alemana del primer tomo de *El capital* registran abiertamente este ajuste de cuentas que implica, como toda buena contabilidad, un reconocimiento de deuda: el reconocimiento del "lado racional" de la dialéctica hegeliana.

<sup>4</sup> Por supuesto, este problema no se plantea aquí por la primera vez. Actualmente, es objeto de trabajos importantes de investigadores marxistas en la U.R.S.S. y, según mis informaciones, en Rumanía, Hungría, Alemania Democrática y en Italia, donde ha inspirado estudios históricos y teóricos de gran interés científico (Della Volpe, Rossi, Colletti, Merker, etc...).

<sup>5</sup> G. Mury declara en forma muy justa: "No parece razonable admitir que él [L. A.]

A estas preguntas podemos responder con una frase, aquella de Lenin: "Sin teoría no hay práctica revolucionaria", generalizándola: la teoría es esencial a la práctica, tanto a aquella de la cual es la teoría como a las que pueda ayudar a nacer, o a crecer. Pero la evidencia de esta frase no puede sernos suficiente, necesitamos garantizar su validez, por lo tanto, planteemos la pregunta: ¿qué entender por una teoría, esencial a la práctica?

Sobre este tema no desarrollaré sino aquello que es indispensable para nuestra investigación. Propongo retener las definiciones siguientes a título de aproximaciones previas.

Por *práctica* en general entenderemos todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de "producción") determinados. En toda práctica así concebida el momento (o el elemento) determinante del proceso no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el momento mismo del trabajo de transformación, que pone en acción, dentro de una estructura específica, hombres, medios y un método técnico de utilización de los medios. Esta definición general de la práctica encierra en sí la posibilidad de la particularidad: existen prácticas diferentes, realmente distintas aunque pertenecientes orgánicamente a una misma totalidad compleja. La "práctica social", la unidad compleja de las prácticas que existen en una sociedad determinada, contiene en sí un número elevado de prácticas distintas. Esta unidad compleja de la "práctica social" está estructurada, veremos de qué manera, de tal modo que la práctica determinante en último término es la práctica de transformación de la naturaleza (materia prima) dada en productos útiles a través de la actividad de los hombres existentes, que trabajan empleando medios de producción determinados, metódicamente ajustados, en el cuadro de relaciones de producción determinadas. La práctica social encierra, además de la producción, otros niveles esenciales: la práctica política que en los partidos marxistas ya no es considerada como espontánea, sino que es organizada sobre la base de la teoría científica del materialismo histórico, y que transforma su materia prima, las relaciones sociales, en un producto determinado (nuevas relaciones sociales); la práctica ideológica (la ideología ya sea religiosa, política, moral, jurídica o artística, transforma también su objeto: la "conciencia" de los hombres), y, por último, la práctica teórica. No siempre se toma en serio la existencia de la ideología como práctica: este reconocimiento previo es, sin embar-

haya introducido ... un concepto nuevo para enunciar una verdad conocida desde Marx y Engels..." (loc. cit.).

go, la condición indispensable a toda teoría de la ideología. Se toma más rara vez en serio la existencia de una práctica teórica: esta condición previa es, sin embargo, indispensable para comprender lo que representa para el marxismo la teoría misma y su relación con la "práctica social".

Veamos una segunda definición. En relación con lo dicho anteriormente, entenderemos por teoría una *forma específica de la práctica*, perteneciente también a la unidad compleja de la "práctica social" de una sociedad humana determinada. La práctica teórica cae bajo la definición general de la práctica. Trabaja sobre una materia (representaciones, conceptos, hechos) que le es proporcionada por otras prácticas, ya sea "empíricas", "técnicas" o "ideológicas".\* En su forma más general la práctica teórica no comprende sólo la práctica teórica científica, sino también la práctica teórica precientífica, es decir, "ideológica" (las formas de "conocimiento" que constituyen la prehistoria de una ciencia y sus "filosofías"). La práctica teórica de una ciencia se distingue siempre claramente de la práctica teórica ideológica de su prehistoria; esta distinción toma la forma de una discontinuidad "cualitativa" teórica e histórica, que podemos denominar, con el término de "ruptura epistemológica" introducido por Bachelard. No podemos referirnos aquí a la dialéctica puesta en práctica durante la producción de esta ruptura, es decir, al trabajo de transformación teórico, específico, que la instaure en cada caso, que funda una ciencia desprendiéndola de la ideología de su pasado y revelando ese pasado como ideológico. Para limitarnos al punto esencial que interesa a nuestro análisis, nos situaremos más allá de la ruptura, en el interior de la ciencia constituida, y nos pondremos de acuerdo en las siguientes denominaciones: llamaremos *teoría* toda práctica teórica de carácter científico. Llamaremos "teoría" (entre comillas) al sistema teórico determinado de una ciencia real (sus conceptos fundamentales, en su unidad más o menos contradictoria, en un momento dado), por ejemplo: la teoría de la atracción universal, la mecánica ondulatoria, etc... o también la teoría del materialismo histórico. Toda ciencia determinada piensa\*\* en su teoría, unidad compleja de sus conceptos (unidad por lo demás siempre más o menos problemática), los resultados, que han llegado a ser las condiciones y los medios, de su propia práctica teórica. Llamaremos Teoría (mayúscula) a la teoría general, es decir a la Teoría de la práctica en general, elaborada a partir de la Teoría de las prác-

\* Sobre este punto ver las precisiones que agrega Althusser en la p. 142 [T].

\*\* En francés: "toute science réfléchit..." Para L. A. esto quiere decir que en su teoría toda ciencia reúne (= reflète), pero de una manera "reflexiva" (réfléchit), es decir, pensada, o al menos, sistemática, el conjunto de conceptos. [T.]

ticas teóricas existentes (de las ciencias), que transforman en "conocimientos" (verdades científicas), el producto ideológico de las prácticas "empíricas" (actividad concreta de los hombres) existentes. Esta Teoría es la dialéctica materialista que es la misma cosa que el materialismo dialéctico. Estas definiciones son necesarias para poder dar una respuesta fundada teóricamente a la pregunta: ¿de qué nos sirve enunciar teóricamente una solución que ya existe en estado práctico?

Cuando Lenin dice "sin teoría no hay práctica revolucionaria", habla de una "teoría", la de la ciencia marxista del desarrollo de las formaciones sociales (materialismo histórico). Esta frase se encuentra en *¿Qué hacer?*, donde Lenin examina las medidas de organización y los objetivos de la social-democracia rusa en 1902. En ese momento lucha contra una política oportunista que sigue la "espontaneidad" de las masas y quiere transformarla en una práctica revolucionaria fundada en la "teoría", es decir, la ciencia (marxista) del desarrollo de la formación social considerada (la sociedad rusa de ese tiempo). Pero, al enunciar esta tesis, Lenin va más allá de lo que dice: al recordar a la práctica política marxista la necesidad de la "teoría" que le sirve de base, enuncia de hecho una tesis que interesa a la Teoría, es decir, la Teoría de la práctica en general: la dialéctica materialista.

En este doble sentido, la teoría interesa a la práctica. La "teoría" interesa a su propia práctica directamente. Pero también, en la medida en que es pensado y enunciado, el problema de la *relación* de una teoría con su práctica, interesa a la Teoría general misma (la dialéctica) ya que en ella se expresa teóricamente la esencia de la práctica teórica en general y, a través de ella, la esencia de la práctica en general y, a través de ella, la esencia de las transformaciones, de la "evolución" de las cosas en general.

Si volvemos a nuestro problema: el enunciado teórico de una solución práctica, nos daremos cuenta que éste concierne a la Teoría, es decir, a la dialéctica. El enunciado teórico exacto de la dialéctica interesa, en primer lugar, a las prácticas mismas donde la dialéctica marxista está en acción: ya que estas prácticas ("teoría" y política marxistas) tienen necesidad, en su desarrollo, del concepto de su práctica (de la dialéctica), para no encontrarse desarmadas frente a las formas cualitativamente nuevas de este desarrollo (situaciones nuevas, nuevos "problemas"), o para evitar las caídas o recaídas posibles en las diferentes formas del oportunismo, teórico y práctico. Estas "sorpresas" y estas desviaciones, imputables en último término a "errores ideológicos", es decir, a una debilidad teórica, cuestan siempre caro, cuando no demasiado caro.

Pero la Teoría es esencial igualmente a la transformación de los campos donde no existe todavía verdaderamente una práctica teórica marxista. La cuestión, en la mayoría de estos campos, no ha sido "liquidada" tal como en *El capital*. La práctica teórica marxista de la *epistemología*, de la historia de las ciencias, de la historia de las ideologías, de la historia de la filosofía, de la historia del arte, debe todavía en gran parte constituirse. Ello no quiere decir que no existan marxistas que trabajen en estos campos, ni que no se haya adquirido una gran experiencia real, pero no tienen detrás el equivalente de *El capital* o de la práctica revolucionaria de los marxistas desde hace un siglo. Su práctica se sitúa, en gran parte, *delante de ellos*, está por elaborarse o aun por fundarse, es decir, por apoyarse en bases teóricas justas, a fin de que corresponda a un objeto real, y no a un objeto presunto o ideológico, y sea verdaderamente una práctica teórica y no una práctica técnica. Para lograr este fin necesitan la Teoría, es decir, la dialéctica materialista, como el único método capaz de anticipar su práctica teórica señalando sus condiciones formales. En este caso, utilizar la Teoría no se reduce a *aplicar* fórmulas (las del materialismo, las de la dialéctica) a un contenido preestablecido. Lenin mismo reprochaba a Engels y a Plejanov haber *aplicado* la dialéctica desde fuera a los "ejemplos" de las ciencias de la naturaleza.<sup>6</sup> La aplicación exterior de un concepto no es jamás el equivalente de una *práctica teórica*. Esta aplicación no cambia en nada la verdad recibida del exterior, salvo su *nombre*, bautizo incapaz de producir la menor transformación real en las verdades que lo reciben. La aplicación de las "leyes" de la dialéctica a tal o cual resultado de la Física, por ejemplo, no es una práctica teórica, si esta aplicación no cambia en nada la estructura y el desarrollo de la *práctica* teórica en la Física: peor aún, puede convertirse en obstáculo ideológico.

Sin embargo, y esta tesis es fundamental al marxismo, no es suficiente rechazar el dogmatismo de la *aplicación* de las formas de la dialéctica y confiar en la *espontaneidad* de las prácticas teóricas existentes, ya que sabemos que no existe una práctica teórica *pura*, una

<sup>6</sup> Cf. Lenin: Cahiers, p. 220. "No se puede aplicar tal cual la lógica de Hegel ni considerarla como algo dado. Es necesario extraer los aspectos lógicos (gnoseológicos) después de haberlos desembarazado de la mística de las ideas: es aún un gran trabajo."

Lenin: "La justeza de este aspecto del contenido de la dialéctica [se trata de la 'identidad de los contrarios', L. A.] debe ser verificada por la historia de la ciencia. Generalmente no se presta demasiada atención a este aspecto de la dialéctica (Plejanov, por ejemplo): la identidad de los contrarios es considerada como una suma de ejemplos ('por ejemplo, el grano'; 'por ejemplo, el comunismo primitivo'). Es lo que hace también Engels. Pero lo hace 'con fines de divulgación'... y no como ley del conocimiento (ni como ley del mundo objetivo)." (Cursivas de Lenin.) Marx-Engels-Marxismo, passage, "En torno a la cuestión dialéctica", Ed. Progreso. Moscú, p. 339.

ciencia totalmente desnuda, que estaría preservada para siempre, en su historia como ciencia, de las amenazas y ataques del idealismo, es decir, de las ideologías que la rodean; sabemos que no existe ciencia "pura" más que a condición de purificarla sin descanso, ni ciencia libre dentro de la necesidad de su historia, más que a condición de liberarla sin descanso de la ideología que la ocupa, la acosa o la acecha. Esta purificación, esta liberación, no se adquieren sino al precio de una lucha incansante contra la ideología misma, es decir, contra el idealismo, lucha, cuyas razones y objetivos pueden ser aclarados y orientados por la Teoría (el materialismo dialéctico), como por ningún otro método en el mundo. ¿Qué decir entonces de la *espontaneidad* de esas disciplinas de vanguardia, triunfantes, consagradas a intereses pragmáticos precisos?; que no son rigurosamente ciencias, pero que pretenden serlo porque emplean métodos "científicos" (definidos, sin embargo, independientemente de la especificidad de su objeto presunto); que piensan poseer, como toda verdadera ciencia, un *objeto*, cuando sólo se refieren a una realidad dada que, por lo demás, se la disputan y arrebatan varias "ciencias" concurrentes: un cierto campo de fenómenos aún no constituido en hechos científicos y, por lo tanto, no unificado; disciplinas que, en la época actual, no pueden constituir verdaderas prácticas teóricas, debido a que no tienen, en la mayor parte de los casos, sino la unidad de las prácticas técnicas (ejemplos: la psicología, la sociología y la psicología misma en muchas de sus ramas).<sup>7</sup> La única Teoría capaz de suscitar,

<sup>7</sup> La práctica teórica produce conocimientos, que pueden figurar luego como medios al servicio de los objetivos de una práctica técnica. Toda práctica técnica se define por sus objetivos: tales efectos definidos que deben producirse en tal objeto, en tal situación. Los medios dependen de los objetivos. Toda práctica técnica utiliza, entre estos medios, conocimientos que intervienen como procedimientos: sea conocimientos pedidos prestados al exterior, a las ciencias existentes; sea "conocimientos" que la práctica técnica produce ella misma, para realizar su fin. En todos los casos la relación entre la técnica y el conocimiento es una relación exterior, no reflexiva, radicalmente diferente de la relación interior, reflexiva, existente entre la ciencia y sus conocimientos. Es esta exterioridad lo que funda la tesis de Lenin acerca de la necesidad de importar la teoría marxista en la práctica política espontánea de la clase obrera. Abandonada a sí misma, una práctica (técnica) espontánea produce solamente la "teoría" que necesita, como forma de producir el fin que se le ha asignado: esta "teoría" no es nunca más que la reflexión de este fin, no criticado, no conocido, sobre los medios de realización, es decir, un sub-producto del reflejo del fin de la práctica técnica sobre estos medios. Una "teoría" que no pone en cuestión el fin del cual es un sub-producto, permanece prisionera de este fin, y de sus "realidades" que lo han impuesto como fin. Así es en numerosas ramas de la psicología y de la economía, más aún de la Economía, de la Política, del Arte, etc... Este punto es capital si se quiere identificar el peligro ideológico más amenazador: la creación y el reinado de pretendidas teorías que no tienen nada que ver con la verdadera teoría, y que no son sino sub-productos de la actividad técnica. La creencia en la virtud teórica "espontánea" de la técnica se encuentra en el origen de esta ideología, que constituye la esencia del Pensamiento Tecnocrático.

de plantear, la cuestión previa de la validez de estas disciplinas, de criticar la ideología bajo todos sus disfraces, incluido el disfraz de las prácticas técnicas en las ciencias, es la Teoría de la práctica teórica (en su distinción de la práctica ideológica): la dialéctica materialista o el materialismo dialéctico, la concepción de la dialéctica materialista en su *especificidad*.

Ya que, sobre esto estamos todos de acuerdo, si se trata de defender una ciencia realmente existente contra la ideología que la cerca, de discernir lo que es verdaderamente ciencia de lo que es verdaderamente ideología, sin caer en el error de confundir, como se ve a veces, un elemento realmente científico con un elemento de la ideología, o como se ve con frecuencia, un elemento ideológico con un elemento científico...; si se trata también (lo que es políticamente muy importante) de criticar las pretensiones de las prácticas técnicas dominantes, y de fundar las verdaderas prácticas teóricas que son necesarias a nuestro tiempo, al socialismo y al comunismo; si se trata de esas tareas que requieren todas la intervención de la dialéctica marxista, no podemos evidentemente contentarnos con una formulación de la Teoría, es decir, de la dialéctica materialista, que tenga el inconveniente de ser inexacta, de estar muy lejos de ser exacta, como la teoría hegeliana de la dialéctica. Sé bien que aun así esta aproximación puede corresponder a un cierto grado de realidad y estar dotada, en este sentido, de un cierto significado *práctico*, sirviendo de señal o de indicación ("es lo que hace también Engels", dice Lenin. Pero lo hace "por motivos de divulgación", *Cahiers*, p. 279) no solamente en la pedagogía sino también en la lucha. Pero, para que una práctica pueda servirse de fórmulas aproximadas, es necesario que, al menos, esta práctica sea "verdadera", que pueda en ciertos casos prescindir del enunciado de la Teoría y pueda reconocerse globalmente en una teoría aproximativa. Pero, cuando una práctica *no existe* verdaderamente, cuando es necesario *constituirla*, la aproximación se transforma en obstáculo. Los investigadores marxistas que examinan aquellos campos de vanguardia como la teoría de las ideologías (derecho, moral, religión, arte, filosofía), la teoría de la historia de las ciencias y de su prehistoria ideológica, la epistemología (teoría de la práctica teórica de las matemáticas y otras ciencias de la naturaleza), etc...: estos terrenos de vanguardia arriesgados pero apasionantes; los que se plantean problemas difíciles en el campo mismo de la práctica teórica marxista (la de la historia), dejando de lado los otros "investigadores" revolucionarios que afrontan dificultades políticas bajo formas radicalmente nuevas (África, América Latina, transición hacia el comunismo, etc...); si todos estos investigadores sólo pudieran contar con una dialéctica materialista

que sólo fuera la dialéctica... hegeliana, aunque ésta fuera despojada del sistema ideológico de Hegel, aunque fuera declarada "invertida" (si esta inversión consiste en aplicar la dialéctica hegeliana a lo real en lugar de a la Idea), no irían sin duda muy lejos en su compañía. Todos tienen, en consecuencia, necesidad de la dialéctica materialista *en persona*, sea para afrontar lo nuevo en el campo de una práctica real, sea para fundar una práctica real.

## 2. UNA REVOLUCIÓN TEÓRICA EN ACCIÓN

Partiremos de las prácticas en las que podemos encontrar en acción la dialéctica marxista en persona: la práctica teórica (A) y la práctica política (B) marxistas.

### A. La práctica teórica marxista

Existe, por lo tanto, una práctica de la teoría. La teoría es una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y desemboca en un *producto* propio: un *conocimiento*. Considerado en sí mismo, todo trabajo teórico supone, en consecuencia, una materia dada, y "medios de producción" (los conceptos de la "teoría" y su modo de empleo: el método). La materia prima tratada por el trabajo teórico puede ser muy "ideológica", en el caso de una ciencia naciente; en el caso de una ciencia ya constituida y desarrollada, puede ser una materia ya elaborada teóricamente, conceptos científicos ya formados. Diremos, muy esquemáticamente, que los medios de trabajo teórico que constituyen su condición misma: la teoría y el método, representan el lado "activo" de la práctica teórica, el momento determinante del proceso. El conocimiento del proceso de esta práctica teórica, en su generalidad, es decir, como forma específica, como diferenciación real de la práctica, la que no es sino la forma específica del proceso de transformación general, de la "evolución de las cosas", constituye una primera elaboración teórica de la Teoría, es decir, de la dialéctica materialista.

Ahora bien, una práctica teórica real (que produce conocimientos) puede realizar muy bien su oficio de teoría sin sentir, necesariamente, la necesidad de hacer la teoría de su propia práctica, de su proceso. Este es el caso de la mayoría de las ciencias: tienen sin duda una "teoría" (un cuerpo de conceptos propio), pero ésta no constituye una Teoría de su práctica teórica. El tiempo de la Teoría de la práctica teórica, es decir, el momento en que una "teoría" experimente la necesidad de la Teoría de su propia práctica, el tiempo de la Teoría del método, en sentido general, surge siempre *a poste-*

*riori*, para ayudar a superar las dificultades prácticas o "teóricas", a resolver problemas insolubles debido al juego de la práctica inmersa en sus obras, por lo tanto, ciega teóricamente, o para hacer frente a una crisis aún más profunda. Pero la ciencia puede ejercer su oficio, es decir, producir conocimientos durante mucho tiempo sin experimentar la necesidad de hacer la Teoría de lo que hace, la teoría de su práctica, de su "método". Obsérvese a Marx. Escribió diez obras y ese monumento que es *El capital* sin haber escrito nunca una "Dialéctica". Pensó escribirla, pero no lo hizo. No tuvo nunca tiempo. Lo que quiere decir que no la necesitó, ya que la Teoría de su práctica teórica no era en ese momento *esencial* al desarrollo de su teoría, es decir, a la fecundidad de su propia práctica.

Sin embargo, esa "dialéctica" nos hubiera interesado mucho, ya que hubiera sido la Teoría de la práctica teórica de Marx, es decir, una forma determinada de la solución (existente en estado práctico) del problema que nos ocupa: ¿en qué consiste la especificidad de la *dialéctica* marxista? Esta solución práctica, esta *dialéctica*, existe en la práctica teórica de Marx donde se encuentra en acción. El método que Marx emplea en su práctica teórica, en su trabajo científico sobre lo "dado" que transforma en conocimiento, es justamente la *dialéctica marxista*; y es justamente esta *dialéctica* la que contiene en sí misma, en estado práctico, la solución al problema de la relación entre Marx y Hegel, la realidad de esa famosa "inversión", a través de la cual Marx nos señala, en las palabras finales a la segunda edición de *El capital* que ha ajustado sus cuentas con la dialéctica hegeliana. He aquí la razón que nos hace lamentar tanto la falta de esta "Dialéctica" que Marx no necesitó, de la cual nos privó, sabiendo, sin embargo, perfectamente, que la poseemos y en dónde podemos encontrarla: en las obras teóricas de Marx, en *El capital*, etc. . . : sí, allí la encontramos, en estado práctico, lo que ciertamente es fundamental, pero *no en estado teórico*.<sup>8</sup>

Engels y Lenin lo sabían.<sup>9</sup> Sabían que la dialéctica marxista existía en *El capital*, pero en estado práctico. Sabían también, por lo tanto, que Marx no nos había dejado una "dialéctica" en estado teórico. No confundían, no podían confundir, salvo en exposiciones extremadamente generales, o en situaciones de urgencia teórica históricamente definidas, la *indicación* a través de la cual Marx nos

<sup>8</sup> Sin considerar una excepción notable de la que se tratará luego.

<sup>9</sup> Cf. Lenin: "Marx no nos ha dejado una Lógica (con L mayúscula) pero nos ha dejado la lógica de *El capital*. Sería necesario sacar el mejor partido posible de ella. En *El capital*, Marx aplica la lógica a una sola ciencia, la dialéctica y la teoría del conocimiento del materialismo (no hay necesidad de utilizar tres palabras, es una sola y misma cosa), tomando todo lo que hay de valor en Hegel y desarrollándolo." *Cahiers*, p. 201.

señala que ha *ajustado sus cuentas* con Hegel, con el *conocimiento* de esa solución, es decir, con la teoría de esa solución. Las "indicaciones" de Marx sobre la "inversión" pueden, sin duda, servir de puntos de referencia para situarse y orientarse, en general, en el dominio de la ideología: representan, sin duda, la indicación, el reconocimiento práctico de la existencia de la solución, pero de ninguna manera su *conocimiento* riguroso. He aquí la razón por la cual las indicaciones de Marx deben y pueden *incitarnos* a la teoría: a enunciar lo más rigurosamente posible la solución práctica cuya existencia nos señalan.

### B. La práctica política marxista

Lo mismo ocurre con la práctica política marxista de la lucha de clases. En mi último trabajo tomé el ejemplo de la Revolución del 17, pero hubiera podido tomar cien casos como éste, diferentes o actuales. En este ejemplo, encontramos en práctica y puesta a prueba, lo que es lo mismo, la "dialéctica" que viene de Marx, y en ella esa "inversión" que la distingue de Hegel, pero, nuevamente, sólo en *estado práctico*. Esta dialéctica viene de Marx: ya que la práctica del partido bolchevique se funda en la dialéctica de *El capital*, en la "teoría" marxista. En la práctica de la lucha de clases durante la Revolución del 17, y en las reflexiones de Lenin, encontramos sin duda la dialéctica marxista en su especificidad, pero en estado práctico. Y aquí comprobamos, una vez más, que esta *práctica* política, que tiene su materia prima definida, sus instrumentos y su método, que como toda práctica, produce transformaciones (que no son *conocimientos*, sino una revolución en las *relaciones sociales*), puede existir y desarrollarse sin experimentar la necesidad de hacer la teoría de su propia práctica, la Teoría de su "método". Puede existir, subsistir y aun progresar sin ella; como lo hace toda otra práctica, hasta el momento en que su objeto (el mundo existente de la sociedad que ella transforma) le opone una resistencia suficiente como para obligarla a llenar ese hueco, a plantearse y pensar su propio método con el fin de producir las soluciones adecuadas, los *medios* para producirlas, y en particular para producir dentro de la "teoría" que es su fundamento (la teoría de la formación social existente) los *nuevos conocimientos* correspondientes al contenido del nuevo "estado" de su desarrollo. Ejemplo de estos "nuevos conocimientos": las llamadas aportaciones teóricas del "leninismo" para el período del imperialismo en su fase de guerras interimperialistas; o lo que se denominará más tarde con un nombre que todavía no existe: las aportaciones teóricas neces-

rias al período presente, donde, en el combate por la coexistencia pacífica, aparecen las primeras formas *revolucionarias* en ciertos países llamados "subdesarrollados", más allá de su lucha por la independencia nacional.

Después de lo dicho, uno podrá tal vez sorprenderse al leer que la práctica de la lucha de clases no ha sido pensada bajo la forma teórica del *método* o Teoría,<sup>10</sup> cuando poseemos sobre ella diez textos de Lenin aparentemente decisivos, dentro de los cuales el más célebre es *¿Qué hacer?* Pero este último texto, por ejemplo, si bien define los fundamentos teóricos e históricos de la práctica de los comunistas rusos, y desemboca en un programa de acción, no constituye, sin embargo, una reflexión sobre la práctica política como tal. No constituye, ya que no es su propósito, la teoría de su propio método en el sentido general de Teoría. No es, por lo tanto, un texto sobre la dialéctica, aunque la dialéctica marxista se encuentre allí en práctica.

Para comprender bien este punto, volvamos al ejemplo de los textos de Lenin sobre la Revolución del 17, que cité o de los cuales di referencias precisas.<sup>11</sup> Es necesario precisar el *status* de estos textos. No son textos de un historiador sino de un dirigente político, que roba unas horas a la lucha para hablar de la lucha a los hombres que la están viviendo, para darles la posibilidad de comprender su lucha. Son, por lo tanto, textos de uso político directo, redactados por un hombre comprometido en la revolución, que reflexiona sobre su experiencia práctica, en el campo mismo de su experiencia. Se me ha hecho un gran honor al reprochárseme por haber respetado la forma de las reflexiones de Lenin, sus detalles, su expresión misma, considerándolas en lo que eran, sin querer "superarlas" inmediatamente, a través de un análisis histórico verdadero.<sup>12</sup> No se puede negar que ciertas reflexiones de Lenin tienen toda la apariencia de lo que se ha llamado "pluralismo", "hiperempirismo", "teoría de los factores", etc., cuando evocan las circunstancias múltiples y excepcionales que han provocado y permitido el triunfo de la revolución.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Sin considerar una excepción notable que será tratada después.

<sup>11</sup> Debería haber citado en detalle todos los textos y no contentarme con dar, la mayoría de las veces, la sola referencia, aunque ella fuere exacta.

<sup>12</sup> Cf. Mury, *op. cit.*, p. 47.

<sup>13</sup> Lenin: "Cartas desde lejos. Primera carta. La primera etapa de la primera revolución", *Obras escogidas*, t. 2, pp. 29-30: "Si la revolución ha triunfado con tanta rapidez... es únicamente porque, debido a la situación histórica original en extremo, se fundieron, con 'unanidad' notable, corrientes absolutamente diferentes, intereses de clase absolutamente heterogéneos, aspiraciones políticas y sociales absolutamente opuestas." Lenin mismo subrayó ciertas palabras de este texto. Un poco más lejos Lenin declara: "Las cosas han ocurrido así y solamente así. Así y solamente así puede considerarse las cosas el político que no teme la verdad, que sopesa con lucidez la correlación de las fuerzas sociales en la revolución, que aprecia cada momento actual", no sólo en todo lo que tiene de original en el instante dado, sino también desde el punto de vista de los resortes

Yo las he tomado tal cual se presentaban, no en su apariencia sino en su esencia, no en la apariencia de su "pluralismo", sino en la significación profundamente teórica de esta "apariencia". El sentido de estos textos de Lenin no se encuentra en la simple descripción de una situación dada, de una enumeración empírica de los elementos diversos, paradójicos o excepcionales: tienen, por el contrario, el sentido de un *análisis* de alcance teórico. Se refieren a una realidad esencial a la práctica política, realidad que debemos *pensar*, para captar la esencia específica de esta práctica. Estos textos constituyen un análisis de la estructura del campo, del objeto (para retomar nuestra terminología anterior) de la materia prima específica de la práctica política en general, a través de un ejemplo preciso: la práctica política de un dirigente marxista en 1917.

Comprendido de esta manera, el análisis de Lenin responde prácticamente (su análisis es esta respuesta en estado práctico) a la cuestión teórica general: ¿qué se entiende por práctica política?, ¿qué es lo que la distingue de las otras prácticas?, o, si se prefiere una formulación más clásica: ¿qué se entiende por acción política? A través de Lenin y contra la tesis especulativa (hegeliana, pero heredada por Hegel de una ideología más antigua ya que se encuentra así formulada por Bossuet), que considera lo concreto de una situación política como "la contingencia" en la que se "realiza la necesidad", somos capaces de dar el comienzo de una respuesta teórica a esta cuestión real. Vemos que la práctica política de Lenin no tiene por objeto la Historia universal, tampoco la Historia general del Imperialismo. La Historia del imperialismo es sin duda problematizada en su práctica, pero no constituye un objeto propio. La historia del imperialismo como tal es objeto de otras actividades: la del teórico marxista, la del historiador marxista, pero en estos casos es el objeto de prácticas teóricas. Lenin, en cambio, encuentra al imperialismo en su práctica política bajo la modalidad de la existencia *actual*: en un presente concreto. El teórico de la historia o el historiador lo encuentra bajo otra modalidad, la de inactualidad y abstracción. El objeto de la práctica política pertenece, por lo tanto, sin duda, a la historia de la que tratan también el teórico y el historiador, pero es un objeto *diferente*. Lenin sabe perfectamente que actúa sobre un presente social que es el producto del desarrollo del imperialismo, sin lo cual no sería marxista, pero no actúa en 1917 sobre el Imperialismo en general: actúa sobre lo concreto de la situación, de la coyuntura de Rusia, sobre lo que él denomina tan notablemente "el

más profundos, de una correlación más profunda de los intereses del proletariado y de la burguesía, tanto en Rusia como en el mundo entero" (p. 30). (Aquí las cursivas son mías. L. A.)

momento actual", ese momento cuya actualidad define su práctica política como tal. En ese mundo que el historiador se ve obligado a ver en corte para verlo tal como Lenin lo vivía y comprendía, porque era, como lo es el mundo que existe actualmente, el único mundo concreto que existió, en la única concreción posible, la de su actualidad, en el "momento actual", Lenin analiza lo que constituye las características de su estructura: esas articulaciones esenciales, esos eslabones, esos nudos estratégicos de los cuales depende la posibilidad y el resultado de toda práctica revolucionaria; esa disposición y esas relaciones típicas de las contradicciones de un país determinado (semifeudal y semicolonial y, sin embargo, imperialista), en ese período en que la contradicción principal llega a ser explosiva. Aquí se encuentra lo irremplazable de los textos de Lenin: en el análisis de la estructura de una *coyuntura*, en el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su unidad paradójica, que constituyen la existencia misma de ese "momento actual" que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero en un octubre 17.

Y cuando se opone o propone a estos textos la lección irreprochable de un análisis histórico de largo alcance<sup>14</sup> —en el cual el "momento actual" de Lenin no es sino un instante que se disuelve en un proceso que ha comenzado desde hace mucho tiempo, y que va a dejarlo atrás en su propio futuro que ha llegado a ser real: uno de esos análisis históricos en los que el Imperialismo lo explica todo, y es sin duda verdad, pero a través del cual, muy a menudo, el infortunado Lenin, que se esfuerza por salir adelante con sus problemas y sus análisis de la práctica revolucionaria, es literalmente cogido, barrido, arrastrado por la avalancha de la demostración histórica —uno permanece estupefacto... Como si para Lenin el Imperialismo no fuera, justamente, estas o aquellas contradicciones actuales, su estructura y sus relaciones actuales, como si esta actualidad estructurada no constituyera el único objeto de su acción política. Como si bastara una palabra para disipar mágicamente la realidad de una práctica irremplazable, la de los revolucionarios, sus vidas, sus sufrimientos, sus sacrificios, sus esfuerzos, en resumen, su historia concreta, mediante el uso que se da a otra práctica, fundada en la primera, la del historiador, es decir, un hombre de ciencia que reflexiona necesariamente sobre el hecho consumado de la necesidad; como si se pudiera confundir la práctica teórica de un historiador clásico, que analiza el pasado, con la práctica de un dirigente revolucionario que reflexiona en el presente sobre el presente, acerca de

<sup>14</sup> Mury, op. cit., pp. 47-48.



la necesidad que debe realizarse, sobre los medios para producirla, sobre los puntos de aplicación estratégica de esos medios, en resumen, sobre su propia acción, ya que es él quien actúa sobre la historia concreta, y sus errores y éxitos no figuran simplemente bajo la codificación de una "historia" escrita en un tomo en 8º en la Biblioteca Nacional; sino que en la vida concreta se llamará para siempre 1905, 1914, 1917, o Hitler, o Franco, o Stalingrado, o la China o Cuba. Distinguir estas dos prácticas, he aquí el fondo de la cuestión que nos preocupa. Ya que Lenin sabía mejor que nadie que las contradicciones que él analizaba provenían de un solo y mismo Imperialismo, el cual producía hasta sus propias paradojas. Pero, sabiéndolo, lo que le interesaba en ellas no era ese saber histórico general, y, debido a que lo sabía experimentalmente, podía interesarse en otra cosa, en lo que constituye la estructura de su objeto práctico: en esa estructura típica de las contradicciones, en sus desplazamientos, en sus condensaciones, y en esa "fusión" de la ruptura revolucionaria que resultaba; en resumen, en ese momento actual que constituían. Ésta es la razón que hace que la teoría del "eslabón más débil" no sea sino una sola y misma cosa que la teoría del "eslabón decisivo".

Cuando se ha visto esto, se puede volver tranquilamente a Lenin. Un ideólogo se esforzará en vano por hacerlo desaparecer bajo la demostración de un análisis histórico: un hombrecito continúa siendo, en el centro de la Historia y de nuestra vida, ese eterno "momento actual". Continúa hablando, apacible y apasionadamente. Continúa hablándonos de esa cosa tan simple: de su práctica revolucionaria, de la práctica de la lucha de clases, de lo que permite, en síntesis actuar sobre la Historia, desde el seno de la única historia presente, de lo específico de la contradicción, y de la dialéctica, de esa diferencia específica de la contradicción que permite, simplemente, no demostrar o explicar *a posteriori*, sino "hacer" en nuestro único presente las revoluciones "inevitables" o, como dice tan profundamente Marx,<sup>15</sup> de hacer de la dialéctica, no la teoría del hecho consumado,<sup>16</sup> sino un método revolucionario.

Resumo. El problema planteado: ¿en qué consiste la "inversión" hecha por Marx de la dialéctica hegeliana?, ¿cuál es la diferencia específica que distingue la dialéctica marxista de la dialéctica hegeliana?; este problema ha sido resuelto por la práctica marxista, en la

<sup>15</sup> Palabras finales a la 2ª ed. alemana del primer tomo de *El capital*, Marx-Engels: Obras Escogidas, t. II, pp. 434-435. Traducción directa del alemán: "En su forma misticada la dialéctica... parecía transfigurar lo existente"... en su "forma racional... es esencialmente crítica y revolucionaria". *Das Kapital*, "Nachwort zur Zweiten Auflage", Marx-Engels, Werke, t. 13, Dietz Verlag, Berlín, 1964, pp. 27-28.

<sup>16</sup> Que puede ser también el hecho consumado de una revolución superada.

práctica teórica de Marx o en la práctica política de la lucha de clases. Su solución existe, por lo tanto, en las obras del marxismo, pero en estado práctico. Se trata ahora de enunciarla bajo la forma teórica, es decir, de pasar de lo que, en la mayor parte de las "citas célebres",<sup>17</sup> es reconocimiento práctico de una existencia, a su conocimiento teórico.

Esta distinción debe evitarnos un último callejón sin salida. Es en efecto muy fácil, y por lo mismo tentador, considerar el reconocimiento de la existencia de un objeto por su *conocimiento*. Esta facilidad es la que habría podido oponerme como único argumento, o por el equivalente de un argumento teórico, una parte o toda la lista de las "citas célebres". A pesar de ello, son preciosas ya que nos indican que el problema existe y ha sido resuelto. Dicen que Marx lo ha resuelto "invirtiendo" la dialéctica de Hegel. Pero las "citas célebres" no nos dan el conocimiento teórico de esta inversión. Y la prueba evidente de ello es que es necesario hacer un serio esfuerzo teórico para llegar a pensar esa inversión aparentemente tan evidente... En realidad, la mayor parte de las "aclaraciones" que se nos han propuesto se han limitado a repetir las "citas célebres", parafraseándola (una paráfrasis no es sin embargo una explicación); a mezclar los conceptos (indicativos pero enigmáticos) de "inversión", "núcleo racional", con conceptos marxistas auténticos y rigurosos, como si la claridad teórica de éstos pudiera aclarar por contagio la oscuridad de los otros, como si el conocimiento pudiera nacer de la sola cohabitación de lo conocido y de lo mal conocido o de lo desconocido,<sup>18</sup> ¡como si bastara la vecindad de uno o dos conceptos científicos para transfigurar el reconocimiento de la existencia de la "inversión" o del "núcleo" en su conocimiento! Es más eficaz asumir claramente la responsabilidad de la tesis; declarar, por ejemplo, que la "inversión" es un verdadero *conocimiento*, tomar este riesgo, someter esta tesis a la prueba de la práctica teórica, y examinar los resultados. Esta tentativa es interesante, debido a que es una experiencia real y a que desemboca en una demostración por el absurdo, enseñando que es necesario alterar profundamente el pensamiento de Marx para hacerle confesar que nos ha dado, en la "inversión", un conocimiento.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Llamo así, por comodidad, a los textos conocidos de los clásicos del marxismo, que señalan nuestro problema.

<sup>18</sup> Marx, *Crítica del programa de Cotha*, 1875: "Cabe, entonces, preguntarse: ¿qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista?... Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente, y por más que acoplemos de mil maneras la palabra pueblo y la palabra Estado, no nos acercamos ni un pelo a la solución del problema." Ed. Progreso, Moscú, p. 24.

<sup>19</sup> G. Mury ha intentado esta experiencia en *La Pensée*, núm. 108, loc. cit.

Estas tentaciones y esta experiencia confirman, a su manera, que no es en la indicación de su existencia donde se debe buscar la teoría de la solución. La existencia de la solución en estado práctico es una cosa. El conocimiento de esta solución es otra cosa.

He dicho que Marx no nos había dado una "Dialéctica". Esto no es completamente exacto. Nos ha dado un texto metodológico de primer orden, desgraciadamente inconcluso: la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1859. Este texto no emplea la palabra "inversión", pero habla de su realidad: de las condiciones de validez del empleo científico de los conceptos de la Economía política. Basta reflexionar sobre este empleo para poder sacar de él los elementos fundamentales de una Dialéctica, ya que su empleo no es sino la Dialéctica en estado práctico.

He dicho que Lenin no nos ha dado una "Dialéctica" que constituya el enunciado teórico de la dialéctica que emplea en su propia práctica política; aún más generalmente, que el trabajo teórico de la enunciación de la dialéctica, que se emplea en la práctica marxista de la lucha de clases, estaba por hacerse. No es completamente exacto. Lenin nos dejó en sus *Cuadernos filosóficos* algunas frases que son el esbozo de una "Dialéctica". Mao Tse-tung desarrolló estas notas, en plena lucha política contra las desviaciones dogmáticas del Partido chino en 1937, en un texto importante: *A propósito de la contradicción*.<sup>20</sup>

Quisiera mostrar cómo podemos encontrar en estos textos —bajo una forma ya muy elaborada y que sólo es necesario desarrollar, referir a su fundamento, pero que, a pesar de ello es todavía necesario pensar— la respuesta teórica a nuestra cuestión: ¿cuál es la especificidad de la dialéctica marxista?

### 3. EL PROCESO DE LA PRÁCTICA TEÓRICA

... La totalidad concreta como totalidad de pensamiento, como un *concretum* de pensamiento, es en realidad un producto del pensar y del concebir, de ninguna manera un producto del concepto que piensa, que se engendra a sí mismo, en el exterior o por encima de las intuiciones y de las representaciones, sino, por el contrario, un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos.

K. MARX, *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Marx-Engels: *Werke*, t. 13, Dietz Verlag, Berlin, 1964, p. 632.

<sup>20</sup> Cf. *La Pensée*, diciembre de 1962, p. 7, nota 6.

Mao Tse-tung parte de la contradicción en su "universalidad", pero no lo hace sino para hablar seriamente de la contradicción en la práctica de la lucha de clases, en virtud justamente del principio también universal de que lo universal no existe sino en lo particular, principio que Mao piensa a propósito de la contradicción, en la forma universal siguiente: la contradicción es siempre específica, la especificidad pertenece universalmente a su esencia. Se podrá hacer ironía acerca de este "trabajo" previo de lo universal que parece tener necesidad de un suplemento de universalidad para dar a luz la especificidad, y tomar este "trabajo" por el trabajo de lo "negativo" hegeliano. Ahora bien, si se entiende correctamente lo que es el materialismo, este "trabajo" no es un trabajo de lo universal, sino un trabajo sobre un universal previo, trabajo que tiene, justamente, por fin y resultado impedir a este universal la abstracción o la tentación "filosófica" (ideológica), y de referirlo por fuerza a su condición: la condición de una universalidad especificada científicamente. Si lo universal debe ser esta especificidad, no tenemos derecho a invocar un universal que no sea lo universal de esta especificidad.

Marx trata este punto esencial del materialismo dialéctico en el ejemplo de la *Introducción*, cuando demuestra que si el empleo de conceptos generales (ejemplos: los conceptos de "producción", "trabajo", "cambio", etc...) es indispensable a la práctica teórica científica: no es su resultado sino su requisito previo. Esta primera generalidad (que llamaremos *Generalidad I*) constituye la materia prima que la práctica teórica de la ciencia transformará en "conceptos" específicos, es decir, en esta otra generalidad (que llamaremos *Generalidad III*) "concreta" que constituye un conocimiento. Pero, ¿qué es entonces la Generalidad I, es decir, la materia prima teórica sobre la que se efectúa el trabajo de la ciencia? Contrariamente a la ilusión ideológica (no "ingenua" ni simple "aberración", sino necesaria y fundada como ideología) del empirismo o del sensualismo, una ciencia no trabaja nunca sobre un existente, que tendría por esencia la inmediatez y la singularidad puras ("sensaciones" o "individuos"). Trabaja siempre sobre lo "general", aun cuando tenga la forma de un "hecho". Cuando se constituye una ciencia, por ejemplo la física con Galileo o la ciencia de la evolución de las formaciones sociales (materialismo histórico) con Marx, trabaja siempre sobre conceptos ya existentes (*Vorstellungen*), es decir, una Generalidad I, de naturaleza ideológica, previa. No "trabaja" sobre un "dato" objetivo puro, que sería el de los hechos puros y absolutos. Su trabajo propio consiste, por el contrario, en *elaborar sus propios hechos científicos*, a través de una crítica de los "hechos" ideológicos elaborados por la práctica teórica ideológica anterior. Elaborar

sus propios "hechos" específicos es, al mismo tiempo, elaborar su propia teoría, ya que el hecho científico (y no lo que se denomina fenómeno) no es identificado sino en el campo de una práctica teórica. Cuando se desarrolla una ciencia ya constituida, ésta trabaja, por lo tanto, sobre una materia prima (Generalidad I) constituida de conceptos todavía ideológicos o de "hechos" científicos, o de conceptos ya elaborados científicamente pero pertenecientes a un estado anterior de la ciencia (una ex-Generalidad III). Transformar la Generalidad I en Generalidad III es el trabajo y la producción de la ciencia.

Pero ¿quién trabaja? ¿Qué debe entenderse por la expresión: la ciencia trabaja? Toda transformación (toda práctica) supone, como ya lo hemos visto, la transformación de una materia prima en productos, por medio del empleo de medios de producción determinados. ¿Cuál es, en la práctica teórica de la ciencia, el momento, nivel, instancia, que corresponde a los medios de producción? Si hacemos abstracción provisionalmente, de los hombres como medios de producción, forman lo que llamaremos la *Generalidad II*, constituida por el cuerpo de conceptos cuya unidad, más o menos contradictoria, constituye la "teoría" de la ciencia en el momento (histórico) considerado,<sup>21</sup> "teoría" que define el campo en el que debe plantearse todo "problema" de la ciencia (es decir, donde serán planteadas bajo forma de problema, por y en ese campo, las "dificultades" encontradas por la ciencia con respecto a su objeto, en la confrontación de sus "hechos" y de su "teoría", de sus "conocimientos" antiguos y de su teoría, o de su "teoría" y de sus "conocimientos" nuevos). Contentémonos, sin entrar en la dialéctica de este trabajo teórico, con estas indicaciones esquemáticas. Son suficientes para comprender que la práctica teórica produce Generalidades III por el trabajo de la Generalidad II sobre la Generalidad I. Nos bastan para comprender las dos importantes proposiciones siguientes:

<sup>21</sup> Esta Generalidad II, designada por el concepto de "teoría" merecería evidentemente un examen más profundo del que puedo aquí realizar. Digamos simplemente que la unidad de lo que llamo "teoría" existe raramente en una ciencia bajo la forma reflexiva de un sistema teórico unificado. No implica solamente, al menos en las ciencias experimentales, conceptos en su existencia puramente teórica, sino igualmente todo el campo de la técnica en la cual son utilizados gran parte de los conceptos teóricos. La parte propia y explícitamente teórica se encuentra raramente unificada bajo una forma no contradictoria. Con la mayor frecuencia está hecha de regiones localmente unificadas en teorías regionales coexistentes en un todo complejo y contradictorio que posee una unidad no pensada teóricamente. Esta unidad extremadamente compleja y contradictoria es la que está en acción, cada vez según un modo específico, en el trabajo de producción teórico de cada ciencia. Ella es la que, en las ciencias experimentales, por ejemplo, constituye los "fenómenos" en "hechos", la que plantea bajo la forma de problema una dificultad existente, la que "resuelve" este problema, a través de la disposición de dispositivos teórico-técnicos que constituyen el cuerpo real de lo que una tradición idealista denomina: "hipótesis", etc., etc.

1. Entre la Generalidad I y la Generalidad III no existe jamás identidad de esencia, sino siempre transformación real: la transformación de una generalidad ideológica en una generalidad científica (mutación que se piensa bajo la forma que Bachelard, por ejemplo, llama "ruptura epistemológica"); o producción de una nueva generalidad científica, que rechaza la antigua al mismo tiempo que la engloba, es decir, que define su "relatividad" y sus límites (subordinados) de validez.

2. El trabajo que hace pasar la Generalidad I a la Generalidad III, es decir (si se hace abstracción de las diferencias esenciales que distinguen la Generalidad I y la Generalidad III), lo "abstracto" a lo "concreto", sólo concierne al proceso de la práctica teórica, es decir, se desarrolla entero "en el conocimiento".

Esta segunda proposición es la que Marx expresa cuando declara que "el método científico correcto" consiste en partir de lo abstracto para producir lo concreto en el pensamiento.<sup>22</sup> Es necesario captar el sentido preciso de esta tesis para evitar caer en las ilusiones ideológicas con las que se encuentran frecuentemente asociadas estas palabras, es decir, para no creer que lo abstracto designaría la teoría misma (ciencia) mientras que lo concreto designaría lo real, las realidades "concretas" de las cuales la práctica teórica produce el conocimiento; para no confundir *dos concretos diferentes*: el *concreto-de-pensamiento* que es un conocimiento, y el *concreto-realidad* que es su objeto. El proceso que produce el concreto-de-pensamiento se desarrolla entero en la práctica teórica: concierne, sin duda, al concreto-real, pero ese concreto-real "subsiste, antes como después, en su independencia, externo al pensamiento" (Marx), sin que pueda jamás ser confundido con ese otro "concreto" que es el conocimiento. Que el concreto-de-pensamiento (Generalidad III) aquí considerado nos dé el conocimiento de su objeto (concreto-real) sólo puede presentar dificultad a la ideología, que transforma esta realidad en "problema" (el Problema del Conocimiento), que piensa

<sup>22</sup> Marx, Introducción a la crítica... Traducción directa del texto alemán: *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*: Marx-Engels, Werke, t. 13, Dietz Verlag, Berlin, 1964. "Parece justo comenzar por lo real y lo concreto... Sin embargo, si se observa de más cerca, uno se da cuenta de que esto es falso... (p. 631)" "este último método (el utilizado por los sistemas económicos que van de las nociones generales a las nociones concretas) es manifiestamente el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad en la diversidad. A ello se debe el que aparezca en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida... (en el método científico) las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por vía del pensamiento... El método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto (vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen) no es para el pensamiento sino la manera de apropiarse (anzulignen) lo concreto, de reproducirlo bajo la forma de un concreto mental (als ein geistig Konkretes)... (p. 632)

como problemático aquello que, justamente, se ha producido como solución no-problemática de un problema real, a través de la práctica científica misma: la no-problematicidad de la relación entre un objeto y su conocimiento. Por lo tanto, es esencial no confundir la distinción real de lo abstracto (Generalidad I) y de lo concreto (Generalidad III) que concierne únicamente a la práctica teórica, con otra distinción, esta vez ideológica, que opone la abstracción (que constituye la esencia del pensamiento, ciencia, teoría) a lo concreto (que constituye la esencia de lo real).

Esta confusión es precisamente la de Feuerbach, compartida por Marx en su período feuerbachiano. No solamente alimenta los lugares comunes de una ideología de consumo corriente en la actualidad, sino que también puede desorientar a aquellos que se dejan engañar por las "evidencias" de sus virtudes de protesta, algunas veces generosas, en los callejones sin salida teóricos. La crítica que opone en último término la abstracción que pertenecería a la teoría, a la ciencia, a lo concreto que sería lo real mismo, es todavía una crítica ideológica, ya que niega la realidad de la práctica científica, la validez de sus abstracciones y, finalmente, la realidad de ese "concreto" teórico que es un conocimiento. Al pretender ser "concreta", al tener por finalidad lo "concreto" esta concepción pretende ser "verdadera" como concepción, pretende ser, por lo tanto, conocimiento: pero ha comenzado por negar la realidad de la práctica que produce, justamente, el conocimiento. Permanece en la misma ideología que declara "invertir", es decir, no en la abstracción en general, sino en una abstracción ideológica determinada.<sup>23</sup>

A esto se debe volver implacablemente, para reconocer ahora que, en el seno mismo del proceso del conocimiento, la generalidad "abstracta", a partir de la cual el proceso comienza, y la generalidad "concreta" en la que termina, la Generalidad I y la Generalidad III, no son, desde el punto de vista de su esencia, la misma generali-

<sup>23</sup> Ejemplo: Feuerbach mismo. A ello se debe que sea necesario tratar con mucha precaución las "declaraciones materialistas" de Feuerbach. Ya he llamado la atención sobre este punto. Cf. *La Pensée* (marzo-abril de 1961, p. 8) en un artículo sobre el joven Marx (pp. 39-70 de esta edición), en el que yo mismo empleé algunas nociones todavía ideológicas que caen en el terreno de la presente crítica. Ejemplo: el concepto de "vuelta atrás" que servía de réplica al concepto de "superación" de Hegel, y que quería ilustrar el esfuerzo de Marx por salir de la ideología, por liberarse de los mitos y tomar contacto con lo original deformado por Hegel, este concepto de "vuelta atrás", en su uso polémico mismo, al sugerir un retorno a lo "real", a lo "concreto" anterior a la ideología, rozaba el "positivismo". Otro ejemplo: la refutación polémica de la posibilidad misma de una historia de la filosofía. Esta tesis se basa en una frase de *La ideología alemana* que declara que la filosofía (como la religión, el arte, etc.) no tiene historia. Allí, nuevamente, estábamos en las fronteras del positivismo, a dos pasos de reducir (como *La ideología alemana* está constantemente tentada a hacerlo) toda ideología (por lo tanto la filosofía) a un simple fenómeno (provisional) de una formación social.

dad. En consecuencia, las "apariencias" de la concepción hegeliana de la autogénesis del concepto, del movimiento "dialéctico" a través del cual lo universal abstracto se produce a sí mismo como concreto, reposan sobre la confusión de los tipos diferentes de "abstracción", de "generalidad", que actúan en la práctica teórica. Así, cuando Hegel "concibe —como lo dice Marx<sup>24</sup>— lo real como resultado del pensamiento que se concentra en sí mismo, que se profundiza a sí mismo, que se mueve por sí mismo", hace una doble confusión:

1. Toma, para comenzar, el trabajo de la producción de un conocimiento científico por "el proceso de la génesis de lo concreto (lo real) mismo". Pero Hegel sólo puede caer en esta "ilusión" gracias a una segunda confusión:

2. Toma el concepto universal que figura al comienzo del proceso de conocimiento (ejemplo: el concepto de universalidad misma, el concepto de "ser" en la *Lógica*) por la esencia y motor de este proceso, por "el concepto que se engendra a sí mismo";<sup>25</sup> toma la Generalidad I, que la práctica teórica va a transformar en conocimiento (Generalidad III), ¡por la esencia y el motor del proceso de transformación mismo! Lo que equivale a decir, para usar una comparación tomada legítimamente de otra práctica,<sup>26</sup> que el carbón sería el que por su autodesarrollo dialéctico produciría la máquina de vapor, las fábricas y todo el extraordinario aparato técnico, mecánico, físico, químico, eléctrico, etc., que permite hoy su extracción y sus innumerables transformaciones. Hegel cae en esta "ilusión" debido a que impone a la realidad de la práctica teórica una concepción ideológica de lo universal, de su función y de su sentido. Ahora bien, en la dialéctica de la práctica, la generalidad abstracta del comienzo (Generalidad I), es decir, la generalidad trabajada, no es la misma que la generalidad que trabaja (Generalidad II) y, con mayor razón, que la generalidad específica (Generalidad III), producto de este trabajo: un conocimiento (lo "concreto-teórico"). La Generalidad II (que trabaja) no es en lo más mínimo el simple desarrollo, el paso (tan complejo como se quiera) del en-sí al para-sí de la Generalidad I (la que es trabajada); ya que la Generalidad II es la "teoría" de la ciencia considerada y, como tal, el resultado de todo proceso (historia de la ciencia a partir de su fundación), que es un proceso de transformaciones reales en el sentido fuerte del término, es decir, un proceso que no tiene la forma de un simple desarrollo (bajo el modelo hegeliano: el desarrollo del en-sí en el para-

<sup>24</sup> Marx, *Introducción*, op. cit., p. 632.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 632.

<sup>26</sup> Esta comparación tiene fundamento: las dos prácticas tienen en común la esencia general de la práctica.

sí), sino la forma de mutaciones y reestructuraciones que provocan discontinuidades cualitativas reales. Cuando la Generalidad II trabaja sobre la Generalidad I, jamás lo hace, en consecuencia, sobre sí misma, ni en el momento de la fundación de una ciencia ni en la continuación de su historia. Esta es la razón por la cual la Generalidad I sale siempre realmente transformada en este trabajo. Si le queda todavía la "forma" general de generalidad, esta forma no nos enseña nada nuevo sobre ella: ya que ha llegado a ser una generalidad completamente diferente —ya no una generalidad ideológica, ni una generalidad perteneciente a un estado superado de la ciencia, sino una realidad científica específica cualitativamente nueva, en todos los casos.

Esta realidad de la práctica teórica, esta dialéctica concreta de la práctica teórica, a saber, la discontinuidad cualitativa que interviene o aparece entre las diferentes Generalidades (I, II, III) en la continuidad misma del proceso de producción de conocimientos, es negada por Hegel, o más bien no la piensa, y, si se le ocurre pensarla, hace de ella el fenómeno de otra realidad, esencial para él pero ideológica de punta a cabo: el movimiento de la Idea. Este movimiento es el proyectado sobre la realidad del trabajo científico, para concebir finalmente la unidad del proceso que va de lo abstracto a lo concreto como la autogénesis del concepto, es decir, como un simple desarrollo, a través de las formas mismas de la enajenación, del en-sí originario en la evolución de su resultado, resultado que no es sino su comienzo. De esta manera, Hegel desconoce las diferencias y transformaciones cualitativas reales, las discontinuidades esenciales que constituyen el proceso mismo de la práctica teórica. Les impone un modelo ideológico, el del desarrollo de una interioridad simple. Lo que equivale a decir: Hegel decreta que la generalidad ideológica que les impone es la esencia única constitutiva de estos tres tipos de generalidades —I, II, III— empleados en la práctica teórica.

Sólo aquí comienza a aclararse, en todas sus implicaciones, el sentido profundo de la crítica marxista de Hegel. El vicio fundamental de Hegel no sólo concierne a la ilusión "especulativa". Esta ilusión especulativa, ya denunciada por Feuerbach, consiste en la identificación del pensamiento y del ser, del proceso del pensamiento y del proceso del ser, del concreto de "pensamiento" y del concreto "real". Este es el pecado especulativo por excelencia: el pecado de abstracción que invierte el orden de las cosas, y considera el proceso de autogénesis del concepto (abstracto) como el proceso de autogénesis de lo real (concreto). Marx nos explica esto muy claramente en *La Sagrada*

*Familia*,<sup>27</sup> donde vemos cómo la abstracción de la fruta produce, en la filosofía especulativa hegeliana, la pera, la uva y la ciruela, a través de su propio movimiento de autogénesis autodeterminante... Feuerbach lo había expuesto y criticado aún mejor en su admirable análisis de lo "universal concreto" hegeliano que data de 1839. Existiría, así, un *mal* uso de la abstracción (idealista, especulativo) que nos indicaría, por contraste, el *buen* uso de la abstracción (el materialista). Comprendemos muy bien: todo esto es simple y claro. Y nos preparamos para poner las cosas, es decir, la abstracción, en su lugar, a través de una *inversión* liberadora, ya que no es el concepto (general) de fruta el que produce las frutas (concretas) por autodesarrollo, sino por el contrario las frutas (concretas) son las que producen el concepto de fruta (abstracto). ¿Estamos de acuerdo?

No, con todo rigor, no podemos estar de acuerdo; no podemos estar de acuerdo con las confusiones ideológicas que están implicadas en esta "inversión", y que permiten simplemente hablar de ello. No hay rigor en la "inversión" en cuestión sino a condición de presuponer una condición ideológica fundamental, aquella que Marx debía abandonar cuando terminó verdaderamente de ser feuerbachiano, o de invocar el vocabulario de Feuerbach, cuando abandonó conscientemente la ideología empirista que permitía sostener que un concepto científico es producido exactamente como el concepto general de fruta "sería" producido por una abstracción operante sobre las frutas concretas. Cuando, en la *Introducción*, Marx dice que todo proceso de conocimiento científico comienza por una abstracción, una generalidad, y no por concretos reales, demuestra que ha roto definitivamente tanto con la ideología como con la denuncia de la sola abstracción especulativa, es decir, con sus supuestos. Cuando Marx declara que la materia prima de una ciencia existe siempre bajo la forma de una generalidad dada (Generalidad I), nos propone en esta tesis de gran simplicidad un nuevo modelo que no tiene relación con el modelo empirista de la producción del concepto a través de la abstracción buena, que partiría de las frutas concretas y descubriría su esencia "haciendo abstracción de su individualidad". Esto ha quedado claro en lo que se refiere al trabajo científico: éste no parte de los "sujetos concretos", sino de Generalidades I. Pero, ¿sigue siendo esto válido para esta Generalidad I? ¿No constituye ésta un grado de conocimiento producido, precisamente, por esta buena abstracción de la que la abstracción hegeliana haría solamente mal uso? Desgraciadamente esta tesis no pertenece orgánicamente al materia-

<sup>27</sup> *La Sagrada Familia* data de 1844. El mismo tema en *La ideología alemana* (1845) y en *la Miseria de la filosofía*.

lismo dialéctico sino a la ideología empirista y sensualista. Es la tesis que Marx rechaza cuando condena a Feuerbach por haber concebido "lo sensible bajo la forma de objeto", es decir, bajo la forma de una intuición sin práctica. La Generalidad I, el concepto de "fruta", por ejemplo, no es el producto de una "operación de abstracción" efectuada por un "sujeto" (la conciencia, o aun ese sujeto mítico: "la práctica"), sino el resultado de un proceso complejo de elaboración, donde entran siempre en juego muchas prácticas concretas distintas, de niveles diferentes, empíricos, técnicos e ideológicos. (El concepto de fruta, para volver a este ejemplo rudimentario, es en su origen el producto de diferentes prácticas: alimenticias, agrícolas, mágicas, religiosas e ideológicas.) Mientras el conocimiento no ha roto con la ideología, toda Generalidad I está profundamente marcada por la ideología, que es una de las prácticas fundamentales, esenciales, a la existencia de un todo social. El acto de *abstracción* que extraería de los individuos concretos su esencia pura es un *mito ideológico*. La Generalidad I es por esencia inadecuada a la esencia de los objetos de los que debería ser extraída por medio de la abstracción. Esta inadecuación es la que la práctica teórica revela y suprime mediante la transformación de la Generalidad I en Generalidad III. La Generalidad I rechaza también, por lo tanto, el modelo de la ideología empirista, supuesto por la "inversión".

Resumamos: reconocer que la práctica científica parte de lo abstracto para producir un conocimiento (concreto) es reconocer también que la Generalidad I, materia prima de la práctica teórica, es cualitativamente diferente de la Generalidad II que la transforma en "concreto-de-pensamiento", es decir, en conocimiento (Generalidad III). La negación de la diferencia que distingue estos dos tipos de Generalidad, el desconocimiento del primado de la Generalidad II (que trabaja), es decir, de la "teoría" sobre la Generalidad I (trabajada), he aquí el *fondo mismo del idealismo hegeliano*, que Marx rechaza; he aquí, bajo la apariencia, todavía ideológica, de la "inversión" de la especulación abstracta en realidad o ciencia concretas, el punto decisivo en el que se juega la suerte tanto de la ideología hegeliana como de la teoría marxista. De la teoría marxista: ya que todos sabemos que las razones profundas de una ruptura, no las que se confiesan sino las que actúan, deciden para siempre si la liberación que de ella se espera se reducirá a la espera de la libertad, es decir, a su privación, o a la libertad misma.

He aquí por qué considerar el concepto de "inversión" como un *conocimiento* es aceptar la ideología que lo sostiene, es decir, aceptar una concepción que niega la realidad misma de la práctica teórica. El "ajuste de cuentas" sugerido por el concepto de "inversión" no

puede, por lo tanto, consistir en una inversión de la teoría que concibe la autogénesis del concepto como "la génesis de lo concreto" (real), en la teoría contraria: que concibe la autogénesis de lo real como la génesis del concepto (ésta sería la oposición autorizada por la expresión de "inversión", si ella estuviera sólidamente fundada): este ajuste de cuentas consiste (y éste es el punto determinante) en rechazar una teoría ideológica extraña a la realidad de la práctica científica, para sustituirla por una teoría cualitativamente diferente, la que reconoce la esencia de la práctica científica, la distingue de la ideología que se le quiere imponer, toma en serio sus caracteres propios, los piensa, los enuncia, y piensa y enuncia las condiciones prácticas de este mismo reconocimiento.<sup>28</sup> Cuando se llega a este punto se ve que, en último término, no se puede hablar ya de "inversión". Ya que no se obtiene una ciencia invirtiendo una ideología. La ciencia se obtiene solamente si se abandona el campo en el que la ideología cree tener que ver con lo real, es decir, si se abandona su *problemática* ideológica (el supuesto orgánico de sus conceptos fundamentales y, junto con este sistema, la mayor parte de los conceptos mismos) para fundar "*en otro elemento*",<sup>29</sup> en el campo de una nueva *problemática*, científica, la actividad de una nueva teoría. Empleo estos términos seriamente y, como prueba de ello, desafío a que se exhiba el ejemplo de una ciencia verdadera que haya podido constituirse por la inversión de la *problemática* de una ideología cualquiera, es decir, sobre la base de la *problemática* misma de la ideología.<sup>30</sup> Sólo pondría una condición a este desafío: utilizar las palabras en un sentido no metafórico sino riguroso.

<sup>28</sup> Este trabajo de ruptura fue el resultado de la práctica teórica de un hombre: Karl Marx. No puedo volver aquí a una cuestión apenas esbozada en mi artículo "Sobre el joven Marx". Sería necesario mostrar por qué la práctica teórica de Marx, que es también un trabajo de transformación, tomó en la teoría la forma preponderante de una ruptura, de un corte epistemológico.

A partir del momento en que la relación de Marx con Hegel no es ya, en último análisis, una relación de inversión sino una relación totalmente diferente, se puede comprender mejor lo que parecía prodigioso y paradójico a Lenin mismo (en la sorpresa de las reacciones inmediatas en los Cuadernos): que se pueda encontrar en Hegel análisis utilizables, más aún, ciertas demostraciones, aisladas por cierto, de carácter materialista.

<sup>29</sup> Tuve ocasión de proponer esta "imagen teórica" sacada de un párrafo del joven Marx, en *La Nouvelle Critique*, diciembre de 1960, p. 36.

<sup>30</sup> Esta especie de desafío despertará, creo, ecos en la experiencia política de los marxistas. Ya que desafiar a que alguien cambie los efectos sin cambiar la causa, la estructura fundamental determinante: he aquí lo que se parece a la crítica del reformismo. Este es el desafío cotidiano que los comunistas dirigen a todos los reformistas del mundo, que creen que se puede invertir el orden de las cosas sobre su propia base, por ejemplo, invertir la desigualdad social en igualdad social, la explotación del hombre por el hombre en colaboración de los hombres entre sí, sobre la base misma de las relaciones sociales existentes. El canto de lucha de los trabajadores dice que "el mundo va a cambiar de base" es teóricamente irreprochable.