



CONTRADICCIÓN Y SOBREDETERMINACIÓN (NOTAS PARA UNA INVESTIGACIÓN)*

Louis Althusser

[Comienza en la página 71]

En Hegel estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional, encubierto en la envoltura mística.

K. MARX, *Das Kapital*, "Nachwort zur zweiten Auflage"

A MARGRITTE Y A GUI

Subrayé hace algún tiempo, en un artículo consagrado al joven Marx,¹ el equívoco del concepto de "inversión de Hegel". Me pareció que, tomada rigurosamente, esta expresión convenía perfectamente a Feuerbach, quien volvía a poner efectivamente "la filosofía especulativa sobre sus pies", para no sacar de ello, en virtud de una lógica implacable, sino una *antropología* idealista; pero que no podía aplicarse a Marx, al menos al Marx liberado de esa fase "antropológica".

Iré más lejos, sugiriendo que en la expresión conocida: "La dialéctica, en Hegel, estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional encubierto en la envoltura mística",² la [Pág. 71] fórmula de la

¹ Ver capítulo 2.

² K. Marx, "Advertencia final a la segunda edición", traducción literal del texto de la edición alemana original. La traducción Molitor (francesa) sigue igualmente este texto (Costes, *Le capital*, t. I, p. XCV) no sin ciertas fantasías. En cuanto a Roy, cuyas pruebas revisó Marx, atenúa el texto traduciendo por ejemplo "*die mystifizierende Seite der h. Dialektik*" por "el lado místico"..., cuando no lo corta directamente. Ejemplo: el texto original dice que en Hegel "la dialéctica estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional en la envoltura mística", pero Roy traduce "en él marcha sobre la cabeza; basta ponerla sobre los pies para encontrarle una fisonomía totalmente razonable" (!!!). El núcleo y su envoltura han sido escamoteados. Es necesario decir, por lo demás, lo que no deja de tener interés, que Marx aceptó en la versión de Roy un texto menos "difícil", o menos equívoco, que el suyo. ¿Habrá aceptado, con ello, *a posteriori*, reconocer la dificultad de algunas de sus expresiones primitivas?

He aquí la traducción de pasajes importantes del texto alemán:

"Mi método dialéctico no es sólo en su principio (*der. Grunlage nach*) distinto del método de Hegel, sino que es directamente su opuesto (*Gegenteil*). Para Hegel, el proceso del pensamiento, que él convierte, bajo el nombre de idea, en sujeto autónomo, en el demiurgo (creador) de lo real y éste no representa (*bildet*) sino su fenómeno. Para mí, por el contrario, lo mental (*das Ideelle*) no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre. Yo critiqué el aspecto mistificador (*mystifizierende*) de la dialéctica hegeliana hace cerca de 30 años, cuando todavía estaba de moda... Por eso me he declarado abiertamente discípulo de aquel gran pensador e incluso, en algunos pasajes del capítulo sobre la teoría del valor, he llegado a coquetear (*ich kokettierte... mit...*) con su modo particular de expresarse. La mistificación sufrida por la dialéctica en manos de Hegel, no impide reconocer que haya sido el primero en exponer

“inversión” no es sino indicativa, aún más metafísica, y que plantea tantos problemas como los que resuelve.

¿Cómo entenderla, en efecto, en este ejemplo preciso? No se trata de una “inversión” general de Hegel, es decir, de una inversión de la filosofía especulativa como tal. A partir de *La ideología alemana* sabemos que esta empresa no tiene ningún sentido. Quien pretende invertir pura y simplemente la filosofía especulativa (para sacar de ella, por ejemplo, el materialismo), no será nunca sino el Proudhon de la filosofía, su prisionero inconsciente, como Proudhon lo era de la economía burguesa. Nos referimos ahora a la *dialéctica* y a ella sola. Pero cuando Marx escribe que es necesario “descubrir el núcleo racional encubierto en la envoltura mística”, podría creerse que el “núcleo racional” es la *dialéctica misma*, y la *envoltura mística de la filosofía especulativa*... Es, por lo demás, lo que Engels dice en los términos que la tradición ha consagrado, cuando distingue el *método* del *sistema*.³ Botaríamos entonces la escoria, la envoltura mística (la filosofía especulativa) para guardar el núcleo precioso: la dialéctica. Sin embargo, en la misma frase Marx dice que el descortezamiento del núcleo y la inversión de la dialéctica se producen en un mismo acto. Pero, ¿cómo puede esta extracción ser una inversión? De otra manera ¿qué es lo que se “invierte” en esta extracción?

Veamos esto de más cerca. Una vez que la dialéctica ha sido extraída de su escoria idealista, llega a ser el “contrario directo de la dialéctica hegeliana”. ¿Quiere esto decir que, en lugar de concernir al mundo sublimado e invertido de Hegel, se aplicará de ahora en adelante, con Marx, al mundo real? En este sentido, Hegel ha sido sin duda “el primero en exponer, en toda su amplitud y con toda [Pág. 72] conciencia, las formas generales de su movimiento”. Se trataría, por lo tanto, de tomar la dialéctica y de aplicarla a la vida en lugar de aplicarla a la Idea. La “inversión” sería una inversión del “sentido” de la dialéctica. Pero esta inversión del sentido dejaría, en efecto, intacta la dialéctica.

Ahora bien, en el artículo citado sugería, justamente, tomando el ejemplo del joven Marx, que la utilización *rigurosa*, de la dialéctica en su forma hegeliana no podía sino conducirnos a equívocos peligrosos, en la medida en que es impensable concebir, en virtud de los principios mismos de la interpretación marxista de un fenómeno ideológico *cualquiera*, que la dialéctica pueda ser alojada en el sistema de Hegel como un núcleo en su envoltura.⁴ Con ello quería señalar que

de la manera más completa y más consciente las formas generales de su movimiento. En él estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla (*umstülpen*) para descubrir el núcleo (*Kern*) racional encubierto en la envoltura mística (*mystische Hülle*). En su forma mistificada la dialéctica se puso de moda en Alemania, ya que parecía transfigurar lo dado (*das Bestehende*). En su forma (*Gestalt*) racional, es un escándalo y un objeto de horror para los burgueses... Como incluye en la comprensión de lo dado (*Bestehende*) al mismo tiempo la comprensión de su negación y de su destrucción necesaria, como concibe toda forma madura (*gewordne*) en el curso de su movimiento y por lo tanto bajo su aspecto efímero, no se deja dominar por nadie. Es, en su esencia, crítica y revolucionaria.” *Das Kapital*, “Nachwort zur zweiten Auflage”.

³ Cf. *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ed. en Lenguas Extranjeras, Moscú.

⁴ Acerca del “núcleo”, cf. Hegel: *Introducción a la filosofía de la historia*: “[a los grandes hombres] se les debe llamar héroes en cuanto han sacado sus fines y su vocación no sólo del curso de los acontecimientos, tranquilo, ordenado, consagrado por el sistema en vigor, sino de

es imposible que la ideología hegeliana no haya contaminado la esencia de la dialéctica en Hegel mismo o, ya que esta “contaminación” no puede descansar sino en la ficción de una dialéctica pura, anterior a la “contaminación”, *que la dialéctica hegeliana pueda dejar de ser hegeliana y llegar a ser marxista por el simple milagro de una “extracción”*.

Ahora bien, en las líneas rápidas de las palabras finales a la segunda edición de *El capital* observamos que Marx ha percibido sin duda la dificultad, y que no solamente sugiere, con la acumulación de metáforas, y en particular con el encuentro singular de extracción e inversión, más de lo que *dice*, sino que, más aún, lo dice claramente en otros pasajes, escamoteados a medias por Roy.

Basta leer de cerca el texto alemán para descubrir que la *envoltura mística* no es en absoluto, como podría creerse (confiando en ciertos escritos ulteriores de Engels),⁵ la filosofía especulativa, o la [Pág. 73] “concepción del mundo” o el

una fuente cuyo contenido está oculto y no ha logrado la existencia actual, en el espíritu interior, todavía subterráneo, *que golpea contra el mundo exterior* y lo rompe, porque no es la almendra que conviene a ese núcleo.” Variante interesante en la larga historia del núcleo, la pulpa y la almendra. El núcleo desempeña aquí el papel de la cáscara que contiene una almendra, siendo el núcleo lo exterior y la almendra lo interior. La almendra (el nuevo principio) termina por hacer estallar el antiguo núcleo, que ya no le conviene más (era el núcleo de la antigua almendra...); quiere un núcleo que sea el suyo: nuevas formas políticas, sociales, etc... Se podrá recordar este texto en algunos instantes más cuando se trate de la dialéctica hegeliana de la historia.

⁵ Cf. el *Feuerbach* de Engels. No es necesario, sin duda, tomar al pie de la letra todas las fórmulas de un texto, por una parte destinado a una gran difusión popular –y por ello, Engels no lo oculta, bastante esquemático– y, por otra parte, redactado por un hombre que había vivido 40 años antes la gran aventura intelectual del descubrimiento del materialismo histórico, que había, por lo tanto, pasado por las formas de conciencia *filosóficas* de las que hace, a grandes rasgos, su historia. Y, de hecho, se encuentra en este texto una crítica bastante notable a la ideología de Feuerbach (Engels ve bien que en él “la naturaleza y el hombre siguen siendo meras palabras” (p. 39) y un buen enfoque de los puntos de relación entre el marxismo y el hegelianismo. Engels muestra, por ejemplo (lo que me parece capital), la extraordinaria virtud crítica de Hegel en relación con Kant (p. 28) y declara en términos adecuados que el método dialéctico “*bajo su forma hegeliana era inservible*” (p. 41). Otra tesis fundamental: el desarrollo de la filosofía no es filosófico; son las “necesidades prácticas de su lucha” religiosa y política lo que obligó a los neo-hegelianos a oponerse al “sistema” de Hegel (p. 15); es el progreso de la ciencia y de la industria lo que trastorna las filosofías (p. 21). Observemos todavía el reconocimiento de la profunda influencia de Feuerbach sobre *La Sagrada Familia* (p. 16), etc. Sin embargo, este mismo texto contiene fórmulas que, tomadas al pie de la letra, nos sitúan en un callejón sin salida. Así, el tema de la “inversión” es lo suficientemente vivo como para inspirar a Engels esta conclusión –es necesario reconocerlo–lógica: “...por último, el sistema de Hegel ya no representa por su método y contenido sino un *materialismo* que aparece invertido de una manera idealista” (p. 22). Si la inversión de Hegel en el marxismo está verdaderamente bien fundada, es necesario que inversamente Hegel no sea a su vez sino un materialismo invertido: dos negaciones valdrán así una afirmación. Más allá (p. 42) vemos que esta dialéctica hegeliana es inutilizable en su forma hegeliana, precisamente porque camina sobre la cabeza (la idea y no lo real): “Pero, con esto, la propia dialéctica del concepto se convertía simplemente en el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real, lo que equivalía a convertir la dialéctica hegeliana en producto de la cabeza, o, mejor dicho, a invertir la dialéctica que está cabeza abajo, poniéndola de pie.” (p. 42). Fórmulas evidentemente aproximativas, pero que en su aproximación misma indican el lugar de una dificultad. Observemos todavía una afirmación singular sobre la necesidad que tiene todo filósofo de construir un sistema. Hegel “veíase

“sistema”, es decir, un elemento considerado de esta manera como *exterior al método*, pero que tendría que ver con la dialéctica misma. Marx llega a decir que *la dialéctica sufre “una mistificación en las manos de Hegel”*, habla de su “*aspecto mistificador*” y de su “*forma mistificada*” y opone precisamente a esta *forma mistificada (mystifizirte Form)* de la dialéctica hegeliana, la *forma racional (rationelle Gestalt)* de su propia dialéctica. Es difícil poder decir en forma más clara que la *envoltura mística no es sino la forma mistificada* de la dialéctica misma, es decir, no un elemento relativamente exterior a la dialéctica (como el “sistema”), sino un elemento *interno, consustancial a la dialéctica hegeliana*. No basta entonces haberla separado de su *primera envoltura* (el sistema) para liberarla. Es necesario liberarla también de esa *segunda envoltura* que se le pega al cuerpo, que es, me atrevo a decir, su propia piel, inseparable de ella misma, que es ella misma *hegeliana hasta en su principio (Grundlage)*. Digamos entonces que no se trata de una extracción sin dolor, y que este aparente descortezamiento es en verdad una *demistificación*, es decir, una operación que transforma lo que ella extrae.

Creo, por lo tanto, que en su aproximación esta expresión metafórica de la “inversión” de la dialéctica no plantea el problema de la [Pág. 74] *naturaleza de los objetos* a los cuales se trata de aplicar un *mismo método* (el mundo de la Idea en Hegel, el mundo de lo real en Marx), sino el problema de la *naturaleza de la dialéctica* considerada en sí misma, es decir, el problema de sus estructuras específicas. No plantea el problema de la *transformación de sus estructuras*. Es casi inútil indicar que, en el primer caso, la exterioridad de la dialéctica a sus objetos posibles, es decir, la cuestión de la aplicación de un método, plantea una *cuestión predialéctica*, es decir, una cuestión que, en todo rigor, no puede tener sentido para Marx. Por el contrario, el segundo problema plantea una cuestión real, a la que sería muy improbable que Marx y sus discípulos no hubieran dado, en la teoría o en la práctica, una respuesta concreta.

Terminemos esta explicación de texto, demasiado larga, diciendo que si la dialéctica hegeliana, si es racional y no mística-mistificada-mistificadora, esta diferencia radical debe manifestarse en su esencia, es decir, en sus determinaciones y en sus estructuras propias. Para hablar claro, ello implica que *estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana* tales como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la “superación”, la transformación de la cantidad en cualidad, la contradicción, etc..., *posean en Marx (en la medida en que vuelven a ser empleadas: cosa que no ocurre siempre) una estructura diferente de la que poseen en Hegel*. Ello implica también que es posible poner en evidencia, describir, determinar y pensar *estas diferencias de estructura*. Y si es posible, es por lo tanto *necesario*, y diría más aún, *vital* para el marxismo, ya que no podemos contentarnos con repetir indefinidamente aproximaciones

coaccionado por la necesidad de construir un sistema, y un sistema filosófico tiene que tener siempre, según las exigencias tradicionales, su remate en un tipo cualquiera de verdad absoluta” (p. 10), exigencia que “brota de una necesidad imperecedera del espíritu humano: la necesidad de superar todas las contradicciones” (p. 12); y otra afirmación que explica las limitaciones del materialismo de Feuerbach por la vida en “un pueblucho” donde “se aldeanizaba y se avinagraba...” (p. 26).

tales como: la diferencia del sistema y el método, la inversión de la filosofía y la dialéctica, la extracción del “núcleo racional”, etc..., a menos de dejar a estas fórmulas la preocupación de pensar en nuestro lugar, es decir, de no pensar, y de confiar en la magia de ciertas palabras totalmente desvalorizadas para realizar la obra de Marx. Digo *vital*, pues estoy convencido de que el *desarrollo filosófico del marxismo depende de esta tarea*.⁶ [Pág. 75] Y como es necesario que alguien lance la primera piedra quería intentar, por mi propia cuenta y riesgo, reflexionar un instante sobre *el concepto marxista de contradicción*, a propósito de un ejemplo preciso: el tema leninista del “eslabón más débil”.

Lenin daba antes que nada un sentido práctico a esta metáfora. Una cadena vale lo que vale su eslabón más débil. Quien quiera, en general, controlar una situación dada, se preocupará de que ningún punto débil haga vulnerable el conjunto del sistema. A quien quiera por el contrario atacarlo, aun si las apariencias del poder están en su contra, le basta descubrir la única debilidad, que hace precaria toda esa fuerza. Nada hasta aquí que parezca algo nuevo, cuando se ha leído a Maquiavelo o a Vauban, que conocían tanto el arte de defender como de destruir un lugar, juzgando toda coraza en su aspecto débil.

Pero he aquí el meollo del problema. Si la teoría del eslabón más débil guía evidentemente a Lenin en su teoría del partido revolucionario (será en su conciencia y en su organización una unidad sin fallas para escapar a todo golpe adverso y ser capaz de destruir al enemigo), inspira también su reflexión en la revolución misma. ¿Por qué fue posible la revolución en Rusia? ¿Por qué logró la victoria? Fue posible en Rusia por una razón que iba más allá de Rusia: debido a que, con el desencadenamiento de la guerra imperialista, la humanidad había entrado en una situación *objetivamente revolucionaria*.⁷ El imperialismo había trastocado el rostro “pacífico” del viejo capitalismo. La concentración de los monopolios industriales y su sumisión a los monopolios financieros habían acrecentado la explotación obrera y colonial. La competencia entre los monopolios hacía *inevitable* la guerra. Pero esta misma guerra, que enrolaba en sus sufrimientos interminables masas inmensas, y hasta pueblos coloniales de los que se sacaban tropas, arrojaba su gigantesca infantería no solamente a las matanzas sino también a la historia. La experiencia y el horror

⁶ El folleto de Mao Tse-tung (*Sobre la contradicción*) redactado en 1937 contiene una serie de análisis en los que la concepción marxista de la contradicción aparece bajo una forma extraña a la perspectiva hegeliana. En vano se buscará en Hegel los conceptos esenciales de este texto: contradicción principal y contradicción secundaria; aspecto principal y aspecto secundario de la contradicción; contradicciones antagonistas y no antagonistas; ley de la desigualdad del desarrollo de las contradicciones. Sin embargo, el texto de Mao, inspirado en la lucha contra el dogmatismo en el Partido chino, permanece en general en estado *descriptivo*, y en contrapartida, *abstracto* en ciertos aspectos. Descriptivo: estos conceptos corresponden a experiencias concretas. En parte abstracto: estos conceptos nuevos y fecundos son presentados más bien como *especificaciones* de la dialéctica en general que como *complicaciones* necesarias de la concepción marxista de la sociedad y de la historia.

⁷ Lenin, *Oeuvres*, t. XXIII, p. 400 (traducción francesa): “Son las condiciones objetivas reunidas por la guerra imperialista las que han conducido la humanidad entera a un *impasse* y la han colocado frente al dilema: o cejar morir todavía millones de hombres y aniquilar la civilización europea, o bien transmitir el poder en todos los países civilizados al proletariado revolucionario, realizar la revolución socialista.”

de la guerra iban a servir, en todos los países, de refuerzo y de revelador de la larga protesta de un siglo entero contra la explotación capitalista; y también de punto de fijación, procurándole, al fin, la evidencia deslumbrante y los medios de acción efectivos. Pero esta conclusión, a la que fueron conducidas la mayor parte de las masas populares de Europa (revoluciones en Alemania y Hungría, [Pág. 76] motines y grandes huelgas en Francia e Italia, los soviets en Torino), *no provocó el triunfo de la revolución sino en Rusia*, precisamente en el país “más atrasado” de Europa. ¿A qué se debe esta excepción paradójica? Fundamentalmente a que Rusia representaba, en el *sistema de Estados imperialista*,⁸ el punto más débil. La Gran Guerra precipitó y agravó esta situación, pero no fue la única en crearla. La revolución de 1905 había ya medido y mostrado, en su fracaso mismo, la debilidad de la Rusia zarista. Esta debilidad resultaba de este rasgo específico: *la acumulación y la exasperación de todas las contradicciones entonces posibles en un solo Estado*. Contradicciones de un régimen de explotación feudal reinante, bajo la impostura de los popes, sobre una enorme masa campesina “inculta”,⁹ al comienzo mismo del siglo XX, tanto más feroz cuanto más aumentaba la amenaza, circunstancia que acercó singularmente la rebelión campesina a la revolución obrera.¹⁰ Contradicciones de la explotación capitalista e imperialista desarrolladas en gran escala en las grandes ciudades y en los barrios suburbanos, las regiones mineras, petroleras, etc. Contradicciones de la explotación y de las guerras coloniales, impuestas a pueblos enteros. Contradicción gigantesca entre el grado de desarrollo de los métodos de la producción capitalista (en particular en relación con la concentración obrera: la fábrica más grande del mundo, la fábrica Putilov, que agrupaba a 40 000 obreros y auxiliares, que se encontraba entonces en Petrogrado) y el estado medieval del campo. Exasperación de la lucha de clases en todo el país, no solamente entre explotadores y explotados, sino aun en el seno de las clases dominantes mismas (grandes propietarios feudales ligados al zarismo autoritario, policiaco y militarista; pequeños nobles que fomentaban constantemente conjuras; grandes burgueses y burguesía liberal en lucha contra el zar; pequeños burgueses oscilando entre el conformismo y el “izquierdismo” anarquizante). A lo que fueron agregándose, en el detalle de los acontecimientos, otras circunstancias “excepcionales”,¹¹ ininteligibles fuera de este “entrelazamiento” de contradicciones interiores y exteriores de Rusia. Por ejemplo, el carácter “avanzado” de la *élite* revolucionaria rusa, obligada por la represión zarista al exilio, en la que se cultivó y recogió toda la herencia de la experiencia política de las clases obreras de la Europa occidental (y ante todo: el marxismo), circunstancia que no fue extraña a la formación del partido bolchevique, *que iba mucho más allá que todos los partidos “socialistas” occidentales, en cuanto a conciencia [Pág. 77] y organización*,¹² la “lección general” de la

⁸ Lenin, “Informe del CC al VIII Congreso”, *Obras*, t. XXIV, p. 122 (ed. rusa).

⁹ Lenin, “Páginas del diario”, *Obras escogidas*, Ed. Moscú, t. 3, p. 804.

¹⁰ Lenin, “La enfermedad infantil del ‘izquierdismo’ en el comunismo”, *Obras escogidas*, t. 3, p. 409; “La Troisième Internationale”, *Oeuvres*, t. XXXIX, p. 313 (ed. francesa).

¹¹ Lenin, “Nuestra revolución”, *Obras escogidas*, t. 3, pp. 816-817.

¹² Lenin, “La enfermedad infantil...”, *op. cit.*, p. 375.

revolución de 1905, que hizo más evidentes las relaciones de clase, las cristalizó, como ocurre generalmente en todo período de crisis grave, y permitió también el “descubrimiento” de una nueva forma de organización política de las masas: *los soviets*.¹³ Finalmente, y no es lo menos singular, la “tregua” inesperada que el agotamiento de las naciones imperialistas ofreció a los bolcheviques para “abrirse paso” en la historia, el apoyo involuntario pero eficaz de la burguesía franco-inglesa, que queriendo desembarazarse del zar, hizo, en el momento decisivo, el juego a la revolución.¹⁴ En pocas palabras, y hasta en las circunstancias de detalle, la situación privilegiada de Rusia frente a la posible revolución se debe a una *acumulación y exasperación tales de las contradicciones históricas*, que hubieran sido ininteligibles en todo otro país que no hubiera estado, como Rusia, *a la vez, en retardo de por lo menos un siglo en relación con el mundo imperialista y, al mismo tiempo, a su cabeza*.

Todo esto lo dice Lenin en numerosos textos,¹⁵ los que Stalin ha resumido en términos particularmente claros, en sus conferencias de abril de 1924.¹⁶ La desigualdad del desarrollo del capitalismo termina, a través de la guerra de 1914, en la Revolución rusa debido a que Rusia era, en ese período revolucionario abierto a la humanidad, *el eslabón más débil de la cadena de Estados imperialistas*; porque acumulaba la mayor cantidad de contradicciones históricas entonces posible; porque era, al mismo tiempo, la nación *más atrasada y la más avanzada*, contradicción gigantesca que sus clases dominantes no podían eludir pero tampoco resolver. En otras palabras, Rusia se encontraba en retardo frente a la revolución burguesa y a la víspera de una revolución proletaria; gestando, por lo tanto, dos revoluciones, incapaz, aun postergando una, de contener la otra. Lenin no se equivocó al discernir en esta situación excepcional y “sin salida” (para las clases dirigentes),¹⁷ las *condiciones objetivas* de la revolución en Rusia, y al forjar, en ese partido comunista que fue [Pág. 78] una cadena sin eslabón débil, las *condiciones subjetivas*, el medio de asalto decisivo contra ese eslabón débil de la cadena imperialista.

¿Marx y Engels habían dicho otra cosa al declarar que la historia progresa por su lado más *malo*?¹⁸ Debemos entender por ello el lado menos bueno para los que la dominan. Entendamos también, sin forzar las palabras, el lado menos

¹³ Lenin, “La Troisième Internationale”, *op. cit.*, pp. 313-314.

¹⁴ Lenin, “Conférence de Péetrograd-ville”, *Oeuvres*, t. XXIV, pp. 135-136 (ed. francesa).

¹⁵ Véase, en particular: “La enfermedad infantil...”, *op. cit.*; “La Troisième Internationale”, *op. cit.*; “Nuestra revolución”, *op. cit.*; “Cartas desde lejos. (Primera carta). La primera etapa de la primera revolución”, *Obras escogidas*, t. 2, pp. 25-35; “Lettre d’adieu aux ouvriers suisses”, *Oeuvres*, t. XIII, pp. 396 ss., etc.

La notable teoría leninista de las *condiciones de una revolución* (“La enfermedad infantil...”, *op. cit.*, pp. 426-427, 435-437) cubre perfectamente los efectos decisivos de la situación específica de Rusia.

¹⁶ Stalin, *Cuestiones del leninismo*, Ediciones Sociales, México, 1941 (traducción según la undécima edición rusa de 1939). Cap. “Sobre los fundamentos del leninismo”, pp. 9-98. Textos en muchos aspectos notables a pesar de su sequedad “pedagógica”.

¹⁷ Lenin, “Nuestra revolución”, *op. cit.*, p. 818.

¹⁸ *Miseria de la filosofía*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, pp. 116-117.

bueno para aquellos que... esperan la historia desde el *otro lado*, los socialdemócratas alemanes de fines del siglo XIX, por ejemplo, que creían ser llevados, en corto plazo, al triunfo socialista por pertenecer al Estado capitalista más poderoso, en plena expansión económica, y encontrándose ellos mismos en plena expansión electoral (existen ciertas coincidencias...). Creían, evidentemente, que la Historia avanza por el *otro lado*, el “bueno”, aquel del *más grande desarrollo económico*, de la más grande expansión, de la *contradicción reducida a su más pura purificación* (la del Capital y el Trabajo). Olvidaban que todo ello ocurría en una Alemania armada de un poderoso aparato de Estado y que contaban con una burguesía que, desde hacía mucho tiempo, se había tragado “su” revolución política a cambio de la protección policiaca, burocrática y militar de Bismarck y luego de Guillermo, a cambio de los beneficios gigantescos de la explotación capitalista y colonialista, rodeada de una pequeña burguesía chauvinista y reaccionaria. Olvidaban que esta purificación tan simple de la *contradicción* era simplemente *abstracta*: la contradicción real se confunde de tal modo con estas “circunstancias” que no es discernible, identificable ni manuable *sino a través de ellas y en ellas*.

Intentemos captar lo esencial de esta experiencia práctica y la reflexión que inspira a Lenin. Pero digamos, en un principio, que esta experiencia no fue la única en aclarar a Lenin. Antes de 1917 existió 1905; antes de 1905, las grandes decepciones históricas de Inglaterra y de Alemania; antes de éstas, la Comuna; aún más lejos, el fracaso alemán del 48-49. Todas estas experiencias habían *sido reflexionadas* en el camino (Engels: *Revolución y contrarrevolución en Alemania*; Marx: *La lucha de clases en Francia*; *El 18 Brumario*; *La guerra civil en Francia*; *La crítica del programa de Gotha*; Engels: *La crítica del programa de Erfurt*, etc...) *directa o indirectamente*, y habían sido puestas en relación con otras experiencias revolucionarias anteriores: las revoluciones burguesas de Inglaterra y Francia.

Cómo resumir entonces estas experiencias prácticas y sus comentarios teóricos, sino diciendo que toda la experiencia revolucionaria marxista demuestra que, si la contradicción en general (que está ya especificada: contradicción entre las fuerzas de producción y las rela- [Pág. 79] ciones de producción, encarnada esencialmente en la relación entre dos clases antagónicas) es suficiente para definir una situación en la que la revolución está “a la orden del día”, no puede, por simple virtud directa, provocar una “situación revolucionaria” y, con mayor razón, una situación de ruptura revolucionaria y el triunfo de la revolución. Para que esta contradicción llegue a ser “activa” en el sentido fuerte del término, es decir, principio de ruptura, es necesario que se produzca una acumulación de “circunstancias” y de “corrientes”, de tal forma que, sea cual fuere su origen y sentido (y muchas de entre ellas son *necesariamente*, por su origen y sentido, paradójicamente extrañas, aún más, “absolutamente opuestas” a la revolución), puedan “fusionarse” en una *unidad de ruptura*: lo que ocurre cuando se logra *agrupar* la inmensa mayoría de las masas populares para derrocar un régimen cuyas clases

dirigentes son impotentes para defenderlo.¹⁹ Esta situación supone, no solamente la “fusión” de dos condiciones fundamentales en una “crisis nacional única”, sino que cada condición misma, tomada aparte (abstractamente), supone a su vez la “fusión” de una “acumulación” de contradicciones. ¿Cómo es posible de otra manera que las masas populares, divididas en clases (proletarios, campesinos, pequeños burgueses) puedan, consciente o confusamente, lanzarse *juntos* al asalto general del régimen existente? Y ¿cómo es posible que las clases dominantes, que saben después de tan largas experiencias y con tan seguro instinto sellar entre ellas, a pesar de la diferencia de clases (feudales, grandes burgueses, industriales, financieros, etc.), la unión sagrada contra los explotados, hayan podido ser reducidas así a la impotencia, destruidas en el instante supremo, sin que contaran con una solución ni dirigentes políticos de relevo, privadas de sus apoyos de clase en el extranjero, desarmadas en la fortaleza misma de su aparato de Estado y hundidas de repente, por ese pueblo que ellas habían tan bien sometido a través de la explotación, la violencia y la impostura? Cuando en esta situación entra en juego, *en el mismo juego*, una prodigiosa acumulación de “contradicciones”, de las que algunas son radicalmente heterogéneas, que no todas tienen el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo *nivel y lugar* de aplicación, y que, sin embargo, “se funden” en una unidad de ruptura, [Pág. 80] ya no se puede hablar más de la única virtud simple de la “contradicción” general. Sin duda, la contradicción fundamental que domina todo este tiempo (en el que la revolución está “a la orden del día”), está activa en todas esas “contradicciones” y hasta en su “fusión”. Pero no se puede, sin embargo, pretender con todo rigor que esas “contradicciones” y su “fusión” sean su *puro fenómeno*, ya que las “circunstancias” o las “corrientes” que la llevan a cabo son más que su puro y simple fenómeno. Surgen de las relaciones de producción, que son, sin duda, uno de *los términos* de la contradicción, pero al mismo tiempo, su *condición de existencia*; de las superestructuras, instancias que derivan de ella, pero que tienen su consistencia y eficacia propias; de la coyuntura internacional misma que interviene como determinación y desempeña su papel específico.²⁰ Ello quiere decir que las “diferencias” que constituyen cada una de las instancias en juego (y que se manifiestan en esta “acumulación” de la que habla Lenin) al fundirse en una unidad real, no se “disipan” como un puro *fenómeno* en la unidad interior de una contradicción *simple*. La *unidad* que *constituyen* con esta

¹⁹ Sobre todo este pasaje, véase: 1. Lenin, “La enfermedad infantil...”, *op. cit.*, pp. 426-427, 435-437; en particular: “Sólo cuando los ‘de abajo’ no quieren y los ‘de arriba’ no pueden seguir viviendo a la antigua manera, sólo entonces puede triunfar la revolución...” (p. 427). Estas condiciones formales son ilustradas en las pp. 435-437. 2. Lenin, “Cartas desde lejos. (Primera carta.)” *Op. cit.*, pp. 817-818 y especialmente: “Si la revolución ha triunfado con tanta rapidez... es únicamente porque, debido a la situación histórica original en extremo, *se fundieron*, con ‘unanimitad’ notable, corrientes absolutamente diferentes, intereses de clase *absolutamente heterogéneos*, aspiraciones políticas y sociales *absolutamente opuestas*” (pp. 28-29). [Cursivas de Lenin.]

²⁰ Lenin llega a considerar, entre las causas del triunfo de la revolución soviética, las riquezas naturales del país y la extensión de su espacio, abrigo de la revolución y de sus inevitables “retiradas” militares y políticas.

“fusión” de ruptura revolucionaria,²¹ *la constituyen con su esencia y su eficacia propias*, a partir de lo que son y según las modalidades específicas de su acción. *Constituyendo esta unidad, constituyen* y llevan a cabo la unidad fundamental que las anima, pero, haciéndolo, indican también la *naturaleza* de dicha unidad: que la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna; que ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*.²²

No me aferro especialmente a este término de *sobredeterminación* (sacado de otras disciplinas), pero lo empleo a falta de uno [Pág. 81] mejor, a la vez como un *índice* y como un *problema*, y también porque permite ver, bastante bien, por qué se trata de algo *totalmente diferente a la contradicción hegeliana*.

La contradicción hegeliana, en efecto, no está jamás *realmente sobredeterminada* aunque, a menudo, parezca tener todas las apariencias de ello. En la *Fenomenología*, por ejemplo, que describe las “experiencias” de la conciencia y su dialéctica culminando en el advenimiento del Saber absoluto, la contradicción *no aparece simple* sino, por el contrario, muy compleja. En rigor, sólo puede considerarse simple la primera contradicción: aquella de la conciencia sensible y de su saber. Pero mientras más se avanza en la dialéctica de su producción y mientras más rica llega a ser la conciencia, más compleja se hace su contradicción. Sin embargo, podría mostrarse que esa complejidad no es la complejidad de una *sobredeterminación efectiva*, sino la complejidad de una *interiorización* acumulativa, que no posee sino las apariencias de sobredeterminación. En efecto, en cada momento de su evolución la conciencia vive y experimenta su propia esencia (que corresponde al grado que ha alcanzado), *a través de todos los ecos de las esencias* anteriores a ella misma, y a través de la *presencia alusiva* de todas las formas históricas correspondientes. Con lo que Hegel indica que toda conciencia *tiene un pasado* suprimido-conservado (*aufgehoben*) en su presente mismo, y *un mundo* (el mundo del que podía ser la conciencia, pero que permanece como al margen en la *Fenomenología*, con una presencia virtual y latente) y que, por lo tanto, posee también como pasado *los mundos de las esencias superadas*. Pero estas *figuras* pasadas de la conciencia y estos *mundos* latentes (correspondientes a estas figuras) no afectan jamás la conciencia presente como *determinaciones efectivas diferentes de ella misma*: estas figuras y estos mundos no la conciernen sino como

²¹ La situación de “crisis” desempeña, como Lenin lo ha dicho a menudo, un papel revelador de la estructura y de la dinámica de la formación social que la vive. Lo que se ha dicho de la situación revolucionaria concierne, por lo tanto, guardándose también todas las proporciones, a la formación social en una situación anterior a la crisis revolucionaria.

²² Véase el desarrollo consagrado por Mao Tse-tung al tema de la distinción de las contradicciones *antagónicas* (explosivas, revolucionarias) y de las contradicciones no-antagónicas. (*Sobre la contradicción*, ed. Pekín, cap. VI: “El papel del antagonismo en la contradicción”, pp. 50-53).



ecos (recuerdos, fantasmas de su historicidad) de lo que ella ha llegado a ser, es decir, *como anticipaciones de sí o alusiones de sí*. Debido a que el pasado no es jamás sino la escuela interior (en-sí) del futuro que encierra, esta presencia del pasado es la presencia ante sí de la conciencia misma, y *no una verdadera determinación exterior a ella*. *Círculo de círculos, la conciencia no tiene sino un centro*, que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera sobredeterminada por ellos. Pero éste no es el caso.

Esta verdad aparece aún más claramente en la *Filosofía de la Historia*. Aquí, nuevamente, se encuentran las apariencias de la sobredeterminación: ¿toda sociedad histórica no está acaso constitui- [Pág. 82] da por una infinidad de determinaciones concretas, de las leyes políticas a la religión, pasando por las costumbres, los usos, los regímenes financiero, comercial, económico, el sistema de educación, las artes, la filosofía, etc.? Sin embargo, ninguna de estas determinaciones es en su esencia *exterior* a las otras, no solamente porque constituyen todas juntas una totalidad orgánica original sino, más aún y sobre todo, porque esta totalidad *se refleja en un principio interno único*, que es *la verdad* de todas las determinaciones concretas. Así Roma: su gigantesca historia, sus instituciones, sus crisis y sus empresas, no son sino la manifestación en el tiempo y luego la destrucción del principio interno *de la personalidad jurídica abstracta*. Este principio interno contiene en él, *como ecos*, todos los principios de las formaciones históricas superadas, pero como ecos de sí mismo, y a ello se debe que no tenga sino un centro, que es el centro de todos los mundos pasados conservados en su recuerdo, razón que explica que sea *simple*. Y en esta simplicidad misma aparece su propia *contradicción*: en Roma, la *conciencia estoica*, como conciencia de la contradicción inherente al concepto de la personalidad jurídica abstracta, que apunta sin duda al mundo concreto de la *subjetividad*, pero *yerra el tiro*. Esta contradicción hará estallar a la misma Roma y producirá aquello que la continuará: *la figura de la subjetividad* en el cristianismo medieval. Toda la complejidad de Roma no sobredetermina en nada la contradicción del principio simple de Roma, que no es sino la esencia interior de esta infinita riqueza histórica.

Basta entonces interrogarse sobre la razón por la que los fenómenos de la mutación histórica son pensados por Hegel en este *concepto* simple de la contradicción, para plantear justamente *la* cuestión esencial. La simplicidad de la contradicción hegeliana no es posible, en efecto, sino a partir de la simplicidad del *principio interno* que constituye la esencia de todo período histórico. Es debido a que es posible *de derecho reducir la totalidad* y la infinita diversidad de una sociedad histórica dada (Grecia, Roma, el Sacro Imperio, Inglaterra, etc...) *a un principio interno simple*, que esta misma simplicidad, adquirida así de derecho a la contradicción, puede reflejarse en ella. ¿Es necesario ser aún más claro? Esta reducción misma (cuya idea sacó Hegel de Montesquieu), la reducción de *todos* los elementos que forman la vida concreta de un mundo histórico (instituciones económicas, sociales, políticas, jurídicas, costumbres, moral, arte, religión, filosofía, y hasta los acontecimientos

históricos: guerras, batallas, derrotas, etc.) a un principio de unidad interna, esta reducción misma no es en sí posible sino bajo la *condición absoluta* de considerar toda la vida concreta de un pueblo como la exteriorización-enajenación (*Entäußerung-Entfremdung*) de un [Pág. 83] *principio espiritual interno que no es, en definitiva, sino la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo: su conciencia religiosa o filosófica, es decir, su propia ideología*. Creo que se percibe bien aquí en qué sentido la “envoltura mística” afecta y contamina el “núcleo”, ya que *la simplicidad de la contradicción hegeliana no es sino la reflexión de la simplicidad de este principio interno de un pueblo, es decir, no de su realidad material sino de su ideología más abstracta*. A ello se debe que para él no haya jamás, en el fondo, una verdadera ruptura, un fin efectivo de una historia real, ni tampoco un comienzo radical. A ello se debe también el que su filosofía de la Historia se encuentre llena de mutaciones, todas ellas uniformemente “dialécticas”. No puede defender esta concepción aturdidora sino manteniéndose en la cima del Espíritu, donde poco importa que un pueblo muera, ya que ha encarnado el principio determinado de un momento de la Idea (que tiene otros a vuestro servicio), y ya que encarnándolo lo ha despojado, al mismo tiempo, a tal otro pueblo (¡aun si su relación histórica con él es muy débil!), quien, reflejándolo en su sustancia, encontrará en él la promesa de su propio principio interno, es decir, como por azar, el momento lógicamente consecutivo de la Idea, etc. Es necesario comprender de una vez y para siempre que todas estas arbitrariedades (aunque atravesadas por instantes de visión verdaderamente geniales) no están *milagrosamente confinadas* a la sola “concepción del mundo”, al solo “sistema” de Hegel, sino que se reflejan de hecho *en la estructura, en las estructuras mismas de la dialéctica*, y particularmente en esa “contradicción” que tiene por tarea mover mágicamente hacia su Fin ideológico los contenidos concretos de ese mundo histórico.

A ello se debe que la “inversión” marxista de la dialéctica hegeliana sea algo totalmente diferente de una extracción pura y simple. Si se percibe claramente, en efecto, la relación íntima, estrecha que la dialéctica hegeliana guarda con la “concepción del mundo” de Hegel, es decir, con su filosofía especulativa, es imposible echar por la borda esta “concepción del mundo”, sin que uno se vea obligado a *transformar profundamente las estructuras de esta misma dialéctica*. Si no, quiérase o no, se arrastrará todavía, después de 150 años de la muerte de Hegel, y 100 años después de Marx, los andrajos de la famosa “envoltura mística”.

Volvamos a Lenin y, a través de él, a Marx. Si es verdad, como [Pág. 84] la práctica y la reflexión leninistas lo prueban, que la situación revolucionaria en Rusia se debía al carácter de *intensa sobredeterminación* de la contradicción fundamental de clase, es necesario interrogarse, tal vez, sobre lo *excepcional* de esta “situación excepcional” y si, como toda excepción, ésta no aclara la regla, sino que es, a espaldas de la regla, *la regla misma*. Ya que, al fin de cuentas ¿no estamos siempre en la excepción? Excepción es el fracaso alemán del 49; excepción, el fracaso parisino del 71; excepción, el fracaso socialdemócrata alemán de comienzos del siglo XX, y aun la traición chauvinista del 14; excepción, el éxito del 17... Excepciones, pero ¿en relación a qué? si no es en relación con una cierta idea *abstracta* pero cómoda, tranquilizante, de un esquema “dialéctico”

purificado, simple que, en su simplicidad misma, había guardado la memoria del modelo hegeliano, y la fe en la “virtud” solucionadora de la contradicción abstracta como tal: la “bella” contradicción entre Capital y Trabajo. No niego que la “*simplicidad*” de este esquema *purificado* haya podido ciertamente responder a algunas necesidades *subjetivas* de la movilización de las masas; después de todo, sabemos bien que las formas del socialismo utópico han desempeñado, también ellas, un papel histórico, y lo han desempeñado porque tomaban las masas al nivel de su conciencia, porque es necesario tomarlas allí, aun cuando (y sobre todo) se desee conducir las más lejos. Será necesario hacer algún día *lo que Marx y Engels hicieron* en relación con el socialismo utópico, pero esta vez para las formas todavía esquemáticas-utópicas de la conciencia de las masas influidas por el *marxismo* (aún más, la conciencia de algunos de sus teóricos) en la primera mitad de su historia: *un verdadero estudio histórico de las condiciones y de las formas de esta conciencia*.²³ Ahora bien, ocurre [Pág. 85] que todos los textos políticos e históricos importantes de Marx y Engels en este período nos ofrecen la materia de una primera reflexión sobre las llamadas

²³ Engels escribía en 1890 (“Carta a J. Bloch”, 21 de septiembre de 1890): “Que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones.” Sobre la representación que se hace Engels de la determinación “en última instancia”, véase el “Anexo”.

En relación con estas investigaciones que deben emprenderse, me gustaría citar las notas que Gramsci consagra a la tentación mecanicista-fatalista en la historia del marxismo del siglo XIX (*Oeuvres choisies*, Éd. Sociales, pp. 33-34); “El elemento determinista, fatalista, mecanicista, ha sido el ‘aroma’ ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión y de excitante (pero a la manera de estupefacientes), que hacía necesario y justificaba históricamente el carácter ‘subalterno’ de capas sociales determinadas. Cuando no se tiene la iniciativa de la lucha y cuando la lucha termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico llega a ser una formidable fuerza de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia, paciente y obstinada. ‘Soy vencido momentáneamente; pero a la larga la fuerza de las cosas trabaja para mí’, etc. La voluntad individual se transforma en un acto de fe en cierta racionalidad histórica, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado que aparece como un sustituto de la predestinación, de la Providencia, etc... de las religiones confesionales. Es necesario insistir que aun en ese caso existe una fuerte actividad de la voluntad... Conviene poner de relieve cómo el fatalismo no sirve sino para cubrir la debilidad de una voluntad activa y real. He aquí la razón por la cual es necesario demostrar siempre la futilidad del determinismo mecánico que, explicable como filosofía ingenua de la masa, y únicamente en cuanto tal elemento intrínseco de fuerza, llega a ser, cuando es considerado como filosofía reflexiva y coherente de parte de los intelectuales, una fuente de pasividad y autosuficiencia imbécil...” Esta oposición (“intelectuales”-“masa”) puede parecer extraña bajo la pluma de un teórico marxista. Pero es necesario saber que el concepto gramsciano de *intelectual* es infinitamente más vasto que el nuestro, no es definido por la idea que los intelectuales se hacen de ellos mismos, sino por su *papel social de organizadores y de dirigentes* (más o menos subalternos). En este sentido, Gramsci puede escribir: “Que todos los miembros de un partido político deben ser considerados como intelectuales, he aquí una afirmación que puede prestarse a bromas y caricaturas, sin embargo, desde el punto de vista de la reflexión no hay nada más exacto. Será necesario distinguir grados, un partido podrá tener una extensión mayor en su grado más bajo o en su grado más alto, lo que importa es su función de dirección y organización, o sea, su función educativa, o sea, su función intelectual” (*Oeuvres choisies*, Éd. Sociales, p. 440).

“excepciones”. De ellos se desprende la idea fundamental de que la *contradicción Capital-Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce*. Especificada por las formas de la *superestructura* (Estado, ideología dominante, religión, movimientos políticos organizados, etc.); especificada por la *situación histórica interna y externa* que la determina en función del *pasado nacional mismo*, por una parte (revolución burguesa realizada o “reprimida”, explotación feudal eliminada, totalmente, parcialmente o no, “costumbres” locales, *tradiciones* nacionales específicas, aún más, “estilo propio” de las luchas y de los comportamientos políticos, etc...), y del *contexto mundial* existente, por la otra (lo que allí domina: competencia de naciones capitalistas, o “internacionalismo imperialista”, o competencia en el seno del imperialismo, etc...); pudiendo provenir numerosos de estos fenómenos de la “ley del desarrollo desigual” en el sentido leninista.

¿Qué queda por decir sino que la contradicción aparentemente simple está *siempre sobredeterminada*? Es allí donde la excepción se descubre como regla, la regla de la regla, y entonces, a partir de la *nueva regla*, deben ser pensadas las antiguas “excepciones” como ejemplos metodológicos simples de la regla. ¿Puedo entonces adelantar, para intentar cubrir, desde el punto de vista de esta regla, el conjunto de los fenómenos, que la “*contradicción sobredeterminada*” puede ser *sobredeterminada* en el sentido de una *inhibición histórica*, de un verdadero “bloqueo” de la contradicción (ejemplo, la Alemania guillermina), o en el sentido de la *ruptura revolucionaria*²⁴ (la Rusia del 17), pero que en ambos casos *no se presenta jamás en estado “puro”*? Entonces es la “pureza” misma la que sería una excepción, pero no veo bien qué ejemplo podría citarse.

Pero, entonces, si toda contradicción se presenta en la práctica histórica y en la experiencia histórica del marxismo como una *contradicción sobredeterminada*, si esta sobredeterminación constituye, frente a la contradicción hegeliana, la *especificidad* de la contradicción marxista: si la “simplicidad” de la dialéctica hegeliana envía a una “concepción del mundo” y particularmente a una concepción de la historia que se refleja en ella; es necesario interrogarse, sin duda, acerca de *cuál es el contenido, cuál es la razón de ser de la sobredeterminación* de la contradicción marxista, y plantearse la cuestión de saber cómo la concepción marxista de la sociedad puede *reflejarse en esta sobredeterminación*. Esta cuestión es capital, ya que es evidente que si no se muestra el *lazo necesario* que une la estructura propia de la contradicción en Marx a su concepción de la sociedad y de la historia, si no se funda esta sobredeterminación en los conceptos mismos de la teoría de la historia marxista, esta categoría permanecerá “en el aire” ya que, aunque exacta, aunque verificada por la

²⁴ Engels, “Carta a Schmidt” (27 de octubre de 1890): “La reacción del poder del Estado ante el desarrollo económico puede ser de tres tipos: puede proyectarse en la misma dirección, en cuyo caso todo discurre más de prisa; puede ir en sentido inverso, y entonces, en nuestros días, y si se trata de un pueblo grande, acaba siempre a la larga, sucumbiendo; o puede finalmente cerrar al desarrollo económico ciertos derroteros y trazarle imperativamente otros, caso éste que se reduce, en última instancia, a uno de los dos anteriores.” K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. 2, p. 526. La característica de las dos situaciones límites se encuentra aquí bien señalada.

práctica política, hasta aquí no es sino *descriptiva* y, por lo tanto, *contingente*, y por este hecho, *como toda descripción*, queda a merced de las primeras o últimas teorías filosóficas que aparezcan.

Pero aquí encontraremos, nuevamente, el fantasma del modelo hegeliano, ya no el modelo abstracto de la contradicción sino el modelo concreto de la *concepción de la historia* que se refleja en ella. Para mostrar, en efecto, que la estructura específica de la contradicción marxista está fundada en la concepción de la historia marxista, es necesario asegurar que esta concepción no es ella misma la pura y simple “inversión” de la concepción hegeliana. Ahora bien, es verdad que en una primera aproximación se podría sostener que Marx ha “invertido” la concepción hegeliana de la Historia. Mostrémoslo rápidamente. La dialéctica de los principios internos a cada sociedad, es decir, la dialéctica de los momentos de la idea, domina toda la concepción hegeliana; como Marx lo ha repetido muchas veces, Hegel explica la vida material, la historia concreta de los pueblos, a través de la dialéctica de la conciencia (conciencia [Pág. 87] de sí de un pueblo, su ideología). Para Marx, por el contrario, la vida material de los hombres explica su historia: no su conciencia, su ideología sino el fenómeno de su vida material. Todas las apariencias de “inversión” se reúnen en esta oposición. Llevemos las cosas al extremo, casi hasta la caricatura. ¿Qué vemos en Hegel? Una concepción de la sociedad que toma las adquisiciones de la teoría política y de la economía política del siglo XVIII y que considera que toda sociedad (moderna, sin duda: pero los tiempos modernos no hacen sino hacer aparecer lo que antes estaba en germen) está constituida por *dos sociedades*: la sociedad de necesidades, o *sociedad civil*, y la sociedad política o Estado y todo lo que se encarna en él: religión, filosofía, en una palabra, la conciencia de sí de un tiempo. Dicho de otra manera, esquemáticamente, por la vida material, de una parte, y por la vida espiritual, de la otra. Para Hegel, la vida material (la sociedad civil, es decir, la economía) no es sino una *Astucia de la Razón*; bajo las apariencias de la autonomía, es movida por una ley que le es extraña: su propio Fin, que es al mismo tiempo su condición de posibilidad: el Estado, por lo tanto, la vida espiritual. Pues bien, hay una manera de invertir a Hegel, dándose el aire de engendrar a Marx. Esta manera consiste justamente *en invertir la relación de los términos hegelianos, es decir, en conservar estos términos*: la sociedad civil y el Estado, la economía y la política-ideología, pero transformando la esencia en fenómeno y el fenómeno en esencia o, si se prefiere, haciendo jugar la Astucia de la Razón *a contrapelo*. Mientras en Hegel es lo político-ideológico la esencia de lo económico, en Marx sería lo económico lo que constituiría toda la esencia de lo político-ideológico. Lo político, lo ideológico no serían entonces sino el puro fenómeno de lo económico, que constituiría su “verdad”. El principio “puro” de la conciencia (de sí de un tiempo), principio interno simple que, en Hegel, es el principio de inteligibilidad de todas las determinaciones de un pueblo histórico, habría sido sustituido por *otro principio simple*, su contrario: la vida material, la economía, principio simple que llega a ser a su vez principio único de inteligibilidad universal de todas las determinaciones de un pueblo

histórico.²⁵ ¿Caricatura? En este sentido se orientan, si se las toma a la letra, las famosas frases de Marx acerca del molino movido a brazo, el molino hidráulico y la máquina de vapor. En el horizonte de esta tentación nos encontramos con la *pendiente exacta de la dialéctica hegeliana*, con la única diferencia de que ya no se trata de engendrar los momentos sucesivos de la Idea, sino los momentos sucesivos de la Economía, en virtud del mismo principio [Pág. 88] de la contradicción interna. Esta tentativa termina con la reducción radical de la dialéctica de la historia a la dialéctica generadora de los *modos de producción* sucesivos, es decir, al extremo, de las diferentes *técnicas* de producción. Estas tentaciones tienen en la historia del marxismo nombres propios: el *economismo*, o sea, el *tecnologismo*.

Pero basta citar estos dos términos para hacer aparecer en la memoria las luchas teóricas y prácticas llevadas a cabo por Marx y sus discípulos contra estas “desviaciones”. Y al lado de demasiado famoso texto de la máquina de vapor, ¡cuántos textos decisivos contra el economismo! Abandonemos, por lo tanto, esta caricatura, no para oponer al economismo la lista de las condenas oficiales, sino para examinar los *principios auténticos* que están en acción en estas condenas y en el pensamiento efectivo de Marx.

Entonces es decididamente imposible mantener, en su aparente rigor, la ficción de la “inversión”, ya que, en verdad, *Marx no ha conservado, aunque invirtiéndolos, los términos del modelo hegeliano de la sociedad*. Los substituyó por otros que no tienen sino relaciones lejanas con ellos. Mucho más aún, trastocó la *relación* que reinaba entre los términos. En Marx, son *a la vez los términos y su relación* lo que cambia de naturaleza y de sentido.

Los términos, primero, no son los mismos.

Sin duda Marx habla todavía de “sociedad civil” (en particular en *La ideología alemana*: término que se ha traducido inexactamente por “sociedad burguesa”), pero no lo hace más que para hacer alusión al pasado, para designar el *lugar* de sus descubrimientos, y no para volver a emplear *el concepto*. Veríamos delinear allí, bajo las formas abstractas de la filosofía política, y bajo las formas más concretas de la economía política del siglo XVIII, no una verdadera teoría de la historia económica, ni una verdadera teoría de la economía, sino una *descripción y una fundamentación de comportamientos económicos*, en una palabra, una especie de *Fenomenología filosófico-económica*. Ahora bien, lo notable en esta empresa, tanto en los filósofos (Locke, Helvecio, etc...), como en los economistas (Smith, Turgot, etc...), es que esta descripción de la sociedad civil se efectúa como si se tratara de la descripción (y de la fundación) de lo que Hegel, resumiendo perfectamente su forma de pensar, llama “el mundo de las necesidades”, es decir, un mundo relacionado inmediatamente, como con su esencia interna, con las relaciones de los individuos definidos por su voluntad particular, su interés personal, en una palabra: por sus “necesidades”. Cuando se sabe que Marx ha fundado toda su concepción de la economía política a partir de la [Pág. 89] crítica de este

²⁵ Y, por supuesto, como en toda “inversión” se habrán conservado todos los términos mismos de la concepción hegeliana: la *sociedad civil* y el *Estado*.

supuesto (el *homo oeconomicus*, y su abstracción jurídica o moral el “hombre” de los filósofos) se puede estar seguro de que no pudo utilizar un concepto que sería su *producto directo*. Lo que interesa a Marx no es, en efecto, ni esta descripción (abstracta) de los comportamientos económicos, ni su pretendida *fundamentación* en el mito del *homo oeconomicus*, es la “anatomía” de ese mundo, es la *dialéctica de las mutaciones* de esta “anatomía”. A ello se debe que el concepto de “*sociedad civil*” (mundo de los comportamientos económicos individuales y su origen ideológico) desaparezca en Marx. A ello se debe que la *realidad económica abstracta* (que Smith encuentra, por ejemplo, en las leyes del mercado, como resultado de su esfuerzo de fundamentación) es considerada por Marx como el efecto de una realidad más concreta y más profunda: el *modo de producción* de una formación social determinada. Aquí, los comportamientos económicos individuales (que servían de pretexto a esa Fenomenología económica-filosófica) son, por primera vez, relacionados con su *condición de existencia*. Grado de desarrollo de las *fuerzas de producción*, estado de las *relaciones de producción*: he aquí, de ahora en adelante, los conceptos fundamentales de Marx.

La “sociedad civil” le indicaba, sin duda, el lugar en el que podían encontrarse (es aquí donde hay que buscar...), pero es necesario confesar que no le proporcionaba en absoluto su materia. ¿Dónde encontramos todo esto en Hegel?

En cuanto al Estado se refiere, es demasiado fácil demostrar que no tiene para Marx el mismo contenido que para Hegel. No solamente, por supuesto, porque el Estado no puede considerarse como la “realidad de la Idea”, sino también y sobre todo porque el Estado es pensado, sistemáticamente *como un instrumento* de coerción al servicio de la clase dominante de los explotadores. Aquí nuevamente, bajo la “descripción” y la sublimación de los atributos del Estado, Marx descubre un *nuevo concepto*, presentado antes que él desde el siglo XVIII (Longuet, Rousseau, etc.), tomado aun por Hegel en la *Filosofía del derecho* (que hizo de él un “fenómeno” de la Astucia de la Razón cuyo triunfo es el Estado: la oposición de la pobreza y la riqueza), y utilizado abundantemente por los historiadores de 1830: *el concepto de clase social*, en relación directa con las *relaciones de producción*. Esta intervención de un nuevo concepto, su puesta en relación con un concepto fundamental de la estructura económica, he aquí la materia para modificar de punta a cabo *la esencia del Estado*, que de ahora en adelante no se sitúa más por encima de los grupos humanos, sino al servicio de la clase dominante; que no tiene ya como misión realizarse en el arte, la religión y la [Pág. 90] filosofía, sino ponerlos al servicio de la clase dominante, más aún, obligarlas a constituirse a partir de las ideas y de los temas que él constituye en *dominantes*; que deja, por lo tanto, de ser la “verdad” de la sociedad civil, para llegar a ser, no la “verdad de” cualquier otra cosa, ni aun de la economía, sino el instrumento de acción y de dominación de una clase social, etc.

Sin embargo, no son solamente los *términos* los que cambian: son *sus relaciones mismas*.

Aquí no se debe pensar que se trata de una nueva distribución técnica de los papeles que sería impuesta por la multiplicación de los nuevos términos.

¿Cómo se agrupan en efecto estos nuevos términos? Por un lado, la *estructura* (base económica: fuerzas de producción, relaciones de producción); por el otro, *superestructura* (el Estado y todas las formas jurídicas, políticas e ideológicas). Hemos visto que se podía, sin embargo, intentar mantener entre estos dos grupos de categorías *la relación hegeliana misma* (la que Hegel impone a las relaciones entre la sociedad civil y el Estado): *una relación de esencia a fenómeno* sublimada en el concepto de “verdad de...”. Así, en Hegel, el Estado es la “verdad de” la sociedad civil, la que, gracias al juego de la Astucia de la Razón, no es sino su propio fenómeno, *realizado* en ella. Ahora bien, en un Marx, que sería así situado en el *status* de un Hobbes o de un Locke, la sociedad civil podría sin duda no ser sino la “verdad del” Estado, su fenómeno, que una Astucia de la Razón económica pondría entonces al servicio de una clase: la clase dominante. Desgraciadamente, para este esquema demasiado puro, las cosas no ocurren así. En Marx, la identidad tácita (fenómeno-esencia-verdad de...) de lo económico y de lo político desaparece en provecho de una *concepción nueva* de la relación de las *instancias determinantes* en el complejo estructura-superestructura que constituye la esencia de toda formación social. Que estas *relaciones* específicas entre la estructura y la superestructura merezcan todavía una elaboración e investigaciones teóricas, no cabe la menor duda. Sin embargo, Marx nos da los “dos extremos de la cadena” y nos dice que entre ellos hay que buscar...: de una parte, *la determinación en última instancia por el modo de producción* (económico); de la otra, *la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica*. Con ello rompe claramente con el principio hegeliano de la explicación a través de la conciencia de sí (ideología), pero también con el tema hegeliano *fenómeno-esencia-verdad de...* Realmente, nos enfrentamos a una *nueva relación entre nuevos términos*.

Escuchemos al viejo Engels del 90 volver a poner en claro las cosas contra los jóvenes “economistas”, quienes no habían compren- [Pág. 91] dido que se trataba de una *nueva relación*.²⁶ La producción es el factor determinante, pero en “última instancia” solamente. “Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante; las formas jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas- ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan predominantemente, en muchos casos, su forma...” Es necesario tomar esta palabra “forma” en sentido fuerte y hacerla designar algo totalmente diferente de lo formal. Escuchemos todavía a Engels: “También el Estado prusiano ha nacido y se ha desarrollado por causas históricas que son, en última instancia, causas económicas. Pero apenas podrá afirmarse, sin incurrir en pedantería, que de los muchos Estados del norte de Alemania fuese precisamente Brandemburgo, por imperio de la necesidad económica y no por la intervención de otros factores más (y principalmente su complicación, mediante la posesión de Prusia, en los asuntos de Polonia, y a través de

²⁶ Engels “Carta a Bloch”, 21 de septiembre de 1890.

esto, en las relaciones políticas internacionales, que fueron también decisivas en la formación de la potencia dinástica austríaca), el destinado a convertirse en la gran potencia en que tomaron cuerpo las diferencias económicas, lingüísticas y, desde la Reforma, también las religiosas, entre el norte y el sur.”²⁷

He aquí los dos extremos de la cadena: la economía determina, *pero en última instancia*, a la larga dice Engels, el curso de la Historia. Pero este curso se “abre paso” a través del mundo de las formas últimas de la superestructura, de las tradiciones locales²⁸ y de los acontecimientos internacionales. Dejo aquí de lado, en este examen, la *solución teórica* que Engels propone al problema de la relación entre la determinación *en última instancia*, lo económico, y las otras determinaciones propias impuestas por las superestructuras, las tradiciones nacionales y los acontecimientos internacionales. Me basta retener aquí lo que es necesario denominar: *acumulación de determinaciones eficaces* (surgidas de las superestructuras y de cir- [Pág. 92] cunstancias particulares nacionales e internacionales) *sobre la determinación en última instancia por la economía*. Es aquí donde me parece que puede aclararse la expresión de *contradicción sobredeterminada* que he propuesto anteriormente, ya que en este momento no poseemos el hecho puro y simple de la existencia de la sobredeterminación, sino que lo hemos relacionado, en lo esencial, y aun cuando nuestro esfuerzo es todavía indicativo, *con su fundamento*. Esta *sobredeterminación* llega a ser inevitable y pensable, desde el momento en que se reconoce la existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible, por lo tanto, a un puro fenómeno, de las formas de la superestructura y de la coyuntura nacional e internacional. Es necesario entonces ir hasta el fin y decir que esta sobredeterminación no está basada en situaciones aparentemente singulares y aberrantes de la historia (por ejemplo, Alemania), sino que es *universal*. Jamás la dialéctica económica juega *al estado puro*. Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la “última instancia”.

En resumen, la idea de una contradicción “pura y simple”, y no sobredeterminada, es, como lo dice Engels en relación con la “frase” economista: “una frase vacua, abstracta y absurda”. Que pueda servir de modelo pedagógico, o más bien, que haya podido, en un cierto momento preciso de la historia, servir de instrumento polémico y pedagógico, no marca para siempre su destino. Después de todo, los sistemas pedagógicos cambian en la historia. Es hora de hacer un esfuerzo por elevar la pedagogía a la altura de las circunstancias, es decir, de las necesidades históricas. Pero ¿quién no ve que este esfuerzo pedagógico *presupone* otro, esta vez puramente teórico? Ya que si

²⁷ Engels agrega: “Marx rara vez ha escrito algo donde esta teoría no desempeñe su papel, pero *El 18 Brumario* es un ejemplo excelente de su aplicación. *El capital* nos remite a menudo a él. Cita también el *Anti-Dühring* y el *Feuerbach*.”

²⁸ Engels, *ibid.*: “Pero también desempeñan su papel... las condiciones políticas, y hasta la tradición, que merodea como un duende en las cabezas de los hombres.”

Marx nos da principios generales y ejemplos concretos (*El 18 Brumario, La guerra civil en Francia, etc.*), si toda la práctica política del movimiento socialista y comunista constituye una reserva inagotable de “protocolos de experiencias” concretas, es necesario decir que la *teoría de la eficacia específica de las superestructuras y otras “circunstancias” debe todavía ser en gran parte elaborada*: y antes de la teoría de su eficacia o al mismo tiempo (ya que por la comprobación de su eficacia puede alcanzarse su *esencia*) *la teoría de la esencia propia de los elementos de la superestructura*. Esta teoría permanece, como el mapa de África antes de las grandes exploraciones, un dominio reconocido en sus contornos, en sus grandes cadenas y en sus grandes ríos, pero con mayor frecuencia, a excepción de algunas regiones bien dibujadas, desconocido en sus detalles. [Pág. 93] ¿Quién después de Marx y Lenin ha *verdaderamente* intentado o continuado su exploración? No conozco sino a Gramsci.²⁹ Sin embargo, esta tarea es indispensable para permitir enunciar, aunque sea, sólo proposiciones más precisas que esta aproximación acerca del carácter, fundado antes que nada en la existencia y la naturaleza de las superestructuras, de la *sobredeterminación* de la contradicción marxista.

Permítaseme todavía una última ilustración. La práctica política marxista choca constantemente con esa realidad que se llama las “*supervivencias*”. Ninguna duda: existen efectivamente, si no tendrían una vida tan dura... Lenin las combatía en el seno del Partido ruso aun antes de la revolución. Inútil recordar que después de la Revolución, y desde entonces y aún hoy día, han proporcionado la materia a muchas dificultades, batallas y comentarios. Ahora bien, ¿qué es una supervivencia?, ¿cuál es su *status* teórico?, ¿es de esencia psicológica?, ¿o social? ¿Se reduce a la supervivencia de ciertas *estructuras* económicas que la Revolución no pudo destruir con sus primeros decretos: la pequeña producción (campesina, sobre todo en Rusia), por ejemplo, que preocupaba tanto a Lenin? ¿O pone ella también en cuestión *otras estructuras*, políticas, ideológicas, etc... *costumbres, hábitos*, aún más, “*tradiciones*”, como la “*tradicción nacional*” con sus rasgos específicos? “*Supervivencia*”: he aquí un término constantemente invocado y que está todavía en estado de investigación, no diré de su *nombre* (tiene uno) *sino de su concepto*. Ahora bien, pretendo que para darle el concepto que merece (y que ha ganado a ley) no podemos contentarnos con el vago hegelianismo de la “*superación*” y del “*mantenimiento-de-lo-que-es-negado-en-la-negación-misma*” (es decir, de la negación de la negación)... ya que, si volvemos todavía un momento a Hegel,

²⁹ Las tentativas de Lukács, limitadas a la historia de la literatura y a la filosofía, me parecen contaminadas por un hegelianismo vergonzoso: como si Lukács quisiera ser absuelto por Hegel por haber sido discípulo de Simmel y de Dilthey. Gramsci es de otra talla. Los desarrollos y las notas de sus *Cuadernos de la prisión* tocan todos los problemas fundamentales de la historia italiana y europea: económica, social, política, cultural. uno encuentra allí visiones absolutamente originales y a veces geniales sobre este problema, hoy día fundamental, de las superestructuras. Se encuentra allí también, como ocurre cuando se trata de verdaderos descubrimientos, conceptos nuevos, por ejemplo, el concepto de *hegemonía*, notable ejemplo de un esbozo de solución teórica a los problemas de la interpretación de lo económico y de lo político. Desgraciadamente, ¿quién ha continuado, al menos en Francia, el esfuerzo teórico de Gramsci?

comprobamos que la supervivencia del pasado como “superado” (*aufgehoben*) se reduce simplemente a la modalidad del recuerdo, que no es sino lo inverso de la *anticipación*, es decir, la misma cosa. De la misma manera, en efecto, que desde la aurora de la Historia humana, en los [Pág. 94] primeros balbuceos del Espíritu Oriental, alegremente cautivo de las gigantescas figuras del cielo, el mar y el desierto, luego de su bestiario de piedra, se traicionaba ya el presentimiento inconsciente de los futuros que serán realizados por el Espíritu absoluto, de la misma manera, en cada instante del Tiempo, el pasado se sobrevive bajo la forma de recuerdo de lo que ha sido, es decir, de la promesa susurrante de su presente. A ello se debe que *el pasado no sea nunca ni opaco ni obstáculo*. Es siempre digerible porque ha sido *digerido de antemano*. Roma puede reinar muy bien en un mundo impregnado de Grecia: la Grecia “superada” sobrevive en sus recuerdos objetivos: esos templos reproducidos, esa religión asimilada, esa filosofía repensada. Siendo ya Roma, sin saberlo, cuando se encarnizaba en morir para dar a luz su futuro romano, jamás obstaculiza a Roma en Roma. A ello se debe que el presente pueda alimentarse con las sombras de su pasado, más aún, proyectarlas delante de él, como esas grandes efigies de la Virtud Romana que abrieron a los jacobinos la vía de la Revolución y del Terror. Su pasado no es nunca más que él mismo y no le recuerda jamás sino la ley de la interioridad que es el destino de toda Evolución Humana.

Creo que esto es suficiente para hacer comprender que la “superación” en Marx, mientras esta palabra tenga todavía un sentido (a decir verdad no tiene ningún sentido *riguroso*), no tiene nada que ver con la dialéctica de la comodidad histórica; que el pasado es algo totalmente diferente a una sombra, aun cuando ésta sea “objetiva”, es una realidad estructurada terriblemente positiva y activa, como para el obrero miserable del que habla Marx lo es el frío, el hambre y la noche. Pero entonces, ¿cómo pensar las supervivencias? A partir de un cierto número de *realidades*, que son justamente para Marx *realidades*, trátase de superestructuras, de ideologías, de “tradiciones nacionales”, más aún, de costumbres y del “espíritu” del pueblo, etc. A partir de esta *sobredeterminación* de toda contradicción y de todo elemento constitutivo de una sociedad, que hace 1) que una revolución en la *estructura* no modifica *ipso facto* en un relámpago (lo que se produciría, sin embargo, si la determinación económica fuera la única determinación) las superestructuras existentes y, en particular, las *ideologías*, ya que tienen como tales una consistencia suficiente *para sobrevivir fuera del contexto inmediato de su vida*, más aún, para recrear, “secretar” durante un tiempo, condiciones de existencia de sustitución; 2) que la nueva sociedad salida de la revolución puede, a la vez por las formas mismas de su nueva superestructura, o por “circunstancias” específicas (nacionales, internacionales), *provocar, ella misma, la supervivencia, es decir, la reactivación de los elementos antiguos*. Esta reactivación es incon- [Pág. 95] cebible en una dialéctica desprovista de *sobredeterminación*. Por ejemplo, para no eludir la cuestión candente, me parece que cuando uno se plantea el problema de saber cómo el pueblo ruso, tan generoso y orgulloso, ha podido soportar en una escala tan vasta los crímenes de la represión staliniana; más aún, cómo el partido bolchevique pudo tolerarlos –sin hablar de la última interrogación: ¿cómo un

dirigente comunista pudo ordenarlos?-, es necesario renunciar a toda lógica de la “superación”, o renunciar a decir la primera palabra. Pero aun allí es claro que, *teóricamente*, queda mucho por hacer. No hablo sólo de los trabajos de historia, que dominan todo, pero, ya que lo dominan todo, me refiero a aquello que domina hasta los trabajos de historia que se consideran marxistas: *el rigor, una concepción rigurosa de los conceptos marxistas, de sus implicaciones y de su desarrollo; una investigación y una concepción rigurosa de lo que les pertenece propiamente, es decir, de lo que los distingue para siempre de los fantasmas.*

Más que nunca es necesario ver hoy día que uno de los primeros fantasmas es la sombra de Hegel. Es necesario *un poco más de luz sobre Marx*, para que este fantasma vuelva a la noche o, lo que es lo mismo, *un poco más de luz marxista sobre Hegel mismo*. Sólo a este precio escaparemos de la “inversión”, de sus equívocos y confusiones.

ANEXO³⁰

Quisiera detenerme un instante en el pasaje de la carta a Bloch que dejé de lado, deliberadamente, en el texto que precede, ya que este pasaje, que concierne a la solución teórica que Engels da al problema del fundamento de la determinación “en última instancia” por la economía, es, de hecho, *independiente* de las tesis marxistas que Engels opone al dogmatismo “economista”.

Se trata, sin duda, de una simple carta. Pero como constituye un documento teórico *decisivo* en la refutación del esquematismo y del economismo, como ha desempeñado y puede desempeñar en este sentido un papel *histórico*, es mejor no disimular que la fundamentación del argumento ya no responde a nuestras exigencias críticas.

La solución de Engels hace intervenir un mismo modelo a dos niveles diferentes de análisis.

A. PRIMER NIVEL: Engels acaba de mostrar que las superestructuras, lejos de ser un puro fenómeno de la economía, tienen una eficacia [Pág. 96] propia: *“ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente, en muchos casos su forma”*. El problema que se plantea entonces es el siguiente: ¿cómo pensar en estas condiciones la unidad de la eficacia real, pero relativa, de las superestructuras, y del principio determinante en última instancia de la economía? ¿Cómo pensar la relación entre estas eficacias distintas? ¿Cómo fundar en esta unidad el papel de “última instancia” de la economía? Respuesta de Engels: *“Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota, o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico.”* He aquí el

³⁰ Este anexo al artículo “Contradicción y sobredeterminación” permaneció inédito. La carta de Engels a Bloch data del 21 de septiembre de 1890. K. Marx y F. Engels: *Obras escogidas*, t. 2, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, pp. 520-522.



modelo explicativo: “los diversos elementos de la superestructura” actúan y reaccionan los unos sobre los otros, producen una *infinidad* de efectos. Estos efectos son asimilables a una *infinidad* de *azares* (su número es infinito, y su *unión íntima* es tan lejana y, de hecho, tan difícil de ser conocida que puede *dejársela de lado*), a través de los cuales “el movimiento” económico se abre paso. Estos efectos son hechos accidentales, el movimiento económico es *la necesidad, su necesidad*. Dejo un instante de lado el *modelo*: azar-necesidad y sus supuestos. Lo singular en este texto es el papel atribuido a los diversos elementos de la superestructura. Todo ocurre como si estuvieran encargados, una vez desencadenado entre ellos el sistema *acción-reacción*, de *fundar la infinita diversidad de los efectos* (cosas y hechos, dice Engels) entre los cuales, como entre otros tantos azares, la economía trazará su vía soberana. Dicho de otra manera, los elementos de la superestructura tienen sin duda una eficacia, pero esta eficacia se dispersa *en cierto sentido al infinito*, en la *infinidad* de los efectos, de los azares, cuyas relaciones íntimas podrán ser consideradas, cuando se haya alcanzado el extremo de lo infinitesimal, como *ininteligibles* (demasiado difíciles de demostrar) y en razón de ello *inexistentes*. La dispersión infinitesimal tiene por efecto disipar en la *inexistencia microscópica* la eficacia reconocida a las superestructuras en su existencia *macroscópica*. Sin duda, esta *inexistencia* es *epistemológica* (se puede “considerar como” *inexistente* la relación microscópica, no se afirma que no exista: sino que es *inexistente* para el *conocimiento*). Pero, sea como fuere, en el seno de esta *diversidad microscópica infinitesimal*, la *necesidad macroscópica* “termina por abrirse paso”, es decir, termina por prevalecer.

Aquí es necesario hacer dos advertencias. [Pág. 97]

Primera advertencia: En este esquema no nos encontramos frente a una *verdadera solución*, nos encontramos frente a la elaboración de *una parte* de la solución. Nos damos cuenta de que las superestructuras en su *acción-reacción* recíproca pulverizan su eficacia en “hechos y acontecimientos” infinitesimales, es decir, en “azares”. Vemos que *al nivel* de estos azares debe poder fundarse la solución, ya que estos azares tienen por objeto introducir el contra-concepto de la *necesidad* (económica) determinante en última instancia. Pero ésta no es sino una solución a medias, ya que la relación entre esos *azares* y esta *necesidad* no se encuentra fundada, ni explicitada; ya que (y es negar propiamente esta relación y su problema) Engels presenta la *necesidad* misma como algo totalmente *exterior* a estos azares (como un movimiento que logra abrirse paso *entre* una *infinidad* de azares). Pero entonces no sabemos si *esta necesidad es justamente la necesidad de estos azares, y si lo es, por qué*. Este problema queda aquí en suspenso.

Segunda advertencia: Uno se asombra al ver cómo Engels considera en este texto las *formas de la superestructura* como el origen de una *infinidad microscópica* de hechos cuya relación interna es *ininteligible* (y, por lo tanto, despreciable). Ya que, por una parte, se podría decir lo mismo de las formas de la *infraestructura* (¡y es verdad que el detalle de los hechos económicos microscópicos podría ser considerado como *ininteligible* y despreciable!). Pero sobre todo debido a que

estas formas, como tales, son justamente formas en cuanto son *principios de realidad*, y también formas en cuanto son *principios de inteligibilidad de sus efectos*. Pueden ser perfectamente *conocidas*, y en este sentido son la razón transparente de los hechos que surgen de ellas. ¿Cómo se explica que Engels pase tan rápido por encima de estas formas, por encima de su esencia y su papel, para detenerse sólo en el polvo microscópico de sus efectos, despreciables e ininteligibles? En forma más precisa: ¿esta *reducción* al polvo de azares no es *absolutamente contraria* a la función *real y epistemológica* de estas formas? Y, ya que Engels lo invoca, ¿qué ha hecho Marx en *El 18 Brumario*, si no un análisis de la acción y reacciones de estos “diferentes factores”, un análisis perfectamente inteligible de *sus efectos*? Pero Marx no pudo desarrollar esta “demostración” sino gracias a no confundir los *efectos históricos* de estos factores *con sus efectos microscópicos*. Las formas de la superestructura son, sin duda, la causa de una infinidad de hechos, pero todos estos hechos no son hechos *históricos* (cf. Voltaire: todos los niños tienen un padre, pero todos los “padres” no tienen niños), [Pág. 98] sólo lo son aquellos que, entre los “factores” nombrados, *retienen, eligen y producen como tales* (para no tomar sino un caso: todo hombre político, instalado en el gobierno hace, en función de su *política*, en función también de *sus medios*, una *elección* entre los hechos, y *los promueve de hechos al rango de acontecimientos históricos*, aunque sólo sea reprimiendo una manifestación). En *este primer nivel*, podría decir para resumir: 1) no poseemos todavía la verdadera solución; 2) la “pulverización” de la eficacia de las formas de la *superestructura* (en cuestión aquí) en el infinito de los efectos microscópicos (azares ininteligibles) no corresponde a la concepción marxista de la *naturaleza* de las superestructuras.

B. SEGUNDO NIVEL: Y de hecho, en el segundo nivel de su análisis, vemos cómo Engels abandona el caso de las superestructuras, y aplica su modelo a otro objeto, que esta vez si le corresponde: la combinación de las voluntades individuales. Aquí también le vemos responder al problema a través de la relación entre los azares y la necesidad, es decir, *fundándolo*. “...la historia se hace de tal modo que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerza, de la que surge una resultante –el acontecimiento histórico– que, a su vez, puede considerarse producto de una potencia única, que, como en todo, actúa sin conciencia y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. De este modo, hasta aquí toda la historia ha discurrido a modo de un proceso natural y sometido también, sustancialmente, a las mismas leyes dinámicas. Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales – cada una de las cuales apetece aquello a que le impulsa su constitución física y una serie de circunstancias externas, que son en última instancia circunstancias económicas (o las suyas propias personales o las generales de la sociedad)– no alcancen lo que desean, sino que se funden todas en una media total, en una resultante común, no debe inferirse que estas voluntades sean iguales a cero. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan, por lo tanto, incluidas en ella.”

Pido disculpas por esta larga cita, pero tuve que reproducirla porque contiene sin duda la respuesta a nuestro problema. Aquí, en efecto, la necesidad se encuentra fundada al nivel de los azares mismos, sobre los azares mismos como su resultante global: es, por [Pág. 99] lo tanto, sin duda, *su necesidad*. Encontramos aquí la respuesta que faltaba en el primer análisis. Pero ¿bajo qué condiciones la obtuvimos? A condición de haber *cambiado de objeto*, a condición de partir, no ya de las superestructuras y de su interacción, y finalmente de sus efectos microscópicos, sino de las voluntades individuales, afrontadas y combinadas en relaciones de fuerza. Todo ocurre como si el *modelo* aplicado a la eficacia de las superestructuras hubiera sido *pedido prestado* a su *verdadero* objeto, aquel que estamos viendo en este momento: *el juego de las voluntades individuales*. Comprendemos ahora que haya podido fracasar frente a su primer objeto, que no era el suyo, y que haya podido dar cuenta del segundo, *que es verdaderamente el suyo*.

¿Cómo se realiza la demostración? Descansa sobre el modelo físico del *paralelogramo de fuerzas*: las voluntades son fuerzas, se afrontan de dos en dos, en una situación simple, su resultante es una *tercera fuerza* diferente de cada una y sin embargo común a las dos de tal modo que ninguna de las dos *se reconoce en ella*; pero, sin embargo, forman parte de ella, es decir, son co-autoras. Desde el comienzo vemos, por lo tanto, aparecer ese fenómeno fundamental de la *trascendencia de la resultante* en relación con las fuerzas componentes: doble trascendencia, frente al grado respectivo de las fuerzas componentes y frente a la reflexión de estas fuerzas sobre ellas mismas (es decir, frente a su conciencia, ya que se trata aquí de *voluntades*). Lo que implica: 1) que la resultante será de un grado totalmente diferente al grado de cada fuerza (más elevado si se suman, más débil si se contrarrestan); 2) que la resultante será, en su esencia, *inconsciente* (inadecuada a la conciencia de cada voluntad, y al mismo tiempo *una fuerza sin sujeto*, fuerza objetiva desde su comienzo, fuerza de nadie). A ello se debe que pueda llegar a ser esa resultante global que: “...a su vez, puede considerarse producto de una potencia única que, como un todo, actúa sin conciencia y sin voluntad”. Está claro que hemos *fundado y engendrado* esta fuerza triunfante en *última instancia*: la determinación de la economía, que esta vez no es exterior a los azares entre los cuales se abre paso, sino que es la *esencia interior* de estos azares.

Quisiera mostrar: 1) que estamos ahora frente al verdadero objeto del modelo de Engels; 2) que gracias a esta adecuación Engels responde efectivamente al problema que se plantea; 3) que problema y solución no existen sino en función de la adecuación del modelo a su *objeto*; 4) que, como el objeto no existe, no existe tampoco ni el problema ni la solución; 5) que sería necesario buscar la razón de toda esta construcción vana.

Dejo voluntariamente de lado la referencia de Engels a la natu- [Pág. 100] leza. Como el modelo que toma es *físico* (encontramos el primer ejemplo en Hobbes, luego innumerables adiciones posteriores, señalo especialmente la de Holbach, particularmente pura), nada de extraño tiene que pueda remitirnos a la historia de la *naturaleza*. No es una demostración, es una tautología. (Hago notar aquí que no se trata sino del *modelo* utilizado, y que la *dialéctica de la*

naturaleza no es criticada aquí por la simple razón de que pertenece a un problema totalmente diferente.) Epistemológicamente toda tautología es nula y mal recibida; pero puede, sin embargo, desempeñar un papel *edificante*. Es tranquilizador poder remitir directamente a la *naturaleza*, eso no se discute. (Ya lo decía Hobbes: los hombres se arrancan los cabellos o la vida por la política, pero se entienden sin problemas sobre la hipotenusa y la caída de los cuerpos.)

Me propongo examinar de cerca la argumentación misma de Engels, esa argumentación que realiza, a primera vista, un acuerdo tan perfecto *entre su modelo y su objeto*. ¿Qué vemos? Un acuerdo al nivel *inmediato* del modelo y del objeto. Pero, más acá y más allá, un acuerdo *postulado*, no *demostrado*, y en su lugar, la *indeterminación*, es decir, el vacío desde el punto de vista del conocimiento.

Más acá. La evidencia del contenido que nos asombra cuando nos representamos el paralelogramo de fuerzas (voluntades individuales) deja de existir cuando nos planteamos (¡y Engels se lo plantea!) el problema del origen (por lo tanto de la causa) de las *determinaciones* de estas voluntades individuales. Entonces nos vemos *remitidos al infinito*. “Cada una es lo que es gracias a un gran número de condiciones particulares de existencia.” Cada voluntad individual, simple, cuando se la considera como un comienzo absoluto, llega a ser el producto de una infinidad de circunstancias microscópicas que surgen de su “*constitución física*” y de circunstancias “*exteriores*”, de sus “*propias circunstancias personales*” “o” de las “*circunstancias sociales generales*”, de circunstancias exteriores “*económicas en última instancia*”. Este todo está enunciado de tal manera que al lado de las determinaciones puramente contingentes y singulares figuran *también* determinaciones generales (y en particular aquello que constituye *justamente nuestro problema*: las circunstancias económicas determinantes en última instancia). Queda claro, aquí, que Engels mezcla dos tipos de explicación.

Primer tipo: Un tipo no marxista pero *adaptado a su objeto presente* y a sus hipótesis, la explicación por *lo infinito de las circunstancias* o de los azares (encontramos esta fórmula en Helvecio y en Holbach): [Pág. 101] esta explicación puede tener un valor crítico (en la medida en que como era el caso en el siglo XVIII, estaba destinada, entre otras cosas, a rechazar toda intervención divina), pero desde el punto de vista del conocimiento es *vacía*. Se da a sí misma un infinito sin *contenido*, una generalización abstracta y apenas programática.

Segundo tipo: Sin embargo, al mismo tiempo Engels hace intervenir un tipo de *explicación marxista*, cuando sitúa entre las circunstancias infinitas (que son por esencia microscópicas) determinaciones a la vez *generales* y *concretas* como las circunstancias sociales y las circunstancias *económicas* (determinantes en último término). Pero esta explicación *no responde a su objeto*, ya que representa en su origen *la solución misma* que se trata de *producir* y de *fundar* (la generación de esta determinación en último término). Resumen: o bien permanecemos en el objeto y el problema que se plantea Engels, y entonces estamos frente al vacío



epistemológico); o bien retenemos, desde ahora, como origen mismo, la solución (llena de contenido) que está justamente *en cuestión*. Pero entonces ya no estamos más dentro *del objeto ni del problema*.

Más allá. Nos encontramos en la misma alternativa. Ya que, una vez planteado el primer paralelogramo, no obtenemos sino una resultante formal que no es igual a la resultante definitiva. La resultante definitiva será la resultante de una infinidad de resultantes, es decir, el producto de una proliferación infinita de paralelogramos. Nuevamente, aquí, o bien se confía en el infinito (es decir, en lo indeterminado, es decir, en el vacío epistemológico) para producir en la resultante final *la resultante que se quiere deducir*: aquella que coincidirá con la determinación económica en última instancia, etc., es decir, que *se confía en lo vacío para producir lo pleno* (y por ejemplo, si se utiliza el modelo *formal* puro de la composición de fuerzas, no escapa a Engels que las fuerzas en presencia pueden anularse, o contrapesarse)... en estas condiciones, ¿quién nos asegura, por ejemplo, que la resultante global no será *nula*, quién asegura que *será aquella que se quiere, la económica, y no otra, la política o la religiosa*? A este nivel formal *no se posee ninguna seguridad de ningún tipo sobre el contenido de las resultantes, de ninguna resultante*. Entonces, o se desliza subrepticamente en la *resultante final el resultado esperado*, o se vuelve a encontrar simplemente las determinaciones macroscópicas (la economía) que se habían deslizado desde el principio entre las determinaciones microscópicas, en el condicionamiento de la voluntad singular. Me veo obligado a repetir lo que [Pág. 102] acabo de decir en relación al *más acá*: o bien permanecemos en el interior del problema que Engels plantea a su objeto (las voluntades individuales), pero entonces caemos en el vacío epistemológico de la infinitud de paralelogramos y de sus resultantes, o bien *damos simplemente la solución marxista, pero entonces hemos dejado de fundarla y ya no valía la pena buscarla*.

El problema que se plantea, por lo tanto, es el siguiente: ¿por qué todo está tan claro y tan bien organizado al nivel de las *voluntades individuales*, y por qué todo llega a ser vacío o tautológico *más acá y más allá de ellas*? ¿Cómo se explica que el problema, tan bien *planteado*, correspondiendo tan bien *al objeto* dentro del cual es planteado, sea incapaz de dar una solución en el momento en que uno *se aleja de su objeto inicial*? Problema que continúa siendo enigma de enigmas mientras no se advierta que es *su objeto inicial* el que determina a la vez *la evidencia del problema y la imposibilidad de su solución*.

Toda la demostración de Engels está en efecto limitada a *ese objeto* muy particular que son las *voluntades individuales* puestas en relación en el modelo físico del paralelogramo de fuerzas. *Allí se encuentra su verdadera premisa tanto metodológica como teórica*. Aquí, en efecto, el modelo tiene un sentido: puede dársele *un contenido, puede manejársele*. “Describe” relaciones humanas bilaterales de rivalidad, de contestación o de cooperación aparentemente “elementales”. A este nivel uno puede tener la impresión de volver a tomar en unidades reales, discretas y visibles, la infinita diversidad anterior de las causas microscópicas. A este nivel el azar se hace hombre, el movimiento anterior se hace voluntad consciente. Es aquí donde todo comienza, y es a partir de aquí

desde donde se puede comenzar a *deducir*. Pero, desgraciadamente, este fundamento tan seguro no funda absolutamente nada, este principio tan claro no desemboca sino en la noche, a menos que se permanezca dentro de él y que se repita, como prueba inmóvil de todo lo que se espera de él, *su propia evidencia*. Es necesario reconocer *que esta evidencia no es sino aquella de los supuestos de la ideología burguesa clásica y de la economía política-burguesa*. Y ¿de dónde parte esta ideología clásica si no es justamente –trátese de Hobbes en la composición de los “*conatus*”; de Locke y de Rousseau en la generación de la voluntad general; de Helvecio o de Holbach en la producción del interés general; de Smith o de Ricardo (los textos abundan) en los comportamientos del atomismo- del afrontamiento de estas famosas *voluntades individuales*, que no son en absoluto el punto de partida de la realidad, sino un punto de partida para una *representación* de la realidad, para un *mito* destinado a *fundar* [Pág. 103] (eternamente) en la naturaleza (es decir, eternamente) *los objetivos* de la burguesía? Si Marx criticó tan bien en esta premisa explícita el mito del *homo oeconomicus*, ¿cómo pudo Engels tan ingenuamente hacerlo suyo? ¿Cómo puede representarnos, si no es a través de una ficción tan optimista como la de la economía burguesa, por una ficción que se encuentra más cerca de Locke y de Rousseau que de Marx, que la resultante de las voluntades individuales y la resultante de estas resultantes tiene efectivamente un *contenido general*, encarna verdaderamente la determinación *en última instancia de la economía* (pienso en Rousseau, que quería a toda fuerza que de un voto bien conducido, de voluntades particulares separadas las unas de las otras, y luego combinadas, saliera esa milagrosa Minerva: la voluntad general)? Los ideólogos del siglo XVIII (excluyendo a Rousseau) no pedían a su premisa producir *otra cosa que ella misma*. Le pedían simplemente que fundara *los valores* que esta *premis*a encarnaba desde ya, y esto explica *que la tautología* tuviera para ellos un sentido, vedado evidentemente a Engels, quien quiere encontrar lo contrario de la premisa misma.

A ello se debe que Engels reduzca a muy poco sus pretensiones en su propio texto. ¿Qué nos queda entonces de este esquema y de esta “demostración”? Esta frase: dándose todo el sistema de resultantes, la resultante final contiene algo de las voluntades individuales originarias: “*todas contribuyen a la resultante y se hallan, por lo tanto incluidas en ella*”. Éste es un pensamiento que en *un contexto completamente distinto* puede tranquilizar a los espíritus inquietos acerca de su influencia en la historia, o, una vez muerto Dios, inquietos acerca del reconocimiento de su personalidad histórica. Llegaría a decir que es un buen pensamiento desesperado, que puede alimentar desesperanzas, es decir, esperanzas. (No es un azar si Sartre, basándose en el mismo “problema” de Engels, en el problema del “fundamento” y la génesis de la necesidad “sin autor” de la historia, *persigue el mismo objeto*, con argumentos igualmente filosóficos, *aunque de otra inspiración*.)

¿Qué nos queda aún? Una frase donde *la resultante final* no es ya la determinación económica de largo alcance, sino... “el acontecimiento histórico”. Las voluntades individuales producen por lo tanto acontecimientos históricos. Pero cuando se mira de cerca sólo se puede admitir, al extremo, que el esquema

permite la posibilidad del acontecimiento (cuando los hombres se afrontan: ocurre siempre algo o nada, que también es un acontecimiento: esperar a Godot), pero *en absoluto la posibilidad del acontecimiento histórico*, en absoluto la razón que permite distinguir entre la infinidad de cosas que *le ocurren* a los hombres en sus días y sus noches, [Pág. 104] anónimas a fuerza de ser singulares, y el hecho *histórico* como tal. Es necesario plantear (¡por una vez!) el problema *al revés* o mejor, *de otra manera*. Jamás, en efecto, se podrá dar cuenta de un acontecimiento *histórico* –aun invocando la ley que cambia la cantidad en calidad– *si se pretende engendrarlo de la posibilidad (indefinida) del hecho no-histórico*. Lo que hace que *tal* acontecimiento sea *histórico*, no es que sea un acontecimiento, es justamente *su inserción en las formas históricas mismas, en las formas de lo histórico como tal (las formas de la estructura y de la superestructura)*, formas que no tienen nada que ver con ese falso infinito al que se aferra Engels cuando ha abandonado la proximidad de su modelo original, por el contrario formas perfectamente *definibles* y *cognoscibles* (cognoscibles –Marx lo ha dicho y Lenin después de él– a través de disciplinas científicas empíricas, es decir, no-filosóficas). Un hecho que cae bajo estas formas, que posee aquello que le permite caer bajo estas formas, *que es un contenido posible para estas formas*, que las afecta, que las concierne, que las refuerza o las perturba, que las provoca o que ellas provocan, escogen o seleccionan, he aquí un *acontecimiento histórico*. Estas formas son, por lo tanto, las que determinan todo, las que poseen por adelantado la solución del *falso* problema que se plantea Engels, las que, para decir la verdad, ni siquiera poseen la solución, ya que jamás ha existido *otro problema* que aquel que Engels se planteó a partir de premisas puramente *ideológicas*, ya que jamás *ha habido* un problema.

Ciertamente, existía la apariencia de un problema para la *ideología burguesa*: salir al encuentro del mundo de la historia a partir de *principios (homo oeconomicus y sus metamorfosis políticas y filosóficas)* que, lejos de ser principios de explicación científica, eran, por el contrario, simplemente la proyección de su propia *imagen del mundo*, de sus propias aspiraciones, de su programa *ideal* (un mundo reductible a su esencia: la voluntad consciente de los individuos, sus acciones y sus empresas privadas...). Pero una vez que Marx barrió con esta ideología, ¿cómo puede existir todavía *el* problema que planteaba, es decir, cómo puede existir todavía *un problema*?

Para terminar este largo comentario, permítanseme aún dos advertencias: una advertencia epistemológica y una advertencia histórica.

Pensando en el modelo de Engels debo señalar que toda disciplina científica se establece *a un cierto nivel*, precisamente al nivel en que *sus conceptos pueden recibir un contenido* (sin lo cual no son conceptos de nada, es decir, no son conceptos). Tal es el nivel de *la teoría histórica* de Marx: el nivel de los conceptos de *estruc-* [Pág. 105] *tura, de superestructura y todas sus especificaciones*. Pero cuando *la misma disciplina científica* pretende producir, a partir de *otro nivel que el suyo*, a partir de un nivel que no es objeto de *ningún conocimiento científico* (como en nuestro caso, la génesis de las voluntades individuales a partir de lo infinito de los paralelogramos...), *la posibilidad de su propio objeto y de los conceptos que le corresponden* cae en el *vacío epistemológico*, o en aquello que es su vértigo, *lo pleno*

filosófico. Es el destino de la tentativa de *fundación* a la que es llevado Engels en su carta a Bloch; vemos aquí cómo es imposible distinguir el vacío epistemológico del vértigo filosófico, ya que no son sino *una sola y misma cosa*. En este pasaje preciso, utilizando argumentos sacados (lo que, finalmente, es su única *fianza puramente moral*) de los modelos de la ciencia de la naturaleza, bajo sus especies mismas, Engels no es sino un filósofo. Pero también, y sobre todo, es filosófico su *proyecto de fundación*. Insisto voluntariamente sobre este punto, ya que tenemos otro ejemplo reciente, el de Sartre, quien también ha pretendido *fundar filosóficamente* (tiene sobre Engels la ventaja de *saberlo* y de *decirlo*) los conceptos del materialismo histórico. Y basta trasladarse a ciertas páginas de la *Crítica de la razón dialéctica* (pp. 68-69, ed. francesa, por ejemplo) para ver que si bien Sartre rechaza la respuesta de Engels y sus argumentos, aprueba en el fondo *su tentativa misma*. La querrela que existe entre ellos no es sino sobre los medios, pero en este punto están unidos por una misma tarea *filosófica*. No se puede impedir a Sartre su propia vía sino cerrando la que abre Engels.

Pero es necesario plantearse el problema de esta tentación filosófica que aparece en ciertos textos de Engels. ¿Por qué al lado de intuiciones teóricas geniales, encontramos en Engels ejemplos de vuelta atrás, más atrás de la crítica marxista de toda “*filosofía*”? Este problema no puede recibir una respuesta sino de la historia de las relaciones entre el pensamiento marxista y la “*filosofía*”, y la nueva teoría filosófica (en un sentido no ideológico) que contenía en sí el nuevo descubrimiento de Marx. No puedo, evidentemente, abordarlo aquí. Pero es necesario, primero, convencerse de la existencia de este problema, para que surjan los deseos y los medios que permitan *plantearla* correctamente, y luego resolverla.

[Finaliza en la página 106]

* Éste texto, que data de 1962, es el tercer capítulo del libro de Louis Althusser *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI Editores, 23ª ed., México D. F., 1988.