



## LA TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA (\*)

*Louis Althusser*

[Comienza en la página 5]

Con vuestro permiso, quisiera presentaros algunas reflexiones sobre la filosofía marxista.

Vivimos un período histórico en el que el marxismo, la teoría marxista, forma parte de nuestra cultura. Lo cual no quiere decir que esté integrada en ella. Por el contrario, el marxismo (dis)funciona en nuestra cultura, como un elemento y una fuerza de división. Que el marxismo sea un objeto de conflicto, una doctrina defendida por unos y violentamente atacada y deformada por otros, a nadie puede extrañar. Porque el marxismo, su teoría y su filosofía, ponen sobre el tapete la cuestión de la lucha de clases. Y todos sabemos muy bien que detrás de las opciones teóricas abiertas por el marxismo late siempre la realidad de unas opciones políticas y de una lucha política.

Sin embargo, y a pesar de su gran interés, dejaré a un lado este aspecto de la cuestión y concretaré mi exposición en las características paradójicas de la filosofía marxista. [Pág. 5]

La filosofía marxista presenta efectivamente una paradoja en sí misma que, en principio, nos deja estupefactos y cuya elucidación resulta muy compleja. Se puede enunciar esa paradoja diciendo simplemente: la filosofía marxista existe y, sin embargo, nunca ha sido producida como tal «filosofía». ¿Qué quiere decir esto? Somos conscientes de que todas las filosofías que conocemos, desde Platón a Husserl, Wittgenstein y Heidegger han sido producidas como «filosofías» y han aportado ellas mismas las pruebas de su existencia filosófica, mediante sistemas teóricos racionales, generando discursos, tratados y otros escritos sistemáticos, perfectamente aislables e identificables como «filosóficos» en la historia de la cultura. Esto no es todo: tales sistemas teóricos racionales y sistemáticos han producido siempre la prueba de su existencia filosófica, mediante el conocimiento o mediante el descubrimiento de un objeto propio (ya se trate de la idea del todo, del Ser, de la Verdad, de las condiciones *a priori* de cualquier conocimiento o de cualquier acción posible, del Origen, del Sentido o del Ser, del Ente). Todas las filosofías conocidas, por tanto, se han presentado en la historia de nuestra cultura como «filosofía», y en el campo de la «historia de la filosofía», bajo la forma de discursos, de tratados o de sistemas racionales que comportan el conocimiento de un objeto propio.

Pero es necesario ir más allá. Al constituirse como «filosofías», dentro del campo de la cultura, todas las filosofías conocidas se han autodiferenciado siempre, cuidadosamente, de las demás formas de discursos o de cualquiera de las otras obras escritas. Cuando Platón escribe sus diálogos o sus obras didácticas, tiene buen cuidado de diferenciarse de cualquier discurso literario, retórico o sofístico. Cuando Descartes o Spinoza escriben, es evidente para todo el mundo que lo que ellos hacen no es «literatura». Cuando Kant o Hegel escriben, no [Pág. 6] se trata de una exhortación moral, un sermón religioso o una novela. La filosofía se produce así, distinguiéndose radicalmente de los restantes géneros morales, políticos, religiosos o literarios. Pero lo que resulta más

importante es que la filosofía se produce, como tal «filosofía», distinguiéndose de las ciencias. Aquí se plantea uno de los aspectos más decisivos de la cuestión. Parece como si el destino de la filosofía estuviese profundamente ligado a la existencia de las ciencias, ya que es necesario que exista una ciencia para que (al igual que ocurre en Grecia con Platón, al surgir la geometría) se provoque la aparición de la filosofía. Y esta vinculación, dentro de un destino común, es tanto más profunda cuanto que la existencia de la filosofía no puede producirse sin contar previamente con la existencia del discurso racional de una ciencia pura (como la geometría en el caso de Platón, la geometría analítica y la física en el de Descartes, la física newtoniana en el de Kant, etc.). Prueba de ello es que la filosofía no existe (y no puede apartarse de los mitos, de la religión, de la exhortación moral o política y de la sensualidad estética) más que con la condición absoluta de poder ofrecer ella misma un discurso racional, cuyo modelo la filosofía sólo puede encontrarlo en el discurso riguroso de las ciencias existentes. Pero en este punto las cosas sufren una sorprendente inversión: la misma filosofía, que toma de las ciencias puras existentes el modelo de su propio discurso racional puro (pensemos en la tradición que va desde el «que nadie entre en la filosofía si no es geómetra», a la filosofía expuesta «more geometrico» de Spinoza y a la «filosofía como ciencia rigurosa» de Husserl), invierte completamente en el interior de su discurso su relación con las ciencias. Es decir, la filosofía se separa rigurosamente de las ciencias reales y de sus objetos y declara que es ciencia, pero no en el sentido de las ciencias ordinarias (que no saben de lo que [Pág. 7] hablan) sino que asegura que ella es la ciencia suprema, la ciencia de las ciencias, la ciencia de las condiciones *a priori* de cualquier ciencia, la ciencia de la lógica dialéctica, que convierte a todas las ciencias reales en meras determinaciones del entendimiento, etc. En otras palabras: la filosofía toma prestado de las ciencias existentes el modelo de un discurso racional puro. Está, pues, «sometida» a las «ciencias reales», que son su condición de posibilidad. Sin embargo, en el interior del propio discurso filosófico, se produce una inversión del problema: el discurso filosófico convierte esta sumisión ante las ciencias en una relación de dominio sobre las ciencias. La filosofía se sitúa, en tanto que tal filosofía, por encima de las ciencias, toma el poder sobre ellas.

Así es como en Platón las matemáticas se relegan al orden subordinado de la «dianoia», disciplinas hipotéticas sometidas a las anhipotéticas, que son el objeto de la filosofía. Así es también como en Descartes las ciencias son sólo ramas salidas del tronco de la metafísica. Así es como en Kant y Hegel y Husserl la filosofía es la que tiene la última palabra con respecto a las ciencias, es decir, su criterio de justeza, su sentido, en la dialéctica de la lógica pura, en el origen del sujeto trascendental concreto. Ese vínculo singular y altamente contradictorio, que liga a la filosofía con las ciencias, esa operación que transforma las condiciones de existencia de la filosofía (y por consiguiente de las ciencias) en determinaciones subordinadas a la propia filosofía, esa operación por la que la propia filosofía se sitúa a sí misma en el poder, declarando que sólo ella posee la verdad de y sobre las ciencias que le proporcionan el modelo de su propio discurso racional y sistemático, forma parte de la producción de la filosofía como «filosofía». Y ello nos permite sospechar que entre la primera demarcación que hemos señalado (aquella por la que la filosofía se distingue de los mitos y [Pág. 8] de la religión, de la exhortación moral y de la oratoria política o de la poesía y la literatura) y la segunda demarcación que acabamos de indicar, la que se refiere a las ciencias, existe una profunda relación de



parentesco. Porque si observamos de cerca la cuestión, podremos darnos cuenta de que la filosofía no se contenta ni con dominar a las ciencias ni con «decir» la verdad de las ciencias. La filosofía impone su dominio igualmente respecto de la religión y la moral, respecto de la política y la estética, e incluso sobre lo económico (desde Platón, en el que encontramos una sorprendente teoría del salario, y Aristóteles, con sus apreciaciones sobre el «valor» y el «sistema esclavista»). La filosofía aparece así como la ciencia del todo, es decir, de todas las cosas. La filosofía enuncia la verdad de todos los objetos exteriores, revela lo que tales objetos son incapaces de decir sobre ellos mismos. Les «dice», les revela su esencia. Y es legítimo pensar que la fórmula que se utiliza para las ciencias («que nadie entre en la filosofía si no es geómetra») resulta igualmente válida para los demás temas: para poder hablar de religión, el filósofo debe ser religioso, para poder hablar de moral el filósofo debe ser moral, para poder hablar de política debe ser político, para poder hablar de arte debe ser «esteta», etc. El mismo tipo de inversión que hemos visto actuar en el terreno de la ciencia, actúa igualmente, sólo que en silencio, respecto a todos los demás objetos. «Objetos» que habitan, de una manera específica, el espacio de la filosofía: sólo que la filosofía no les deja acceder a tal espacio sino a condición de imponer previamente su poder sobre ellos. En una palabra: la producción de la filosofía, en tanto que tal «filosofía», concierne a todas las ideas y a todas las prácticas humanas, pero siempre subordinando todas éstas a la «filosofía», es decir, sometiéndolas a una «forma filosófica» radical. Y es este proceso de «subordinación» de [Pág. 9] las prácticas e ideas humanas a la «forma filosófica» lo que vemos realizarse en los diálogos, los tratados y los sistemas filosóficos.

En el fondo, podría resultar ingenioso plantear la cuestión siguiente: ¿por qué siente la filosofía esa necesidad de hablar tomando todas las precauciones, para desmarcarse de las ciencias y de cualquier otra idea o práctica social? ¿Si la filosofía sólo habla de ellas! Digamos que la cuestión no es tan simple. Si la filosofía experimenta la necesidad, o mejor aún, se encarga de hablar y de consignar lo que tiene que decir en tratados separados identificables, es porque considera —en su íntima convicción histórica— que tiene una tarea irremplazable que cumplir. Esta tarea es la de decir la Verdad sobre todas las prácticas e ideas humanas. La filosofía considera, en su íntima convicción histórica, que nadie ni nada puede hablar en su nombre, y que si ella no existiera, al mundo le faltaría su Verdad. Porque para que el mundo exista es preciso que tal Verdad sea dicha. Esta Verdad es el *logos*, o el origen, o el sentido. Y como existe una identidad originaria entre el *logos* y el decir (entre *logos* y *legein*, entre la Verdad y el discurso), dicho de otra manera, como la existencia específica del *logos* no es la materialidad o la práctica o cualquier otra forma, sino el decir, la voz, la palabra, por esto, para hacer conocer el *logos*, consiguientemente, la Verdad, sólo hay un medio: la forma del discurso. Esta intimidad entre el *logos* y el decir hace que la Verdad, el *logos*, sólo pueda ser encerrado o recogido y ofrecido enteramente en el discurso de la filosofía. Por eso la filosofía no puede sobrepasar de ningún modo su propio discurso. Por lo tanto, está claro que su discurso no es un medio ni un intermediario entre ella y la verdad, sino que es la presencia misma de la Verdad como *logos*.

Pero ahora nos sale al paso la extraña paradoja de la [Pág. 10] filosofía marxista. La filosofía marxista existe y, sin embargo, no ha sido producida como filosofía en el sentido

que acabamos de analizar. No hay que ir demasiado lejos para convencerse. Dejando aparte las breves frases, fulgurantes y enigmáticas, de las *Tesis sobre Feuerbach*, que anunciaban una filosofía que no ha llegado jamás; dejando aparte las mordaces críticas filosóficas dirigidas contra los neohegelianos en *La ideología alemana*, que se limitaban a zambullir a toda la filosofía en la nada vaporosa de la ideología, y al margen de las célebres alusiones a Hegel en el prefacio a la segunda edición alemana de *El Capital*, Marx no nos ha dejado ningún tratado, ningún discurso de filosofía. Por dos veces, en dos cartas, Marx nos prometió una veintena de páginas sobre la dialéctica, pero tales páginas no nos llegaron nunca. Podemos presumir que no eran nada fáciles de escribir. Es verdad que Engels nos ha dejado su crítica filosófica de Dühring, y que Lenin nos dejó *Materialismo y empiriocriticismo*, de nuevo otra crítica. Igualmente cierto que de una crítica se pueden extraer muchos elementos, pero ¿cómo «pensarlos»? ¿cómo «estructurar teóricamente» tales elementos?, ¿se trataría de elementos de un todo, aun ausentes, aun sin presencia efectiva, elementos, pues, que bastaría con reelaborar según los moldes tradicionales, como suelen hacer los filósofos marxistas que siguen aún inmersos en la «ontología»? ¿o se trataría por el contrario de elementos a lo que es preciso interrogar y descifrar en sí mismos, «preguntándoles» precisamente por qué siguen siendo sólo y únicamente «elementos»? Ciertamente contamos también con los «cuadernos» de Lenin sobre Hegel, pero también aquí nos surgen necesariamente las mismas preguntas: ¿qué sentido puede darse a esas simples notas de lectura, a esas indicaciones brillantes pero enigmáticas? En suma, resulta forzoso concluir que en ninguno de esos casos, Engels [Pág. 11] o Lenin nos han dejado nada que sea comparable, aun de lejos, a las formas clásicas del discurso de la filosofía.

Ahora bien: el colmo de la paradoja radica más allá. Radica en que esta ausencia de un discurso filosófico en el interior del marxismo ha producido, sin embargo, prodigiosos efectos filosóficos. Nadie puede negar que la filosofía que hemos heredado, la gran filosofía clásica (de Platón a Descartes, de Kant a Hegel y Husserl) se ha tambaleado desde sus mismas raíces (y en todas sus pretensiones) por el impacto de ese algo inconcreto, casi indefinido, que le llegó de pronto con la presencia de Marx. Algo que, sin embargo, no se presentó nunca bajo la forma directa de un discurso filosófico sino, muy al contrario, bajo la forma de un texto como *El Capital*, o sea, no un texto «filosófico», sino un texto donde se pone en cuestión el modo de producción capitalista (y a través de él las estructuras de las formaciones sociales), donde de lo que se trata es sólo de un conocimiento científico ligado a la lucha de clases (ese conocimiento científico que, de esta forma, se nos ofrece lo de un conocimiento como siendo a la vez parte de esta misma lucha de clases proletaria, es decir, de lo que a partir de Marx mismo está representado en *El Capital*). Entonces: ¿cómo comprender tal paradoja?

Quisiera aclararla tomando el camino más corto, aun cuando este camino no sea exactamente el de la historia real.

Así, diría de entrada que, pese a toda su brevedad y conformación inacabada, las *Tesis sobre Feuerbach* contienen el esbozo de una indicación capital. Cuando Marx escribe en la Tesis 1: «El defecto fundamental de todo el materialismo anterior (incluyendo el de Feuerbach) es que sólo concibe el objeto, de intuición, pero no en tanto que actividad humana concreta, en tanto que prác- [Pág. 12] tica, de manera subjetiva», emplea sin duda



fórmulas que pueden interpretarse en el sentido de una filosofía trascendental de la praxis; y algunos no han dejado de ampararse en esta subjetividad activa para pensarla como legitimante de una filosofía humanista, cuando Marx habla de algo muy diferente, ya que declara expresamente que esa filosofía es «crítica» y «revolucionaria». Pero en esta frase enigmática, al oponer de modo muy preciso la práctica a la «forma-objeto» y a la «forma-intuición». Marx no hizo intervenir otra noción filosófica que estaría en el mismo plano que la forma-objeto o la forma-intuición y que estaría, por tanto, destinada a reemplazarlas para fundar una nueva filosofía, para inaugurar un nuevo discurso filosófico, sino que hizo intervenir una realidad que posee la particularidad de estar a la vez *presupuesta* en todos los discursos filosóficos tradicionales y, por su naturaleza, excluida de tales discursos. Esto que digo aquí no se deduce sólo de la primera *Tesis sobre Feuerbach*, sino de toda la obra de Marx, de *El Capital* y de todas las obras que tratan de la lucha de clases del movimiento obrero. Esta irrupción de la práctica en la tradición filosófica, incluso materialista (ya que el materialismo del siglo XVIII no era un materialismo de la práctica), constituye en su base una crítica radical de esa forma de existencia clásica de la filosofía, que yo definía como «producida en tanto que filosofía». ¿Qué son, en efecto, la «forma-objeto» o la «forma-intuición»? Son, bajo las especies esta vez de la metáfora de la visión (metáfora que es intercambiable con la de la presencia o la de la palabra del logos), la condensación misma de la pretensión. Para la filosofía, los hombres viven y actúan sometidos a las leyes de sus propias prácticas sociales: no saben lo que hacen. Creen estar en posesión de verdades, pero no conocen lo que saben. Gracias a Dios, la filosofía está ahí, ve por ellos y habla por ellos, [Pág. 13] para decirles lo que hacen y lo que no saben. Ahora bien, la irrupción de la práctica va a hacer tambalearse este edificio, estas evidencias y esta pretensión. La irrupción de la práctica es la denuncia de la filosofía producida como tal filosofía. Es decir, contra la pretensión de la filosofía de abarcar el conjunto de las prácticas sociales (y las ideas), de ver el «todo», como decía Platón, para establecer su dominio sobre estas mismas prácticas; contra la pretensión de la filosofía de no tener «un espacio exterior», el marxismo afirma que ciertamente la filosofía tiene «un exterior» o por decirlo con mejores palabras: que la filosofía no existe más que por ese «exterior» y para él. Este exterior (que la filosofía quiere hacerse la ilusión de someterlo a la Verdad) es la práctica, las prácticas sociales.

Hay que aceptar la radicalidad de esta crítica para entender sus consecuencias.

De forma contraria al logos (es decir, a una representación de algo supremo a lo que se llama «la Verdad» y cuya esencia se reduce al «decir» – o la inmediata presencia de la vista o de la voz –), la práctica, que es ajena por completo al logos, no es la Verdad y no se reduce, no se realiza, en el Decir o en el Ver.

La práctica es un proceso de transformación sometido siempre a sus propias condiciones de existencia y que produce, no la Verdad, sino «Verdades» (o la Verdad, digamos, de los resultados o de los conocimientos, todo ello en el interior del campo de sus propias condiciones de existencia).

Y si la práctica tiene agentes, no tiene, sin embargo, un sujeto como origen trascendental u ontológico de su objetivo, de su proyecto, como tampoco tiene el fin como Verdad de su proceso. Es un proceso sin sujeto ni fin.

Si aceptamos el término de Verdad en su sentido filosófico, de Platón a Hegel, y si

lo confrontamos a la prác- [Pág. 14] tica, proceso sin sujeto ni fin, según Marx, hay que afirmar que no hay Verdad de la práctica.

No hay, por tanto, problema en asignar a la práctica, momentáneamente, el papel de la Verdad, del fundamento, del origen, de una nueva filosofía, que sería una filosofía de la praxis (si cito esta expresión no es en contra de Gramsci, que nunca tuvo esto en cuenta). La práctica no es un sustitutivo de la Verdad para una filosofía inmutable, es, por el contrario, lo que hace tambalearse a la filosofía. La práctica es aquello que la filosofía, a lo largo de toda su historia, ya sea bajo la forma de la causa errante de la materia como la lucha de clases, no ha podido nunca asumir. La práctica es aquella otra cosa a partir de la cual, no sólo se puede hacer tambalearse a la filosofía sino más aún, gracias a la cual podemos empezar a ver claro en el interior de la filosofía.

Decía antes: «la práctica obliga a la filosofía a reconocer que ésta tiene un exterior». Conocemos la afirmación de Hegel: la conciencia de sí tiene un envés, y no lo sabe. A eso responde la confidencia de François Mauriac cuando recuerda que, de niño, él creía que las personas ilustres no tenían culo. La irrupción de la práctica coge a la filosofía por la retaguardia y fijémonos como ocurre esto.

Tener un espacio exterior y tener un trasero se dirá que es lo mismo. Pero tener «un detrás» es tener un exterior inesperado. Y la filosofía, desde luego, cuenta con esto. ¿Acaso la filosofía no ha introducido en el dominio de su pensamiento la totalidad misma de todo lo que existe, incluso el fango del que habla Sócrates, o el esclavo del que habla Aristóteles o incluso de la acumulación de riquezas en un polo y de la miseria en el otro de que hablaba Hegel? Para Platón, el filósofo observa el todo; para Hegel, el filósofo piensa el todo; de hecho, todas las [Pág. 15] prácticas sociales están ahí, en la filosofía, y no sólo la fabricación de zapatos y de barcos, no sólo el dinero, el salario, la política y la familia, sino también todas las ideas sociales, la moral, la religión, las ciencias y las artes, del mismo modo que están las estrellas en el cielo. Si todo está ahí, si todo está perfectamente recogido y reunido en el interior de la filosofía, ¿dónde está el espacio exterior? ¿Acaso el mundo real, el mundo material, no existe para todas las filosofías, incluso para la filosofía idealista? Berkeley, por ejemplo, era un obispo para el cual, según la frase de Alain, «la comida estaba ya cocinada», sin embargo, este obispo era también un hombre como cualquier otro, que no se equivocaba en absoluto sobre la existencia de la «carne asada», es decir, sobre la existencia del mundo exterior.

¿En qué consiste, entonces, este proceso maligno que se da en la filosofía? Para ser precisos, hay un pequeño matiz sobre el cual es necesario detenerse. A fin de hacer entrar a todas las prácticas y a las ideas sociales para decirles su verdad, la filosofía hace trampas: es decir, cuando la filosofía las absorbe y las reelabora de acuerdo con su propia forma filosófica, en absoluto hace esto respetando escrupulosamente la realidad (la propia naturaleza) de tales prácticas e ideas sociales. Al contrario, al afirmar su poder de Verdad sobre ellas, la filosofía ha tenido que obligarlas a sufrir una verdadera transformación, aunque ésta suela ser imperceptible. ¿Qué hacer si no para ajustarlas y pensarlas bajo la unidad de una única y misma Verdad? Tampoco hay necesidad de ir demasiado lejos para entender esto: ahí están, por ejemplo, el impulso de Descartes a la física de Galileo – ¡que es, sin duda, algo más que experimentación! –, o la pequeña operación de Kant sobre la química y la psicología, para no hablar [Pág. 16] de las grandes maniobras de Platón y



Hegel sobre la moral, la política o la economía. La filosofía, cuando se le objeta que tiene un espacio exterior, tiene razón al protestar y responder que no lo tiene, puesto que ella se hace cargo de todo. Ciertamente, su espacio exterior hay que buscarlo y encontrarlo dentro de ella misma, en esa apropiación del espacio exterior filosófico que se realiza sobre las prácticas sociales, en esa operación de explotación y, por tanto, de deformación de las prácticas sociales que le permite a la filosofía unificar tales prácticas bajo la Verdad.

El verdadero espacio exterior de la filosofía está dentro de la propia filosofía, o sea, en esta separación, esta distancia de la deformación y de la explotación. Por el contrario, la práctica es el empeño de existir por encima de tal explotación y de tal transformación, es la resistencia a esa violencia filosófica.

Pero queda por decir lo más importante. Porque lo dicho hasta ahora podría interpretarse en términos de voluntad de poder, contando la historia de la filosofía un poco a la manera de Nietzsche: existieron en un determinado momento hombres movidos por el resentimiento que, heridos por el mundo, emprendieron la tarea de dominarlo mediante el pensamiento y concibiéndolo exclusivamente a través de éste. Los filósofos fueron precisamente estos especialistas de la violencia del concepto, del *Begriff*, de la apropiación, y, además, afirmaron su potencia sometiendo a la ley de la Verdad (de su verdad) todas las prácticas sociales de los hombres, que seguían entristeciendo y viviendo en la noche. Sabemos que tal perspectiva no es del todo extraña a algunos de nuestros contemporáneos, que de forma natural buscan y encuentran en la filosofía el arquetipo de la potencia, el modelo de cualquier poder. Ellos mismos escriben la ecuación saber = poder, y a la manera de los modernos [Pág. 17] anarquistas cultivados, dicen que la violencia, la tiranía, el despotismo de Estado es culpa de Platón, lo mismo que hace tiempo se decía que la revolución es culpa de Rousseau. La mejor manera de responderles es la de ir más lejos que ellos, introduciendo la fractura escandalosa de la práctica dentro de la naturaleza de la filosofía. Aquí es quizá donde se aprecia de forma más profunda la influencia de Marx.

Hemos hecho creer hasta ahora que la filosofía se contentaba con introducir en su pensamiento el conjunto de prácticas y de ideas humanas, para enunciar con ello la Verdad. Y hemos supuesto a título provisional que si la filosofía (que absorbía el conjunto de las prácticas sociales en su pensamiento) las deformaba era, en cierta medida, por razones lógicas y técnicas; en definitiva, para poder unificarlas. Si queremos introducir un cierto número de objetos en una maleta llena, será necesario plegarlos y deformarlos. Si queremos imaginar las prácticas sociales bajo la unidad del Bien, harán falta muchas deformaciones para llegar a plegarlas bajo esta unidad. Engels dijo en algún sitio algo parecido cuando afirmaba que toda filosofía era sistemática en función de la «eterna necesidad del espíritu humano de superar las contradicciones». Pues bien, pienso que esto no es totalmente exacto, que estas deformaciones de la unidad de la contradicción no son más que deformaciones formales y conciernen únicamente a la peculiar lógica del discurso filosófico.

Sé perfectamente que en todo filósofo, como en todo matemático que sabe apreciar la elegancia de una demostración, hay dormido también un amante de las bellas artes, y no faltan filósofos que creyeron, como Kant, que la realización de un sistema era cuestión no solamente de lógica, sino también de estética. Cuando no basta la lógica (o para hacerla

digerible) se le añade un [Pág. 18] pequeño complemento de estética, lo Bello y lo Bueno, que en nuestra historia tienen la costumbre de salir en familia para hacerse notar por la buena sociedad. Pero éstas son las pequeñas debilidades de los filósofos, y no se debe juzgar a la filosofía a partir de ellas, como tampoco se debe juzgar a las matemáticas por la elegancia de los matemáticos.

La Verdad es otra cosa: para verla no sólo hay que despreciar la psicología de los filósofos, sino también esa ilusión en la que la filosofía se encuentra a gusto: la ilusión de su propio poder sobre las prácticas sociales. Porque —y aquí es donde se decide todo— lo importante no es que la filosofía tome el poder sobre las prácticas y las ideas sociales. Éstas no son más que formas de ejercicio de su poder y de sus resultados, sino que la filosofía no incorpora de modo gratuito las prácticas sociales bajo la unidad de su pensamiento. Lo hace quitando su propio espacio a las prácticas sociales y estableciendo una jerarquía interna entre la práctica y las ideas sociales, lo hace sometiendo esta jerarquía a un orden interno que constituye su verdadera unificación.

Por decirlo con otras palabras: el mundo que piensa la filosofía es un mundo unificado, en tanto que desarticulado y rearticulado, es decir, reordenado por la filosofía. Es un mundo en el que las diferentes prácticas sociales descompuestas y recompuestas se distribuyen en un cierto orden de distinción y jerarquías que es significativo. Lo que le hace ser significativo no es que la filosofía domine sus objetos, sino que ella los descomponga y los recomponga para distribuirlos en un orden especial de jerarquía y de distinción internas, orden que es precisamente el que da su significación a toda la operación de la filosofía. Es evidente que para realizar toda esta operación, para distribuir sus objetos en este orden, la filosofía debe dominarlos, o dicho de otro modo: es por [Pág. 19] esta necesidad por lo que la filosofía está obligada a «tomar el poder» sobre ellos.

Pero tengamos siempre en cuenta que el «poder» no significa nunca un «poder» por el «poder», ni siquiera en el ámbito político. Muy al contrario, el poder no es otra cosa que lo que se hace con él, esto es, lo que produce como resultado. Y si la filosofía es «aquella que ve el todo», no lo ve más que para reordenarlo, para imponer a los diversos elementos del todo un orden determinado. No puedo entrar aquí en detalles. Es indudable que habría miles de ejemplos muy fáciles de desarrollar, pero se me permitirá atenerme a uno bien claro: el «lugar» respectivo que Descartes, Kant y Hegel conceden cada uno a lo que ellos conciben como la moral y la religión. Evidentemente, este «lugar» (que no es nunca el mismo en la unidad de cada uno de estos sistemas) repercute profundamente sobre la significación de cada una de las doctrinas. O, para tomar otro ejemplo más abstracto, recordemos cómo la presencia de una teoría del conocimiento en Descartes y su ausencia en Spinoza y Hegel son hechos que demuestran la existencia de tratamientos diferentes de la práctica científica, hechos que son ellos mismos efectos de la orientación global de cada una de estas doctrinas.

No puedo ahora profundizar más en este tipo de aclaraciones. Pero sí quisiera que se prestara mucha atención a una de las consecuencias de lo que acabamos de decir. Cuando se avanza la hipótesis de que la filosofía se sirve de las prácticas y de las ideas sociales para imponerles un sentido específico en el interior de su sistema, está claro que la filosofía debe «descomponer» primero y «recomponer» luego tales prácticas. Es decir, que la filosofía necesita recortar de un modo específico a las prácticas sociales para retener de





ellas sólo aquellos elementos que la filosofía considera los más significativos para su empre- [Pág. 20] sa, recomponiendo luego tales prácticas a partir de esos elementos. Así, cada filósofo se fabrica, a partir de la realidad de la práctica científica, una idea de la ciencia; a partir de la realidad de la práctica moral, una idea de la moral, etcétera.

Esta deformación sistemática (en el sentido fuerte) provocada por el sistema (entendiendo éste no como sistema lógico, sino como sistema de dominación, como sistema que impone una significación, una Verdad, a las prácticas sociales) produce objetos filosóficos que se asemejan a los objetos reales, pero que son diferentes de ellos. Sólo que hay algo más importante aún. Esto: para hacer aparecer en el interior de todas las prácticas o ideas sociales la Verdad que ella les quiere imponer, y para poder mantener al todo en un bloque único, la filosofía se ve obligada a inventar lo que yo llamaría objetos filosóficos, sin referente real y empírico, y que son, por ejemplo, los objetos de la filosofía como objetos filosóficos: la Verdad, el Uno, el Todo, el *cogito*, el sujeto trascendental y muchas otras categorías del mismo género que no existen más que en la filosofía. Hace años escribí que la filosofía no tiene objeto en el sentido en que una ciencia o una práctica social tienen un objeto, pero que existen objetos filosóficos. La filosofía tiene sus objetos en ella misma, y trabaja sobre ellos continuamente, los modifica, los retoma, no puede prescindir de ellos, porque tales objetos filosóficos (que no son más que el objeto de la filosofía) son los medios a través de los cuales ésta alcanza los objetivos de su misión: imponer a las prácticas y a las ideas sociales que figuran en su sistema, la deformación impuesta por el orden determinado de ese sistema. Hablaba hace un instante de la teoría del conocimiento, y decía que su presencia en Descartes y Kant, lo mismo que su ausencia en Spinoza y Hegel, tienen un sentido; en efecto, la teoría del conocimiento es uno de esos objetos [Pág. 21] de la filosofía que no pertenecen más que a la filosofía y a propósito del cual los filósofos pueden enfrentarse, desde el momento en que con este objeto estamos en el corazón de lo que constituye lo propio de la filosofía, los objetos que son suyos y sólo de ella y en los que se juega todo el destino de su actividad.

Si se acepta seguir este camino, se podrá comprender mejor en qué viene a irrumpir la práctica para tomar a la filosofía a la inversa y mostrar qué tiene en su exterior. Su espacio exterior, una vez más, es lo que sucede dentro de ella; no sólo las deformaciones lógicas de las prácticas sociales para someterlas a la unidad formal no contradictoria de un pensamiento sistemático que abarca a la totalidad, sino el desmembramiento y la reconstrucción, la puesta en orden de esas mismas prácticas sociales deformadas; una doble deformación, pues, requerida por las exigencias de esa puesta en orden que, en definitiva, domina todo y da a la filosofía su sentido.

¿Cuál puede ser, entonces, ese sentido? Porque hasta aquí todo tiene lugar en textos escritos, en discursos abstractos, que parecen muy lejanos a las prácticas sociales reales, que no aparecen en la filosofía más que bajo la forma de categorías y nociones. Se comprende que toda esta operación mental puede satisfacer al autor de una bella unidad conceptual, responder a su necesidad de «búsqueda de la verdad». Después de todo, son muchos los coleccionistas y los jugadores de ajedrez. Pero ¿qué puede tener que ver con la historia este pequeño *affaire* conceptual privado, una vez desenmascarados sus pequeños procedimientos, una vez que ya no se cree que tenga vocación alguna de decir la verdad? En realidad, aquí es donde las cosas empiezan a ser serias —y esto se lo debemos a Marx.

Es evidente que lo que voy a decir no está con todas sus letras en Marx, pero sin él no podríamos decirlo. [Pág. 22]

Nadie negará que, al menos en ciertos campos, la historia no sabe seleccionar demasiado bien y reconocer a los suyos. Y seguramente no es un azar que este hecho haya consagrado la existencia histórica de la filosofía; no es un azar que la filosofía siga con vida, que esos sagrados textos abstractos, interminablemente leídos y releídos por generaciones de estudiantes, interminablemente comentados y glosados, se mantengan contra viento y marea en nuestro universo cultural y jueguen en él su papel. Y como lo que inspira su lectura no es el amor al arte o la fidelidad a su historia, si tales textos subsisten, por paradójico que parezca, es por los resultados que producen, y si producen resultados es que esos resultados los exigen las sociedades de nuestra historia. Toda la cuestión consiste exactamente en saber cuáles y de qué orden son esos resultados. Quiero prevenir al auditorio de que lo que voy a decir no pretende agotar el tema. Al igual que cualquier otra realidad social y cultural, la filosofía, por excelencia, está sobredeterminada. Pero quisiera hacer resaltar lo que considero su determinación esencial, su determinación en última instancia.

Porque hasta ahora hemos olvidado una realidad de una importancia fundamental. En efecto: la filosofía, que pretende dejar enunciada para siempre la Verdad de las cosas, presenta esta característica –y de hecho paradójica– de ser, por esencia, conflictiva, y ello perpetuamente. Kant dijo de la filosofía –la anterior a la suya, claro– que era un campo de batalla. Y todos los filósofos que han venido al mundo, antes y después de él, le han dado la razón, puesto que jamás escribieron nada sino a condición de guerrear con tal o cual de sus predecesores. La filosofía, por tanto (y con una insistencia y una constancia tan impresionantes que esta condición expresa su naturaleza), es una guerra perpetua entre las ideas. ¿Por qué esta guerra? No pueden ser neurastenias [Pág. 23] entre personas susceptibles. Los innumerables subfilósofos, filósofos-uña, filósofos-cabellos, como decía Marx, que entraron en guerra por simple espíritu de contradicción, como autores fracasados que buscaban pelea, no han dejado huella en la historia. Pero en cambio, todos los que han quedado en la historia no hicieron más que pelearse entre sí, y como combatientes verdaderamente astutos sabían buscar apoyos contra el adversario principal en los argumentos de los adversarios secundarios, hacerse aliados de éstos distribuyendo los insultos y los elogios, tomando, en suma, posiciones, y posiciones beligerantes, sin equívoco posible. Sobre el fondo de esta lucha general hay que intentar comprender los resultados producidos por la existencia de una filosofía histórica. Y es aquí donde el pensamiento de Marx resulta decisivo.

En efecto: Marx lanzó la idea, en el Prefacio a la *Contribución* del 59, de que una formación social descansa sobre su infraestructura económica, es decir, sobre la unidad de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En la infraestructura es donde está enraizada la lucha de clases, que enfrenta a los poseedores de los medios de producción con los trabajadores inmediatos explotados. Y Marx añadió que sobre esta infraestructura se elevaba toda una superestructura que comprendía el Derecho y el Estado de una parte, y las ideologías de otra. La superestructura no hace más que reflejar la infraestructura. Porque, evidentemente, hay que dar vida a esta tópica, que se presenta como un corte en la historia de una formación social, y pensar que si una formación social existe en el



sentido fuerte, es que es capaz, como todo ser vivo, de reproducirse, pero a diferencia de los otros seres vivos, reproduciendo sus propias condiciones de existencia. Las condiciones materiales de la reproducción están aseguradas por la propia producción, que asegura también una gran parte de las condi- [Pág. 24] ciones de la reproducción de las relaciones de la producción. Pero las condiciones económicas y políticas de la reproducción están aseguradas por el Derecho y el Estado. En cuanto a las ideologías, participan en las relaciones de producción y en el conjunto de las relaciones sociales, asegurando la hegemonía ideal o cultural de la clase dominante. Entre estas ideologías se encuentran, en general, la ideología jurídica, la ideología política, la ideología moral, la ideología religiosa, y lo que Marx llama la ideología filosófica.

Al hablar de estas ideologías, dice Marx que en ellas los hombres toman conciencia de sus conflictos de clase y «los llevan hasta el final». Dejo a un lado la cuestión de saber si la denominación de Marx —«ideología filosófica»— cubre exactamente lo que hasta aquí hemos designado con la palabra «filosofía». Pero retendré dos indicaciones esenciales: 1.<sup>a</sup>) lo que ocurre dentro de la filosofía guarda una relación estrecha con lo que ocurre en las ideologías; 2.<sup>a</sup>) lo que ocurre dentro de las ideologías guarda una relación estrecha con la lucha de clases.

Hasta ahora, y con el único fin de simplificar, he hablado, sobre todo, de las prácticas sociales, diciendo que la filosofía se proponía enunciar su Verdad, puesto que se consideraba a sí misma como la única capaz de hacerlo. Pero simultáneamente he hablado de las prácticas y de las ideas sociales, para subrayar claramente el hecho de que la filosofía no se interesa únicamente por la producción de un objeto fabricado, como se observa en Platón, en Aristóteles y en Hegel, a propósito de la producción de camas, de barcos o de mercancías. También he intentado subrayar que la filosofía tampoco se interesa exclusivamente por la práctica de la producción de conocimientos (científicos o de cualquier otro tipo), como se observa en todos los autores; ni tampoco se interesa [Pág. 25] exclusivamente por la práctica jurídica, moral o política, ni por cualquier otra práctica que tienda a transformar o a conservar algo en el mundo. He señalado todo esto porque, al mismo tiempo que se interesa por las prácticas sociales, la filosofía se interesa por las ideas que los hombres se hacen de tales prácticas: ideas que en unos casos servirán para condenar y criticar y en otros para aprobar, pero que a fin de cuentas sirven para proponer una nueva interpretación, una nueva Verdad. Esto ocurre porque, en realidad, las prácticas sociales y la idea que los hombres se hacen de ellas están ligadas estrechamente. Puede decirse que no hay práctica sin ideología, y que cualquier práctica, incluso científica, se realiza a través de una ideología. En todas las prácticas sociales (ya correspondan al dominio de la producción económica, al de la ciencia, el arte o el derecho, al de la moral o al de la política), los hombres que actúan están sometidos a las ideologías correspondientes, independientemente de su voluntad y, por lo general, con una total ignorancia de ello.

Llegados a este punto, creo poder avanzar la idea de que la filosofía sólo se satisface actuando sobre el conjunto contradictorio de las ideologías existentes, actuando sobre el fondo de la lucha de clases y su protagonismo histórico. Tal acción en absoluto es estéril. Ningún marxista podrá defender la idea de que la acción que la ideología ejerce sobre las prácticas basta para cambiar la naturaleza y la orientación general de esas

prácticas. Y esto porque no es la ideología lo determinante en última instancia. Sin embargo, la eficacia de la ideología no es ni mucho menos nula; por el contrario, puede ser bastante grande, y en ese sentido Marx le reconoció (de acuerdo con la experiencia de la historia real) un papel muy importante en la reproducción y la transformación de las relaciones sociales. Puede concebirse, pues, formalmente la posibilidad de una acción de la ideología sobre las [Pág. 26] prácticas sociales, a las que confiere cierta unidad y cierta orientación en una fase dada de las luchas de clases. Si el conjunto de las ideologías es capaz de esta acción, y si lo peculiar de la filosofía consiste en actuar sobre las ideologías y, a través de ellas, sobre el conjunto de las prácticas sociales y su orientación, se comprenderá mejor entonces la razón de ser de la filosofía y de su alcance. Pero quiero insistir sobre este punto: sólo *formalmente* es comprensible su razón de ser, porque hasta ahora no se comprende en absoluto por qué es imprescindible que el conjunto de las ideologías reciban de la filosofía, bajo las categorías de la Verdad, esta unidad y su orientación.

Para comprenderlo es necesario, en la perspectiva de Marx, hacer intervenir lo que yo llamaría *la forma política de la existencia de las ideologías en el conjunto de las prácticas sociales*. Hay que sacar a relucir la lucha de clases y el concepto de ideología dominante. Si la sociedad a considerar es una sociedad de clases, el poder político, el del Estado, estará detentado por la clase explotadora. Para que su poder sea duradero (y esto lo sabemos mucho antes que Marx, desde que Maquiavelo estableciera la teoría política) es preciso que la clase dominante transforme su poder violento en un poder consentido. Es preciso que dicha clase dominante obtenga, mediante el consentimiento libre y consuetudinario de sus sujetos, una obediencia que con la sola fuerza no podría mantener. Para esto es para lo que sirve el sistema, contradictorio, de las ideologías.

Es lo que, siguiendo en esto a Gramsci, he llamado el sistema de los Aparatos Ideológicos de Estado, entendidos como el conjunto de las instituciones ideológicas, religiosas, morales, familiares, jurídicas, políticas, estéticas, etc., mediante las cuales la clase en el poder, al mismo tiempo que se unifica, logra imponer a las masas explotadas su ideología peculiar como la ideología pro- [Pág. 27] pia de dichas masas. Cuando esto ha tenido lugar, la masa del pueblo, penetrada por la Verdad de la ideología de la clase dominante, acepta sus valores (dando así consentimiento al orden existente) y la violencia siempre necesaria puede ser, o bien dejada a un lado, o bien utilizada como último recurso.

Pero este estado de cosas, que en la historia, salvo períodos excepcionales, se ha alcanzado sólo tendencialmente, supone lo que, al contrario de lo que se cree, no es tan evidente, o sea, la existencia de una ideología dominante. La ideología dominante, decía Marx, es la ideología de la clase dominante. Pero esta situación es el resultado de una lucha extraordinariamente complicada. Y la experiencia histórica muestra que hace falta tiempo, a veces mucho tiempo, para que una clase dominante que ha tomado el poder, llegue a forjarse una ideología que finalmente se convierta en dominante. Mirad la burguesía: ha necesitado nada menos que cinco siglos, del XIV al XIX, para lograrlo. E incluso en el XIX, cuando tenía que afrontar las primeras luchas del proletariado, se batía aún contra la ideología de la aristocracia terrateniente, heredera de la feudalidad. De esta disgresión hay que retener que la constitución de una ideología dominante es, para la clase



dominante, un problema de lucha de clases: en el caso de la burguesía del siglo XIX, un asunto de lucha de clases en dos frentes. Ahora bien, esto no es todo. Porque no se trata solamente de fabricar una ideología dominante porque haga falta una, por decreto, no se trata solamente de constituir la en una larga historia de la lucha de clases. Hay que constituir la a partir de lo que existe, a partir de los elementos, de las regiones de la ideología existente, a partir de lo que el pasado ha legado, que es diverso y contradictorio, y también a través de los acontecimientos inesperados que surgen continuamente tanto en la ciencia como en la política. En [Pág. 28] la lucha de clases y sus contradicciones (sobre la base de los elementos ideológicos contradictorios legados por el pasado), de lo que se trata es de constituir una ideología que supere todas esas contradicciones, una ideología que esté unificada en torno a los intereses esenciales de la clase dominante para asegurarles lo que Gramsci llamaba su hegemonía.

Si entendemos así la realidad de la ideología dominante, podemos –al menos es la hipótesis que quisiera plantear– captar la función propia de la filosofía. La filosofía no es ni una operación gratuita ni una actividad especulativa. La pureza, las manos limpias y la especulación contemplan su conciencia de sí. Pero los grandes filósofos tenían ya una conciencia muy distinta de su misión: sabían que respondían a las grandes cuestiones prácticas y políticas: ¿cómo orientarse en el pensamiento y en la política?, ¿qué hacer?, ¿en qué dirección ir? Sabían incluso que estas cuestiones políticas eran históricas; es decir, aunque las vieses como temas eternos, sabían que estaban planteadas por los intereses vitales de la sociedad para la que pensaban. Pero seguramente no sabían lo que Marx nos permite comprender y que yo quisiera decir con pocas palabras. Me parece, en efecto, que no se puede comprender la tarea determinante en última instancia de la filosofía más que en relación con las exigencias de la lucha de clases en la ideología, o sea, la cuestión central de la hegemonía, de la constitución de la ideología dominante ante todo. Lo que hemos visto que ocurre en la filosofía, esa reorganización y esa puesta en orden de las prácticas y de las ideas sociales dentro de una unidad sistemática bajo su Verdad (algo que ocurre aparentemente muy lejos de lo real, en la abstracción filosófica), podemos verlo producirse, de forma por supuesto comparable y casi superponible –pero no simultánea–, en la lucha de clases ideológica. En los dos [Pág. 29] casos se trata de reorganizar, desmembrar, recomponer y unificar, bajo una orientación definida, toda una serie de prácticas sociales y sus ideologías correspondientes, para llevar al poder, por encima de los elementos subordinados, una determinada Verdad que les imponga una determinada orientación, garantizando esta orientación por aquella Verdad. Si esta correspondencia es exacta, podemos inducir de ella que la filosofía, que continúa a su manera la lucha de clases en la teoría, que es la lucha de clases en la teoría, responde a una exigencia fundamentalmente política. La tarea que le está asignada y delegada por la lucha de clases en general, y más directamente por la lucha de clases ideológica, es la de contribuir a la unificación de las ideologías en una ideología dominante y a garantizar esta ideología dominante como Verdad. ¿Cómo contribuye a ello? Pues justamente proponiéndose pensar las condiciones teóricas de posibilidad de reducir las contradicciones existentes y, por tanto, de unificar las prácticas sociales y sus ideologías. Se trata de un trabajo abstracto, de un trabajo de pensamiento puro, de una teorización pura, *a priori* por tanto. Y su resultado es pensar, bajo la unidad y la garantía de una misma orientación, la diversidad de las diferentes prácticas y de sus ideologías. Al satisfacer esta exigencia que

ella vive como una exigencia interna, pero que le viene de los grandes conflictos de clase y de los grandes acontecimientos de la historia ¿qué hace la filosofía? Produce todo un dispositivo de categorías que permiten pensar y que colocan en un lugar determinado las diferentes prácticas sociales bajo las ideologías, es decir, en el lugar que deben inexcusablemente ocupar para que jueguen el papel que, en la constitución de la ideología dominante, se espera de ellos. La filosofía produce una problemática general, es decir, una manera de plantear y, por tanto, de resolver los problemas que puedan surgir. En fin, la [Pág. 30] filosofía produce unos esquemas teóricos, unas figuras teóricas que sirven de mediadoras para «superar» las contradicciones y de lazo para religar los diferentes elementos de la ideología. Además, al actuar como dominadora de las prácticas sociales, así reordenadas, la filosofía garantiza la Verdad de este orden, enunciado bajo la forma de la garantía de un discurso racional.

Creo que, entonces, puede representarse la filosofía de la manera siguiente. No está fuera del mundo, fuera de los conflictos y de los acontecimientos históricos. En su forma concentrada, la más abstracta, la de las obras de los grandes filósofos, es algo que está al lado de las ideologías, como una especie de laboratorio ideológico donde experimentalmente se pone a punto, en la abstracción, el problema fundamentalmente político de la hegemonía ideológica, es decir, de la constitución de la ideología dominante. Ahí es donde se ponen a punto las categorías y las técnicas teóricas que harán posible la unificación ideológica, que es un aspecto esencial de la hegemonía ideológica. Porque el trabajo efectuado por los filósofos más abstractos no queda en letra muerta; lo que la filosofía ha recibido de la lucha de clases como exigencia, lo devuelve bajo la forma de pensamientos que van a actuar sobre las ideologías para transformarlas y unificarlas. De la misma forma que en la historia se pueden observar empíricamente las condiciones de existencia impuestas a la filosofía, de igual manera se pueden observar empíricamente los efectos de la filosofía sobre las ideologías y las prácticas sociales. Baste pensar en el racionalismo del siglo XVII y en la filosofía de las Luces, por utilizar dos ejemplos conocidos; los resultados del trabajo de elaboración filosófica se dan en la ideología y en las prácticas sociales. Estas dos etapas de la filosofía burguesa son otros dos momentos constitutivos de la ideología burguesa en ideología dominante. Esta consti- [Pág. 31] tución se ha hecho en la lucha, y la filosofía ha jugado en ella su papel de cimiento teórico para la unidad de esta ideología.

Pero si todo lo que acaba de decirse puede ser mantenido, y sobre todo, si todo lo que acaba de decirse ha sido posible decirlo por el descubrimiento que Marx nos hizo de la naturaleza de una sociedad de clases, del papel del Estado y de las ideologías en la superestructura, la cuestión de la filosofía marxista se convierte entonces en más paradójica todavía. Porque si la filosofía juega, en última instancia, el papel de laboratorio de unificación y de cimiento teórico para la ideología dominante, ¿cuál es el papel de los filósofos que se niegan a servir a la ideología dominante? ¿Cuál es el papel de un hombre como Marx, que declara en el Postfacio a la segunda edición alemana de *El Capital*, que su libro es «una crítica que representa a una clase cuya misión es la de derribar a la clase dominante y la de suprimir todas las clases»? Dicho de otra manera: si lo que he propuesto puede ser pensado, ¿cómo puede pensarse como posible una filosofía marxista?

Para comprender esa posibilidad, basta con reflexionar sobre el hecho de que la



expresión «ideología dominante» no tiene sentido si no se contraponen con otra expresión: la ideología dominada. Y esto resulta de la cuestión misma de la ideología hegemónica. El hecho de que, en una sociedad dividida en clases, la clase dominante deba forjarse una ideología que sea dominante (para unificarse a sí misma e imponerse a su vez a las clases dominadas) es un proceso que se desarrolla con bastante resistencia. En particular porque, más allá de la ideología de la antigua clase dominante, que subsiste todavía, en la sociedad de clases existen lo que Lenin llamaba «elementos» de otra ideología distinta, la de la clase explotada. La ideología de la clase dominante no se constituye como dominante más que contra los elementos ideológicos de [Pág. 32] la clase dominada. Tal oposición volvemos a encontrarla en el interior mismo de la filosofía como uno de los elementos del problema hegemónico que la filosofía *debía resolver*. Por eso encontramos en la filosofía esa guerra de todos contra todos, esa guerra perpetua que es el efecto y el eco que la lucha de clases provoca en la filosofía, y por eso las posiciones antagónicas de las ideologías antagónicas están representadas en el interior mismo de la filosofía. La filosofía, que trabajó en su propio laboratorio teórico por la hegemonía ideológica de la clase ascendente o dominante, sin darse cuenta de ello, afronta a sus propios adversarios, generalmente en nombre del materialismo. En principio, ocurre con la filosofía algo semejante a lo que ocurre en una sociedad de clases: al igual que la unidad y la lucha de clase explotada se organiza bajo la dominación de clase, las formas del partido filosófico que representan a la clase dominada se constituyen en las formas que constituyen a la filosofía en filosofía, y, por tanto, bajo las formas de la cuestión de la hegemonía ideológica. Así es como toda la historia de la filosofía resuena sordamente con el eco de los explotados o de los oponentes. Algunos, como los materialistas del siglo XVIII, llegaron a oponer su propio sistema de la verdad a los representantes de la clase dominante. Pero más que los materialistas del siglo XVIII (que no representaban a los explotados, sino a una nueva clase explotadora, tratando entonces la burguesía de realizar una alianza con la aristocracia, según el modelo inglés), lo que quizá debe interesarnos son aquellos que no lograron más que a medias (o que apenas lo lograron) dar a su oposición la forma de una filosofía producida como tal «filosofía». En mi caso, yo investigaría de buen grado en torno a Epicuro o en torno a Maquiavelo, por no citar más que a dos de ellos; pero si hago esto es sólo para tratar de comprender a Marx: es decir, su silencio. [Pág. 33]

En el fondo, toda la paradoja de Marx radica aquí. Él, que había recibido una formación de filósofo, rehusó escribir una filosofía. Él, que casi nunca habló de filosofía (pero que había hecho tambalearse a toda la filosofía tradicional al escribir en la XI tesis sobre Feuerbach la palabra «práctica»), practicó, sin embargo, la filosofía que nunca había escrito al escribir *El Capital*. Y al escribir *El Capital* Marx nos ha dado, como nadie hiciera antes, las claves para empezar a comprender lo que se juega en el interior de la filosofía, es decir, para poder empezar a escribir algo así como una teoría de la filosofía. Y tras él, tanto Engels como Lenin, no han escrito más que críticas o fragmentos aislados. De nuevo entonces: ¿cómo comprender esta paradoja?, ¿podríamos comprenderla a partir de las propuestas que hemos venido haciendo?

Voy a intentar exponer lo que yo creo al respecto, sin ocultar que con ello me arriesgo a enunciar una hipótesis muy aventurada. Pero creo que merece la pena correr este riesgo.

Cuando obsevamos la historia del movimiento obrero marxista, desde el prisma de las formas filosóficas en que él se ha reconocido, nos encontramos frente a dos situaciones perfectamente típicas. En la primera nos encontramos con Marx, Engels, Lenin, Gramsci y Mao, que, de un modo u otro, siempre dan la impresión de desconfiar, como de la peste, de todo lo que pueda parecerse a una filosofía producida como tal «filosofía» en las formas de la hegemonía ideológica que hemos analizado. Por el contrario, en la segunda situación nos encontramos con hombres como Lukacs, aunque no sea determinante, y sobre todo Stalin (que sí que lo ha sido, al abrir todas las grandes vías para una filosofía marxista producida como «filosofía»). Stalin hizo esto al retomar algunas desdichadas frases de Engels sobre la materia y el [Pág. 34] movimiento, sobre las «leyes de la dialéctica» como «leyes del movimiento», etc., y al orientar la filosofía marxista por la vía de una ontología o una metafísica materialista en la que las tesis de la filosofía estarían realizadas a través de la materia. Está claro que Stalin no tuvo la extremada prudencia de Marx, Lenin y Gramsci, y por eso se fue al extremo opuesto. Sería absurdo considerar que las posiciones filosóficas de Stalin estuvieron en el origen de su línea política y de sus prácticas terroristas, aunque no es difícil mostrar que esas posiciones filosóficas de Stalin, no sólo no eran extrañas a la línea política del stalinismo, sino que, mejor aún, le fueron perfectamente útiles. Pero tampoco sería difícil mostrar cómo, en el interior de la profunda crisis estalinista (de la que apenas empezamos ahora a recuperarnos), las posiciones filosóficas de Stalin fueron las que pusieron en marcha la «filosofía» marxista.

Todo ocurre, pues, como si la historia del movimiento obrero marxista hubiera dado, en un punto todavía oscuro, la razón a Marx, Lenin y Gramsci, contradiciendo a Plejanov, Bogdanov y, sobre todo, a Stalin. Todo ocurre como si (debido a la extrema cerrazón, a la vez que gran discreción, de sus intervenciones directamente filosóficas, junto a su constante práctica de una filosofía que nunca quisieron escribir) Marx, Lenin y Gramsci hubieran sugerido que la filosofía que necesitaba el marxismo no era en absoluto una filosofía producida como «filosofía» sino *una nueva práctica de la filosofía*.

Para comprender la razón de fondo de todo esto, se puede partir de la nota de Marx en el Postfacio de la segunda edición alemana, que opone dos concepciones de la dialéctica y da a entender que es fácil pasar de la segunda a la primera. En la primera concepción, la dialéctica sirve –es cita– «para glorificar el orden de cosas existente»; se trata, pues, de algo apologético y al servi- [Pág. 35] cio de la clase dominante. En la segunda, la dialéctica es «crítica y revolucionaria». Esta última concepción es la única que puede servir al proletariado. Simplificando, podría decirse que es correcto pensar que Stalin cayó en la primera concepción y que, para guardarse en este peligroso extremo, Marx se atuvo firmemente a la segunda y no escribió nunca de filosofía como «filosofía».

Para Marx, evidentemente, producir una filosofía como «filosofía» era una forma de entrar en el juego del adversario; incluso bajo la forma de oposición, era entrar en el juego de la cuestión hegemónica y contribuir, indirectamente, a forzar a la ideología burguesa, dando por válida su forma de expresión filosófica; se comprometía el futuro –y por tanto también el presente– de la ideología proletaria, al revestirla de formas exigidas por la cuestión de la hegemonía ideológica burguesa; en suma, era arriesgarse a caer, en filosofía, en el partido del Estado.





Porque la historia de las relaciones de la filosofía y del Estado, que tan bien ha captado el filósofo francés P. Nizan, es una larga historia. De ella hablaba yo, por otra parte, cuando aludía a la cuestión de la ideología dominante. La ideología dominante es la de la clase dominante, por tanto de la clase que detenta el poder del Estado. De Platón a Descartes, Spinoza, Kant, Hegel e incluso Husserl, la cuestión del Estado obsesiona a la filosofía, por lo general bajo la forma de una llamada nostálgica que el filósofo dirige al Estado para que tenga a bien escucharlo, cuando no es bajo la forma del sueño del filósofo-jefe-de-Estado.

De otro lado, con un instinto político muy seguro, Marx tenía bien clara la importancia de la cuestión política y filosófica del Estado. No pensaba solamente en el Estado burgués existente (cuyos lacayos – decía Dietzgen, con la aprobación de Engels, en una frase dura y [Pág. 36] célebre— son los profesores de la filosofía). No pensaba solamente en el Estado burgués, «la primera potencia ideológica», como decía Engels, capaz de imponer la forma de su ideología a toda producción filosófica. Marx veía mucho más lejos. Pensaba en la forma del Estado futuro, la que tendría que constituirse después de la Revolución, de la que la experiencia de la Comuna le había dado una primera idea, y de que debía ser no un Estado sino una «comunidad» o, según la expresión de Engels, «un Estado que sea un no-Estado». Dicho brevemente: una forma totalmente nueva que produciría su propia desaparición, su extinción. Naturalmente, este punto de vista estratégico de Marx, que subvertía toda la idea que era normal hacerse (y que aún hoy se hace) del Estado, no era una quimera, sino que se apoyaba en una profunda convicción de Marx: la de que el proletariado, tal como había sido producido y concentrado por el modo de producción capitalista, tal como era educado por sus grandes luchas de clases, poseía en sí mismo recursos totalmente extraños al mundo burgués, y, ante todo, el recurso de inventar formas de organización salidas de la base, tales como la Comuna de París y los Soviets de 1905 y 1917, que son buenos ejemplos de formas de organización adecuadas para hacer existir al proletariado al margen del Estado. Naturalmente, esta visión estratégica de Marx, que apuntaba a la destrucción del Estado, afectaba a toda la superestructura, incluidas las ideologías (y, por tanto, a la ideología dominante, totalmente inseparable del Estado). No se excluye (por las razones que entrelazaban a la filosofía tradicional con el Estado y por las razones que hacían prever a Marx la abolición del Estado) que Marx haya tenido siempre la misma desconfianza respecto de la filosofía y respecto del Estado. No se trataba en absoluto de un rechazo anarquizante del Estado, a pesar de ciertas afinidades de Marx con los anar- [Pág. 37] quistas, del mismo modo que tampoco se trataba de un rechazo de la filosofía; sino que se trataba, por el contrario, de una profunda desconfianza contra una institución, el Estado, y una forma de unificación de la ideología dominante, la filosofía. Ambas le parecían profundamente ligadas entre sí, en tanto que comprometidas en el mismo mecanismo de dominación de la clase burguesa. Por mi parte, creo que es aquí donde radica la razón por la que Marx se abstuvo de toda filosofía producida como tal «filosofía»: para no caer en la «glorificación del estado de cosas existentes».

Si esto es verdad, Marx ha legado a los marxistas (cruelmente instruidos por la contraexperiencia de la ontología staliniana) una tarea especialmente difícil. Ya que, del mismo modo que legó al movimiento obrero la tarea de encontrar nuevas formas de

comunidad que convertirían al Estado en algo superfluo, igualmente Marx ha legado a los filósofos marxistas la tarea de inventar nuevas formas de intervención filosófica que aceleren el fin de la hegemonía ideológica burguesa. En suma: la tarea de inventar una nueva práctica de la filosofía.

Para apoyarnos, por comparación, en el Estado revolucionario, que debe ser un Estado que sea un «no-Estado», es decir, un Estado que tienda a su aniquilación, a ser reemplazado por formas libres de asociación, puede decirse, de igual modo, que la filosofía que obsesiona a Marx, Lenin y Gramsci, debe ser una filosofía que sea una «no-filosofía», es decir, que deje de ser producida en la forma de una filosofía y cuya función de hegemonía teórica desaparezca para dejar el sitio a nuevas formas de existencia filosófica. Y lo mismo que la libre asociación de trabajadores debe, según Marx, tomar el lugar del Estado para jugar un papel totalmente distinto del del Estado (no un papel de violencia y repre- [Pág. 38] sión), podemos decir que las nuevas formas de existencia de la filosofía ligadas al futuro de estas libres asociaciones dejarán de tener como función esencial la constitución de la ideología dominante, con todos los compromisos y las explotaciones que le están unidos, para contribuir en cambio a la liberación y al libre ejercicio de las prácticas sociales y de las ideas humanas.

Y al igual que las perspectivas sobre el Estado, esta tarea de la filosofía marxista no es una tarea para el futuro lejano. Es una empresa de ahora mismo para la que los marxistas deben formarse. Marx fue el primero en dar ejemplo al poner en práctica la filosofía de una forma desconcertante y nueva, rechazando producir una filosofía en tanto que «filosofía», pero practicándola en su obra científica, crítica y política, inaugurando, en suma, una nueva relación, «crítica y revolucionaria» – son sus palabras –, entre la filosofía y las prácticas sociales, que son a la vez lo que está en juego y el lugar privilegiado de la lucha de clases. Esta nueva práctica de la filosofía sirve a la lucha de clases proletaria, no imponiéndole una unidad ideológica opresiva (sabemos donde radica esa opresión), sino creándole las condiciones ideológicas para la liberación y libre desarrollo de las prácticas sociales.

**[Finaliza en la página 39]**

---

(\*) Conferencia pronunciada en la Universidad de Granada, Facultad de Filosofía y Letras, el 26 de marzo de 1976. El texto ha sido extraído del volumen *Filosofía y lucha de clases*, Distribuciones hispánicas, México D. F., 1986.