

## Presentación

Pedro Karczmarczyk

El texto que presentamos a continuación se construye con extractos de la correspondencia a la que dio origen la polémica sobre marxismo y humanismo luego de la publicación del artículo homónimo de Althusser en 1964, recogido en *Pour Marx* en 1965. Estos fragmentos fueron incluidos en versión castellana en un pequeño libro que llevaba por título *Polémica sobre marxismo y humanismo*, publicado en la “Colección mínima” de la editorial siglo XXI en 1968, traducido por Marta Harnecker. Se trata de un texto repleto de importantes sugerencias y precisiones aunque difícil de conseguir hoy en día, por lo que nos ha parecido conveniente recuperarlo y poner en circulación nuevamente. Según señalaba su autor en la breve nota preliminar, se trata de textos que “más que dar una solución acabada a los problemas planteados, señalan solamente el terreno en el que deben ser investigados.”, textos, en consecuencia, que reflejan el carácter abierto del pensamiento althusseriano, alejado de la escolástica y dogmatismo con el que aún hoy se insiste en asociarlo.<sup>1</sup>

Además de esta razón “editorial” creemos que la cuestión del humanismo y del antihumanismo marxista, o mejor dicho, del a-humanismo (junto a la de un a-historicismo y a un a-empirismo) no posee un mero interés histórico,<sup>2</sup> sino que detenta un interés teórico y político no desdeñable en nuestra propia coyuntura. El pequeño libro de 1968 al que nos referimos es la concreción parcial del proyecto que Althusser albergó de publicar un volumen con las contribuciones más importantes a la polémica, para lo cual escribió en 1967 una extraordinaria introducción, titulada “La querella del humanismo”, que no fue publicada sino póstumamente, en 1994. Hemos tenido la oportunidad de abordar el problema del antihumanismo de Althusser en un texto publicado recientemente, al que remitimos al lector interesado en una presentación general de la cuestión.<sup>3</sup> Nos

---

<sup>1</sup> Los mismos ayudan a compartir la sorpresa que Pierre Macherey manifiesta frente a la frecuente acusación de dogmatismo que se le ha dirigido a Althusser: “Me ajustaba así a lo que desde el comienzo había sido uno de los objetivos fundamentales de Althusser: determinar las condiciones de un uso libre, y en la medida de lo posible creativo, de la referencia marxista, una vez que esta fuera depurada de la ilusión de la coherencia y la pureza sistemática que la convertían en dogma. En este sentido confieso no haber comprendido jamás qué era lo que pudo justificar la acusación de dogmatismo tan a menudo dirigida a Althusser” *Histoires de dinosaure. Faire la philosophie. 1965-1997*, París, PUF, 1999, p. 136.

<sup>2</sup> El lector interesado en los aspectos históricos no debe dejar de consultar la Introducción de G. M. Goshgarian a Althusser Louis *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-67)*, Londres, Verso, 2003, y Elliot, G. *Althusser. The Detour of Theory*, Leiden-Boston, Brill, 2006,

<sup>3</sup> El texto de Althusser sobre la querella del humanismo apareció en su *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, Stock-IMEC, 1994. Realizo un análisis de este texto en mi trabajo: “El antihumanismo teórico de Louis Althusser” en AA. VV. *Jornada sobre Filosofía y Humanismo en el siglo XX*, Universidad Nacional de Quilmes, 2017. Disponible para descarga: <http://posgrado.blog.unq.edu.ar>.

limitaremos ahora a comentar algunas de las cuestiones sobresalientes de estos textos, en las cuales, a nuestro entender, se cifra la vigencia de los mismos.

El texto contiene, además de algunas observaciones sobre la arquitectura conceptual del materialismo histórico y del materialismo dialéctico, y sobre las condiciones de la existencia de la novedad teórica acarreada por el pensamiento de Marx, un conjunto de reflexiones muy agudas sobre la naturaleza de la ideología, sobre la relación entre las tomas de posición política en la ideología (como las ineludibles condenas al carácter “inhumano” del capitalismo, del imperialismo o del fascismo) y las tomas de posición en la teoría, sobre las condiciones que sostienen al humanismo como ideología en el seno del marxismo, sobre la relación entre los valores y las condiciones sociales de su realización, sobre formas de desajuste con la ideología diversas a la ciencia (el arte, la técnica), sobre las condiciones de la lucha ideológica en el campo de la religión, sobre la causalidad estructural, y sobre el problema de la individualidad.

De este caldero de ideas, es decir, de este pensamiento en gestación, querríamos destacar un conjunto de deslizamientos y metáforas. En primer lugar, la que hace de la ideología un “lazo” entre los integrantes de una formación social determinada, vinculada al pasar con la función de la religión en las sociedades primitivas, todavía no divididas en genuinas clases sociales (de lo que la etimología del término ‘religión’ aportaría una confirmación: *re-ligar, reunir*); el vaivén en el sentido de la expresión “soporte” (*Träger*) que hace que los individuos no sólo deban sostener la estructura social, que no existiría sin ellos tanto como ellos no existirían sin la estructura, sino que deban “soportarla”, sufrirla a través de un conjunto de evidencias que hacen que las tareas y los papeles asignados por la ideología resulten naturales. Está también la riquísima metáfora de la ideología como “juez y parte”, en la cual se notará que la ideología produce “representaciones” como un juez produce veredictos, en las cuales la objetividad esperada del juez (que la representación remita a lo real) está siempre subordinada a la “representación de los imperativos sociales, efectos de la estructura social, efectos de la causalidad estructural de la sociedad”, en virtud de que el juez/ideología es también parte integrante de la estructura social. Los imperativos sociales vinculados a la función de la ideología como lazo aparecen, en otra sugerente imagen, como el “cemento de naturaleza especial que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres a sus papeles, a sus funciones y a sus relaciones sociales”. Althusser despliega así una concepción de la ideología como un elemento constitutivo de la totalidad social que une a los individuos entre sí al ajustarlos a las tareas fijadas por la estructura social, con lo cual excluye la posibilidad de un horizonte posideológico.

Los deslizamientos discursivos, que dan cuenta de un pensamiento en gestación, de un trabajo sobre una concepción ideológica de la ideología (¿una lectura sintomática?), dominan también otra fuerte apuesta del texto, la que subvierte la representación ideológica de una libertad absoluta asociada al humanismo, reemplazándola por la de una “libertad limitada”, que no es sin embargo un ideal resignado, sino la constatación de que lo que está en juego es el carácter socialmente limitado de la libertad, es decir, el hecho de que toda libertad esté “determinada” por sus condiciones sociales de existencia, esto es, por la lucha de clases. Lo que está en cuestión entonces es: “*la determinación de la libertad (o de todo otro atributo “humano”) por el modo de producción existente; la distribución de la libertad según las relaciones de clases y la lucha de clases*”,

constatación que implica un llamado de atención sobre el peligro que el humanismo representa como ideología política, como orientación de la práctica política: el riesgo de ocultar las condiciones sociales que definen, es decir, que determinan en su existencia, a todo valor humano.

La cuestión de los desajustes con la ideología que ocurren por fuera del conocimiento científico, una cuestión clave para pensar la práctica política, remite, en un extremo, al arte, al “gran arte” que puede desengancharse de la ideología y “modificar la relación con el mundo”, es decir: la ideología práctica, la relación vivida de cada uno con sus condiciones sociales de existencia, al hacer visibles los modos de percibir, de sentir, superando los mitos de la ideología existente. Pero la cuestión clave es tal vez aquí la de la “práctica técnica”, en la cual podemos encontrar recrudescido uno de los problemas del teoricismo. En efecto, Althusser indica que la práctica técnica “plantea problemas que varían según el nivel y la época que se considere”. “Según el nivel” en la medida en que no hay una práctica técnica, sino más bien un “momento técnico en las diferentes prácticas”. “Según la época”, en virtud de que “actualmente la práctica técnica tiende a ser cada vez más la aplicación técnica de conocimientos científicos...”, hecho que no debería confundirnos acerca de la naturaleza de la técnica. La técnica sin dudas preexistió a la aparición de las ciencias, cuando la “práctica” técnica existía sin relación con las ciencias, es decir, antes del surgimiento de las ciencias. La técnica existía entonces a través de un vínculo esencial con una “concepción del mundo”, esto es, con una ideología, vínculo orgánico que la práctica técnica no pierde luego de la emergencia de las ciencias, aunque el mismo se vea transformado. En otros términos, la técnica se ve profundamente modificada por la aparición de las ciencias, pero no queda subsumida por éstas. La cuestión del “conocimiento técnico” que le plantea Michel Simon en el artículo incluido en el volumen, una suerte de “conocimiento práctico”, es una cuestión clave, lo sabemos hoy, ya que constituye la piedra de toque de lo que en el pensamiento contemporáneo hace que los descentramientos del sujeto concluyan en un recentramiento. Por ejemplo en la hermenéutica contemporánea, que tiene su partida de nacimiento en una operación de descentramiento del sujeto, a través del carácter ontológico otorgado a la comprensión, el problema del conocimiento práctico (de la *frónesis*, la razonabilidad, etc.) al ser concebido como la praxis de un sujeto, opera un recentramiento subjetivo.<sup>4</sup> Se trata de un conjunto de dificultades que acaso el propio Althusser percibió tempranamente en sus reflexiones a propósito del concepto de una práctica teórica en las secciones finales de su prefacio a *Lire le Capital*, donde reconoció, por un lado, que no hay conocimiento sin práctica, de allí el concepto de una práctica teórica, pero también, por el otro, que tampoco hay práctica sin conocimiento (lo que despeja el problema de un origen del conocimiento, suscitando otros) una cuestión que los trabajos de Pierre Macherey sobre Spinoza nos ayudan a pensar.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Para un análisis de esta cuestión en la recepción del pensamiento wittgensteiniano remito a mi trabajo “El seguimiento de reglas ¿es la praxis de un sujeto?” de próxima aparición en *Tópicos. Revista de filosofía de Santa fe*: <http://ref.scielo.org/d84fgh>

<sup>5</sup> Ver la sección 17 de “De El capital a la filosofía de Marx” en Althusser y Balibar *Para leer el capital*, México, siglo XXI, 2010, pp. 65-66: “Estimamos que un elemento de ‘conocimiento’, aunque sea en formas muy rudimentarias, aunque esté profundamente impregnado de ideología, está siempre presente, aun en los primeros grados de la práctica,

Son también valiosas las observaciones sobre las condiciones de la lucha ideológica religiosa a propósito de la relación entre el marxismo y el ateísmo, indicando que el ateísmo no es una premisa interior al desarrollo del materialismo histórico, sino la forma que éste toma cuando la religión se le interpone como un obstáculo. Pero la propia novedad del materialismo histórico hace que este sea ortogonal a la ideología religiosa (“El marxismo no es un ateísmo en la misma medida en que la física moderna no es una física anti-aristotélica”). Por idénticas razones deberíamos decir que el marxismo no es tampoco un antihumanismo.

Por último consideremos brevemente la que tal vez sea la cuestión crucial, el problema de la individualidad. En efecto, recordemos que en “Marxismo y humanismo” hay dos definiciones del humanismo, una de corte filológico (¿con qué humanismo rompió Marx?) y la otra de corte teórico, que define al humanismo como aquella posición que considera que hay una esencia universal del hombre inherente a cada individuo.<sup>6</sup> En consecuencia, de acuerdo a esta segunda definición, el humanismo es la posición que espera poder dar cuenta de la constitución de la historia y de la sociedad a partir de los individuos, considerando que éstos tienen una esencia inherente. El problema de la individualidad, y otros asociados al mismo, como el del “rol del individuo en la historia”, denunciado como un pseudo-problema, deben poder ser planteados como “problemas reales”, lo que implica asumir el problema de las condiciones históricas de la existencia de la individualidad en un modo de producción determinado. Althusser no desconoce la existencia de lo biológico o lo psíquico humanos, pero cuestiona que estos puedan ser aprendidos como objetos (tomados como premisas de una explicación) desconociendo los efectos de la causalidad estructural en su producción y reproducción. Los individuos tomados como objetos, como datos, al modo en que estos aparecen en la *Ideología alemana*, “no son sino los efectos desconocidos de la estructura sobre el individuo humano”.

Con este cuestionamiento de la noción ideológica del individuo humano, reemplazada por el problema de las condiciones históricas de existencia de la individualidad, tocamos el núcleo de la problemática del ahumanismo althusseriano. El cuestionamiento de esta noción ideológica supone poner de manifiesto ciertas paradojas ubicadas en la misma línea que la ideología como juez y parte, o que los sostenes (soportes) de la estructura que deben “soportarla” sin poseer empero una consistencia exterior a la estructura social. Estas paradojas no son un absurdo irreal, sino que tienen lugar en la realidad, son parte de la realidad social, son parte de la ideología a través de la cual existen y se reproducen las relaciones de producción. Una vez que las comprendemos en su necesidad social, estas paradojas son más bien aparentes. La crítica al humanismo lleva a plantear el problema de las formas de existencia histórica de la individualidad, esto es, de los mecanismos que, en una formación económico social dada, aseguran que los individuos sean sujetos, es decir, que estén sujetos y sean activos dentro de ciertas categorías económico sociales (papeles, tareas fijadas, asignadas) que la formación social en cuestión requiere para existir. Ello nos lleva a una paradoja

---

esos que se pueden observar a partir de las prácticas de subsistencia de las sociedades más ‘primitivas’ ” y Macherey, Pierre *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014, pp. 70 y ss.

<sup>6</sup> “Marxismo y humanismo”, en Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985, p.188.

fundamental que Althusser logrará despejar con mayor rigor en escritos posteriores, porque este proceso se realiza *en la ideología*, que interpela a los individuos como sujetos. Ahora bien, la ideología recluta a los sujetos entre los individuos, es decir, entre los no sujetos, y esto es una paradoja, al menos en apariencia, porque la ideología hace este prodigio interpelando a los individuos, dirigiéndose, hablándole a los individuos, que en cuanto tales no comprenden, no pueden comprender.<sup>7</sup> Sin embargo, el *quid* está en reconocer la necesidad de esta paradoja, ya que los individuos humanos solamente existen a través de su inscripción en categorías definidas por las totalidades sociales, pero el mecanismo por el cual se los inscribe en estas categorías borra la acción que la cultura o la sociedad tiene en esta inscripción. En otros términos, la cultura inscribe a los individuos como sujetos, pero la propia cultura (la ideología) describe a este proceso de inscripción como si fuera la acción de los pequeños individuos, es decir, como si estos fueran ya sujetos. Este proceso tiene por resultado que los individuos acaben respondiendo a las exigencias de estas categorías sociales, que acaben actuando como sujetos.<sup>8</sup> Una tesis compleja de Althusser en “Ideología y aparatos ideológicos...” indica que “la ideología no tiene exterior para sí misma”, porque dentro de la ideología es imposible distinguir entre individuo y sujeto, pero fuera de la ideología, para la ciencia, la ideología es pura exterioridad. Ello se debe a que la ciencia nos permite comprender que la coincidencia necesaria entre sujeto e individuo humano no es cementada por el individuo, sino que es una coincidencia proyectada, una coincidencia que siempre resulta ser más o menos forzada, una coincidencia que se realiza a través del funcionamiento social de la categoría de sujeto (la ideología). Por lo demás la categoría de sujeto no es una, se trata de una categoría tan poco igualitaria como la de práctica: ‘sujeto’ se dice socialmente de muchas maneras, puesto que siempre se es sujeto de una práctica (carpintero/a, estudiante, profesor/a, dirigente, sacerdote, etc.) que se realiza en aparatos ideológicos. Es como si se dijera “los militares son reclutados siempre entre los civiles”, de modo que, cuando uno va a un regimiento, va a encontrar que todos los civiles que uno pueda hallar allí han sido reclutados como militares, pero esta coincidencia está sostenida por un conjunto de mecanismos, disciplinarios e ideológicos, como los ejercicios físicos, las formaciones, saludo a la bandera, el patriotismo, el honor, el culto del valor, la competencia, etc., mecanismos que regulan el predominio de lo militar sobre lo civil, que regulan que la militarización de los civiles no se desvanezca. La analogía tiene un límite, claro, y es que los civiles del reclutamiento ideológico son todos los individuos, que la ideología los recluta a todos. Eso hace que uno encuentre civiles que no son militares, pero no individuos que no son sujetos.

Este presupuesto (la identificación individuo-sujeto) está también en el psicoanálisis, disputando la interpretación del descubrimiento de Freud en términos de una psicología del yo.<sup>9</sup> La crítica a la idea del humanismo, a la idea de que el individuo es inherentemente humano, de que el individuo es inherentemente sujeto, posee evidentemente consecuencias teóricas enormes.

---

<sup>7</sup> Ver Althusser, Louis “Tres notas sobre la teoría de los discursos” en su *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, México, Siglo XXI, 2010.

<sup>8</sup> Ver Althusser, L. *Psicoanálisis y ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva visión, 2014.

<sup>9</sup> Ver Freud, Anna *El yo y los mecanismos de defensa*, Buenos Aires, Paidós, 1965.

Sin embargo creemos que las potencialidades de esta problemática no son sólo teóricas, sino también políticas. Entendemos que la misma está todavía en condiciones de ayudarnos a pensar la consistencia, la duración, de la formación económico social capitalista en su versión neoliberal. La incidencia política que tiene hoy en día la problemática del ahumanismo teórico no es sólo la de enfrentar el sorprendente recentramiento subjetivista del pensamiento teórico que hace que el ahumanismo aparezca, según una expresión de Macherey, como un dinosaurio, como un “vestigio de un mundo desaparecido”,<sup>10</sup> sino que la misma permite trazar una distinción entre la forma de gobierno y la forma de dominación que toda una biblioteca de teoría política centrada en el concepto de legitimación tiende a oscurecer.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Macherey *Histoires de dinosaures*, op. cit., p. 204. Para una reflexión de conjunto sobre la “glaciación” ideológica de los años ochenta, véase Lecourt, D. *Les piétres penseurs*, París, Flammarion, 1999.

<sup>11</sup> Remito nuevamente a mi trabajo sobre el ahumanismo de Althusser para un desarrollo de esta cuestión.

## Respuestas sobre marxismo y humanismo<sup>12</sup>

Louis Althusser

### Introducción<sup>13</sup>

La polémica sobre el humanismo se desencadenó en Francia de muy singular manera.

Erich Fromm había solicitado mi participación en una obra colectiva consagrada al tema del humanismo socialista. Esta obra debía aparecer en Norteamérica. Le envié mi artículo “marxismo y humanismo”. Algunos meses más tarde, Erich Fromm me informó que no podía publicar mi texto, cuya tendencia era “contraria a la línea general de su proyecto”. El artículo apareció entonces en *Cahiers de l'I. S. E. A.* (revista de F. Perroux y J.Lacroix), en Francia,<sup>14</sup> luego en la revista italiana *Crítica marxista*.

Algunos meses más tarde *Clarté*, la publicación mensual de la UEC (Unión de Estudiantes Comunistas), incluía una viva crítica de mi artículo realizada por Jorge Semprún. Poco después la *Nouvelle Critique*<sup>15</sup> se hizo cargo de esta polémica, publicó los artículos en cuestión (el mío y el de Semprún), y abrió así el debate. Fue entonces cuando intervinieron, entre otros, si Los filósofos Michel Simon y Michel Verret. Por su parte, R. Garaudy atacó muy decididamente mis tesis sobre el humanismo en muchas circunstancias: en una asamblea general de filósofos comunistas en Choisy-le Roi, en su libro *Marxisme du XXe siècle*,<sup>16</sup> en artículos y conferencias, en Francia y en el extranjero. Estas tesis fueron también discutidas y criticadas a través de numerosas intervenciones en el comité central de Argenteuil.<sup>17</sup> Huellas de estas discusiones se encuentran en las actas de los debates y en la resolución final.

---

<sup>12</sup> Los textos que presentamos a continuación forman parte del volumen colectivo *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, siglo XXI, 1968, el volumen 13 de la “Colección mínima”, correspondiendo a las páginas 1-2 (“Introducción”) y pp. 172-199 (“Respuestas de Louis Althusser”). Se trata de un pequeño libro que contenía también el trabajo “Marxismo y humanismo” de Louis Althusser; el texto homónimo de Jorge Semprún; “Nota sobre el ‘humanismo real’” de Althusser; un trabajo de Michel Simon titulado también “Marxismo y humanismo” y uno de Michel Verret con el mismo título. La traducción del libro estuvo a cargo de Marta Harnecker. Transcripción: Andrés Oliva

<sup>13</sup> Corresponde a las pp. 1-2.

<sup>14</sup> *Cahiers de l'I. S. E. A.*, junio de 1964.

<sup>15</sup> La *Nouvelle Critique* es una publicación del partido comunista francés.

<sup>16</sup> *Marxisme du XXe siècle*, colección “Le monde en 10/18”, La palatine, París, 1966.

<sup>17</sup> Reunión de Comité Central del Partido Comunista francés en 1966.

Que Fromm se haya negado a publicar un texto que me había pedido personalmente, las críticas de Semprún, los ataques de Garaudy, la discusión en el Comité Central de Argenteuil y las claras reservas que éste expresó, prueban que el tema del humanismo es uno de los puntos sensibles de la interpretación del marxismo. Por ello se puede considerar la *Polémica sobre el humanismo* como un *hecho sintomático* de la *coyuntura teórica e ideológica del marxismo contemporáneo*. Es evidente que ella está relacionada, a través y más allá de la “reacción” contra las consecuencias del período llamado del “culto a la personalidad”, *con la crisis del movimiento comunista internacional*.

Al final de este libro se encontrarán algunas indicaciones referentes a los puntos que han sido considerados más más débiles o más discutibles en mi artículo: 1) la carencia de una definición acabada del concepto de ideología y 2) el problema del humanismo en las sociedades socialista y comunista.

Doy a conocer además ciertos textos extraídos de la correspondencia a la que dio origen esta polémica. Estos textos, más que dar una solución acabada a los problemas planteados, señalan solamente el terreno en el que deben ser investigados.

Louis Althusser  
Junio de 1967.

### **Respuestas de Louis Althusser<sup>18</sup>**

*Una recapitulación de lo que, desde el punto de vista teórico, es puesto en cuestión en la polémica sobre el humanismo*

Mi tesis es simple. Teóricamente hablando, el marxismo no es un humanismo. Teóricamente hablando el humanismo es una ideología.

*Teóricamente hablando el marxismo no es un humanismo*. Ello significa que los *conceptos teóricos de base* de la ciencia marxista de la historia, por una parte, y de la filosofía marxista, por otra, no solamente no son nociones humanistas, sino además que no tienen ninguna relación con nociones humanistas.

Ésta es una cuestión muy simple. Es un asunto de hecho. Para ver claro basta preguntar cuáles son las nociones sobre las que una interpretación humanista del marxismo hace reposar la teoría marxista, cuáles son los *conceptos* sobre los que *reposa efectivamente la teoría marxista*. Basta en seguida comparar estas nociones con estos conceptos para ver que no existe una relación entre ellos ni de entidad ni de semejanza.

Las nociones sobre las cuales una interpretación humanista del marxismo hace descansar la teoría son las siguientes: hombre, esencia humana, naturaleza humana, alienación, trabajo alienado, desalienación, apropiación de su esencia (de los productos de su trabajo) por el hombre, hombre total, hombre genérico, individuo íntegramente desarrollado, sujeto-objeto, creación, creación del hombre por el hombre, conciencia, conciencia moral, libertad, acto, trascendencia, subjetividad, etcétera.

---

<sup>18</sup> Corresponde a las pp. 172-199.



La interpretación humanista del *materialismo histórico* (ciencia marxista de la historia) declara, por ejemplo, que la historia es la producción del hombre por el hombre, que la esencia del hombre es el trabajo, que el concepto de trabajo es el concepto de base del materialismo histórico, que la historia es la historia de la alienación del trabajo humano, que la revolución es la lucha por la desalienación del trabajo humano y del mundo humano, que el comunismo es el reino de la “libertad”, de la comunidad, de la fraternidad, etcétera.

La interpretación humanista del *materialismo dialéctico* (filosofía marxista) declara, de la misma manera, que el sujeto humano (conciencia) es la fuente y el centro de todo conocimiento, por lo tanto, que la relación sujeto-objeto se encuentra en el corazón de la filosofía marxista; que el hombre crea sus conocimientos de la misma manera que crea su historia, que el conocimiento es el reino donde su libertad se ejerce bajo la forma de “hipótesis” y de “modelo” sometidos a la verificación de los hechos; que el corazón del conocimiento es el acto del sujeto humano volcado hacia el futuro buscando trascender su situación, etcétera.

Un mismo “sujeto creador”, definido por la “conciencia” del futuro inscrito en sus “proyectos”, tendido hacia una trascendencia que lo distingue de la animalidad, hacia una trascendencia que es una realización de “valores humanos” que el hombre lleva en sí (libertad, comunidad, fraternidad, subjetividad, amor, etc.) constituye así la base del materialismo histórico y del materialismo dialéctico a la vez. Las formas de esta interpretación humanista del marxismo pueden variar del espiritualismo al empirismo o al criticismo, pero todas ellas no son sino variaciones del *idealismo*, donde se reconocen al pasar, en una reunión pasablemente ecléctica, los temas de la filosofía idealista clásica, los temas cartesianos, kantianos, fichteanos, husserlianos, sartrianos, etc. Las nociones de hombre, de sujeto, de conciencia, de proyecto, de acto, de creación, sirven para unificar esos temas.

Si en lugar de precipitarnos en esta interpretación donde los conceptos específicamente marxistas son reemplazados por nociones ideológicas, nos preguntamos cuáles son los conceptos teóricos de base del marxismo, obtenemos un resultado totalmente diferente.

El *materialismo histórico* reposa, en efecto, sobre los conceptos teóricos de base siguientes: modo de producción, infraestructura, fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, supraestructura, derecho, Estado e ideología, clases, lucha de clases, determinación en última instancia por la economía, desplazamiento de la instancia dominante en el interior de un modo de producción, combinación de varios modos de producción en una formación social concreta, etc. Estos conceptos no tienen nada que ver con las nociones ideológicas de la interpretación humanista.

El *materialismo dialéctico* reposa sobre las categorías filosóficas de base siguientes: materialismo, o primado de la materia sobre el pensamiento, del objeto real sobre su conocimiento, distinción del proceso real y del proceso de pensamiento, proceso de producción del conocimiento, efecto de conocimiento dialéctico, formas de la dialéctica, etc., distinción de la ciencia y de la ideología, distinción de la ciencia y la filosofía, etc. Estas categorías filosóficas no tienen nada que ver con las nociones ideológicas de la interpretación humanista.

Evidentemente, a primera vista, se puede muy bien no percibir esta diferencia absoluta. Pero basta prestar un poco de atención y estudiar los textos de

Marx y otras obras teóricas y prácticas del marxismo para descubrir los conceptos científicos y las categorías filosóficas propias de la teoría marxista, así como para darse cuenta de la diferencia absoluta que las separa de las nociones de la ideología humanista.

Una vez conseguida esta conciencia uno puede plantearse la siguiente cuestión: ¿cómo puede no haberse percibido esta diferencia absoluta?

Esta pregunta puede dar lugar a muchas respuestas. La primera es política: pueden existir razones políticas para no percibir esta diferencia y para insistir en la ideología humanista, a pesar de todas las demostraciones que se puedan oponer a la interpretación humanista. Esta primera razón es sin duda la más extendida hoy día. A ella se agrega el que las causas políticas a las que sirve este engeguamiento no son todas del mismo orden. Ciertas son detestables: son las causas revisionistas de derecha. Otras son políticamente más respetables, aunque teóricamente incorrectas.

Pero la cuestión implica también una respuesta que va mucho más lejos. Si la teoría marxista puede ser fácilmente “digerida” y “reinscrita” en el interior de una filosofía *idealista*, se debe a que vivimos en un mundo dominado por la ideología (“dominante” burguesa y pequeñoburguesa)<sup>19</sup>. La “digestión” de la teoría marxista por el idealismo humanista (burgués y pequeñoburgués) es un caso particular de esta dominación. Pero es necesario ir aún más lejos. Esta “digestión” ha sido paradójicamente facilitada por la prodigiosa *novedad* de la teoría de Marx.

Esta novedad iba contra todas las convicciones existentes. Hasta tal punto era inesperada que no se la pudo pensar *sino* en las categorías de las filosofías existentes: en el hegelianismo, en el evolucionismo, en el positivismo, en el humanismo, etc. No cabe duda de que aún hoy no hemos llegado a ser capaces de considerar en su exacta medida la prodigiosa revolución que Marx provocó en la teoría, por lo tanto, la exacta medida de la prodigiosa novedad de su pensamiento. Esto explica lo difícil que es imponer su reconocimiento a aquellos que siguen la corriente de las ideologías dominantes y piensan en Marx con las categorías de las filosofías burguesas y pequeñoburguesas clásicas.

### *Sobre el concepto de ideología*

Tanto Simon como Verret estiman que uno de los puntos débiles de mi artículo es la ausencia de una definición rigurosa del concepto de ideología, sobre todo si se piensa que los promotores del marxismo han dado “diferentes definiciones que a veces llegan a ser contradictorias”.

Trataré aquí de ser más preciso. La *ideología* implica una doble relación: con el conocimiento, por una parte, con la sociedad, por otra. La naturaleza de esta doble relación no es simple y requiere un esfuerzo de definición. Para ver claro sobre esta cuestión capital, pero difícil, es indispensable tomar una cierta distancia y volver a los principios de la teoría marxista de *ideología*, que forma parte de la teoría marxista de la sociedad.

Marx ha mostrado que toda formación social constituye una “totalidad orgánica” que comprende tres niveles esenciales: el económico, el político y el ideológico (o “formas de la conciencia social”). El nivel ideológico representa, por

---

<sup>19</sup> Ver la respuesta sobre el concepto de ideología que sigue a esta.

lo tanto, una realidad objetiva, indispensable para la existencia de una formación social; realidad objetiva, es decir, independiente de la subjetividad de los individuos que están sometidos a ella.

¿Cómo representarse la realidad objetiva y la función social de la *ideología*?

En toda sociedad los hombres participan en la producción *económica* cuyos mecanismos y efectos son determinados por la *estructura de las relaciones de producción*; participan también en una actividad *política*, cuyos mecanismos y efectos se encuentran determinados por la *estructura de las relaciones de clase* (lucha de clases, derecho, Estado). Estos mismos hombres participan también en otras actividades: religiosas, morales, filosóficas, etc., sea en forma activa, a través de prácticas conscientes, sea de manera pasiva y mecánica, a través de actos reflejos, juicios, actitudes, etc. Estas últimas actividades constituyen la *actividad ideológica*, están sostenidas por una adhesión voluntaria o involuntaria, consciente o inconsciente, a un conjunto de representaciones y de creencias religiosas, morales, jurídicas, políticas, estéticas, filosóficas, etc. ... que constituyen lo que se llama nivel *ideológico*.

Las *representaciones* de la ideología conciernen al mundo en el que los hombres viven, la naturaleza y la sociedad; conciernen a la vida de los hombres, sus relaciones con la naturaleza, con la sociedad, con el orden social, con los otros hombres y con sus propias actividades, comprendiendo entre ellas la actividad económica y la política.

Sin embargo, estas representaciones no constituyen un *conocimiento verdadero* del mundo que representan. Pueden contener *elementos* de conocimiento, pero se encuentran siempre integradas y sometidas al sistema de conjunto de las representaciones, que es necesariamente un sistema orientado y falseado, un sistema dominado por una *falsa concepción* del mundo o del terreno de los objetos considerados.

En efecto, en su práctica real, ya sea la práctica económica o la práctica política, los hombres se encuentran efectivamente determinados por las *estructuras objetivas* (relaciones de producción, relaciones políticas de clase), su práctica les convence de la *existencia* de la realidad, les hace percibir *algunos efectos objetivos* de la acción de estas estructuras, por lo tanto, ni al conocimiento de la realidad económica, ni al de la realidad política; estructuras en las que los hombres desempeñan, sin embargo, un papel definido.

El conocimiento del *mecanismo de las estructuras* económica y política no puede ser sino el resultado de *otra práctica*, diferente de la práctica económica o política inmediatas: la *práctica científica*; de la misma manera que el conocimiento de las leyes de la naturaleza no puede ser el producto de la simple práctica técnica y de la percepción – las que no proporcionan sino observaciones y conocimientos empíricos y recetas técnicas –, sino, por el contrario, el producto de prácticas específicas distintas de estas prácticas inmediatas: las *prácticas científicas*.

Sin embargo, los hombres que no poseen el conocimiento de los mecanismos de la realidad económica, política y social en la que viven y actúan y realizan las tareas que les son asignadas por la división del trabajo no pueden vivir sin guiarse por una cierta *representación* del mundo y de sus relaciones con este mundo. Al nacer se encuentran frente a una representación ya hecha, que existe en la sociedad, de la misma manera que encuentran ya establecidas las relaciones de producción y las relaciones políticas dentro de las cuales deberán vivir. De la misma manera en que nacen “animales económicos” y “animales políticos”,

podríamos decir que los hombres nacen “animales ideológicos”.

Todo ocurre como si los hombres tuvieran necesidad, para poder existir como seres conscientes y activos en la sociedad que condiciona y determina toda su existencia, de disponer de una cierta “representación” del mundo en el que viven, la que puede permanecer en gran parte inconsciente o ser, al contrario, más o menos ampliamente consciente y pensada.

La ideología aparece así como una cierta “representación del mundo” que une a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí, en la división de sus tareas y la igualdad o desigualdad de su destino. Ya en las sociedades primitivas, donde las clases no existen todavía, se comprueba la existencia de este “lazo”. Y no se debe al azar que se haya visto en la primera forma general de la ideología, la religión, la realidad de esta *unión* (es una de las etimologías posibles de la palabra religión). En una sociedad de clases la ideología sirve a los hombres no solamente para vivir sus propias condiciones de existencia, para ejecutar las tareas que les son asignadas, sino también para “soportar” o asumir su estado, sea la miseria de la explotación de la que son víctimas, sea el privilegio exorbitante del poder y de la riqueza de la que son beneficiarios.

Las representaciones de la ideología acompañan, por lo tanto, consciente o inconscientemente, todos los actos de los individuos, toda su actividad y todas sus relaciones. Si se representa la sociedad siguiendo la metáfora clásica de Marx, como un edificio en el que una *supraestructura* jurídico-política descansa sobre la *infraestructura* de la base, es decir, sus fundamentos económicos, se debe dar a la ideología un lugar muy especial. Para comprender su tipo de *eficacia* es necesario situarla en la *supraestructura* y darle una “relativa autonomía” en relación al derecho, al Estado y a la base económica que la determina “en última instancia”; pero, al mismo tiempo, para comprender su *forma de presencia* más general, es necesario considerar que la ideología se desliza en todas las partes del edificio y que es como una especie de *cemento* de naturaleza especial que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres a sus papeles, a sus funciones y a sus relaciones sociales.

De hecho, la ideología impregna todas las actividades del hombre, comprendiendo entre ellas la práctica económica y la práctica política; se encuentra presente en las actitudes frente al trabajo, frente a los agentes de la producción, frente a las obligaciones de la producción; se encuentra presente en las actitudes y juicios políticos: el cinismo, la buena conciencia, la resignación o la rebelión, etc.; gobierna la conducta familiar de los individuos y sus comportamientos hacia los hombres, su actitud frente a la naturaleza, sus juicios sobre el “sentido de la vida” en general, sus diferentes cultos (Dios, el príncipe, el Estado, etc.).

La ideología está a tal punto presente en los actos y en los gestos de los individuos que es *indiscernible de su “experiencia vivida”* y por ello toda descripción inmediata de lo “vivido” se encuentra profundamente marcada por los contenidos de la “evidencia” ideológica. Cuando el individuo (o el filósofo empirista) cree encontrarse frente a una percepción pura y desnuda de la realidad misma, a una práctica pura, a lo “vivido”, a lo “concreto”, se encuentra, en realidad frente a una percepción o a una práctica impuras, marcada por las estructuras invisibles de la ideología. Pero, como no *percibe* la ideología, considera su percepción de las cosas y del mundo como la percepción de las “cosas mismas”, sin darse cuenta de que

esta percepción se le presenta bajo el velo de formas insospechadas de ideología, que ella se encuentra, en efecto, marcada por la estructura invisible de las formas ideológicas.

Una vez situada la ideología en su conjunto, queda todavía por darse un paso decisivo para comprender su sentido último: *el sentido de su función social*.

Este sentido sólo puede ser puesto en evidencia si se concibe la ideología, siguiendo a Marx, como un elemento de la *supraestructura* de la sociedad y si se concibe la esencia de este elemento de la *supraestructura* en relación con la estructura global de la sociedad.

Tanto en una sociedad sin clases como en una sociedad de clases la ideología tiene por función asegurar el lazo que une a los hombres entre sí en el conjunto de las formas de su existencia, la relación de los individuos a sus tareas fijadas por la estructura social.

En una sociedad de clases esta función se encuentra *dominada* por la forma que toma la división del trabajo en la repartición de los hombres en *clases antagonistas*. Se observa entonces, que en las sociedades de clases, la ideología está destinada a asegurar la cohesión de la relación de los hombres entre sí y con sus tareas, en la estructura general de la explotación de clase, que domina aquí todas las otras relaciones, las que subsisten, sin embargo, bajo y a través de esta dominación. La ideología se encuentra entonces destinada, *antes que nada*, a asegurar la dominación de una clase sobre las otras y la explotación económica que le asegura esa preeminencia, haciendo que los explotados acepten, como fundada en la voluntad de Dios, en la "naturaleza", en el "deber" moral, etc., su propia condición de explotados.

Pero la ideología no se limita a servir a los explotadores para someter y engañar a los explotados, sirve también para que *los individuos de la clase dominante* se reconozcan como sujetos de la clase dominante, para que vean en la dominación que ejercen sobre los explotados algo "querido por Dios", fijado por la "naturaleza" o asignado por un "deber" moral; por lo tanto, les sirve, a ellos también, de lazo de cohesión social *para comportarse como miembros de una clase*, la clase de los explotadores. La *beau mensonge* de la ideología tiene, por lo tanto, un doble uso: se ejerce sobre la conciencia de los explotados para hacerles aceptar como "natural" su condición de explotados; se ejerce también sobre la conciencia de los miembros de la clase dominante para permitirles sentir como natural el ejercicio de su explotación y de su dominación, en función de la estructura global de la sociedad.

Tocamos aquí el punto decisivo donde va a aparecer la *deformación*, por lo tanto, la *falsedad socialmente necesaria* de la ideología considerada como relación de *representación de lo real*.

Esta deformación se debe a dos razones. La primera actúa *en todas las sociedades humanas*, tanto en las sociedades sin clases, como en las sociedades de clases. La segunda no actúa sino *en las sociedades de clases*, donde se combina con la primera, dominándola.

La ideología es una representación de la naturaleza y de la sociedad necesariamente *deformada*, en todas las sociedades, por una razón que está relacionada con la naturaleza misma de la "estructura social", precisamente debido a que la ideología, determinada por la *estructura* de la sociedad, *forma al mismo tiempo parte de esta estructura*. Al encontrarse determinada por la estructura de la cual ella misma forma parte, en la que ejerce una función determinada por esta

estructura, la ideología es, al mismo tiempo, *juez y parte* en la causalidad estructural de la sociedad.

Como *juez* da una cierta *representación* de la naturaleza y de la sociedad, estando la primera investida por la representación de la segunda.

Como *parte*, se encuentra deformada en su "juicio" por el hecho de ser un *elemento constitutivo* de la estructura y que como tal sufre necesariamente, en el seno de la *representación* que da al "mundo", los efectos de la función que le asigna la *estructura* de la cual forma *parte integrante*. Como *parte*, como elemento de la estructura "representa" los *imperativos sociales* indispensables para la conservación de la división del trabajo y de la cooperación social existentes, las formas de la vida política, etc. La "representación del mundo" que da se encuentra, por lo tanto, necesariamente *deformada* por los imperativos sociales – que debe al mismo tiempo "representar". En la ideología, la "representación" de los imperativos sociales, efectos de la existencia de la estructura social, efectos de la causalidad estructural de la sociedad, *dominan siempre la representación* de lo real.

Ésta es la razón profunda de la existencia de la ideología como representación deformada y falseada, debido a que se encuentra *socialmente orientada*. Esta es la razón profunda que permite comprender la conservación de la *forma* de la ideología, aún en el caso de sociedades sin clases; en las que el *contenido* representativo de la ideología puede llegar a ser cada vez más científico como efecto del desarrollo y de la difusión de las ciencias y, sobre todo, como efecto de la lucha ideológica y política de los partidos marxistas, y de la formación teórica que aseguran. Sin duda, las *formas* particulares de la ideología pueden variar profundamente, desde los mitos de las sociedades primitivas hasta las formas distintas de la ideología de las sociedades modernas (ideología religiosa, moral, jurídica, política, estética, filosófica, etc.) pero en toda sociedad, existan o no clases, la ideología subsiste como *forma específica*, como *forma necesariamente deformada*. Este efecto de deformación puede ser más o menos grande, y subsiste inevitablemente mientras subsista su causa: la naturaleza *estructural* de la sociedad, que produce la ideología como uno de sus efectos orgánicos.

Se ve así lo falso que es considerar las deformaciones de la ideología y los objetos imaginarios que produce, como sus propios efectos estructurales (ya que ella posee también la forma de una *estructura* y, por lo tanto, ella también deforma sus propios objetos en virtud de la causalidad estructural que ejerce sobre ellos), como una pura y simple aberración, como una pura y simple ignorancia, o como un mito forjado totalmente por un grupo o clase. El marxismo ha roto con esta concepción idealista de la ideología que era la concepción de los filósofos de las Luces. La ideología, parte integrante de la estructura social, es una representación *necesariamente deformada*, por lo tanto, más o menos falseada de lo real, debido a que es el efecto de la causalidad estructural del todo social del que forma parte.

*En las sociedades de clases*, esta primera deformación fundamental se combina con una *deformación suplementaria*, que *domina la primera*.

En las sociedades de clases la primera deformación subsiste, pero se encuentra siempre *dominada* por los efectos *estructurales* específicos producidos por la *división en clases*, la explotación de clases y la lucha de clases. Que en una sociedad de clases la ideología es *siempre* la ideología de clase, determinada en su contenido por la lucha de clases, y que en ella la ideología *dominante* es la ideología de la clase dominante, es una adquisición fundamental de la teoría marxista.

Pero si se considera en forma *aislada* esta verdad, se corre el peligro de caer

en una concepción errada de la naturaleza de la ideología; se corre el peligro de resucitar la idea errada de que la ideología *no es sino un instrumento forjado sobre medida*, para que una clase social mistifique y explote a otras clases. Se corre el riesgo de pensar que la *deformación* de la representación ideológica es siempre y totalmente querida y deliberada conscientemente, que ella es únicamente una mentira útil para aquellos que la han *fabricado* y que produce daño a aquellos que la soportan; en resumen, que la ideología es una mentira fabricada por algunos hombres que, por su cuenta, *poseen la verdad*, que escapan, por lo tanto, por milagro, a los efectos estructurales de deformación ideológica producidos necesariamente por la causalidad estructural de la sociedad.

Sin duda, es un hecho que la deformación estructural de la representación ideológica producida por la naturaleza estructural de la sociedad se encuentra, en la sociedad de clases, *dominada, sobredeterminada*, por los efectos estructurales específicos de la división en clases. Pero este hecho no cambia en nada el principio general que explica, en último término, la deformación necesaria de la representación ideológica: *la naturaleza estructural de toda sociedad*, implicando o no diferentes clases sociales. La deformación de la representación ideológica es, por lo tanto, *un efecto estructural necesario*, producido por la causalidad estructural que actúa *en toda sociedad*.

Mayo de 1966

*Sobre el humanismo en las sociedades socialista y comunista*

¿Qué ocurre en el socialismo? Aquí nos encontramos frente a ciertas realidades: la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, por lo tanto, de la explotación de clase y sus efectos. Aquí nos encontramos frente a un proceso de transformación de las relaciones sociales que conducen al socialismo y al comunismo, donde una serie de males producidos por el modo de producción capitalista serán suprimidos (la explotación, la servidumbre, el hambre, la cesantía, las guerras, etc.). Es absolutamente legítimo que los comunistas califiquen la lucha que realizan para poner fin al sistema capitalista como una lucha a largo plazo por la liberación del hombre. Es perfectamente legítimo que los comunistas muestren que tales o cuales instituciones del modo de producción socialista son las condiciones concretas y las formas de una *nueva existencia humana*, y que opongan a la “inhumanidad” de las condiciones capitalistas la “humanidad” de las socialistas.

Todo el problema reside entonces en el sentido y la función de las palabras y las proposiciones empleadas: *hombre, libertad, humanidad* de las condiciones sociales, etcétera.

En ningún caso, ni siquiera en el comunismo, se puede hablar de “libertad” o de “esencia humana” *en general*. Se tratará siempre de un “hombre” definido por un modo de producción, determinado, socialista primero, luego comunista. Y durante mucho tiempo, no se tratará del “hombre” sino de los hombres pertenecientes a determinadas *clases sociales*.

Hablando con todo rigor, la transformación revolucionaria del modo de producción capitalista en modo de producción socialista no “libera” al “hombre”, en el sentido en que este daría al fin al “hombre” una “libertad” conforma a su “esencia humana”. La transformación revolucionaria del modo de producción

socialista libera las *clases explotadas* de la explotación y de la dominación a la que estaban sometidas por las clases explotadoras. No instaura el reino de la “libertad humana”, instaura el reino *de otro modo de producción*, el modo de producción socialista. *A cada modo de producción corresponden formas definidas de existencia humana, por lo tanto, formas social e históricamente definidas de “libertad”, de “relaciones sociales” y de “relaciones humanas”*. No es la “libertad” la que reinará en el modo de producción socialista, ni tampoco en el modo de producción comunista, ni la “igualdad” ni la “fraternidad”. Por el contrario, la libertad, la igualdad y la fraternidad serán *definidas y determinadas* socialmente por la estructura de los modos de producción socialista y comunista. Contra una *ideología* de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad (concebidas como atributos absolutos del “hombre”) no reinarán jamás sino formas *limitadas* de libertad, de igualdad y de fraternidad.

Entendámonos bien. Hay dos formas de comprender el sentido de esta expresión: formas *limitadas* de libertad, etc. Una manera religiosa en la que estas formas serán consideradas como limitadas porque son imperfectas comparadas con una libertad perfecta en sí, atributo de la esencia humana. No es de esta manera como los marxistas conciben esta limitación. La conciben de otra manera; limitadas quiere decir *determinadas*, determinadas por la estructura social, por las relaciones sociales de producción de los nuevos modos de producción, socialista y comunista. La libertad como tal no ha reinado jamás y no reinará jamás en la historia. Lo que tiene y tendrá una existencia histórica es la libertad capitalista, la libertad socialista y la libertad comunista. Por lo tanto, libertades *definidas*, condicionadas, determinadas por los modos de producción en cuestión, libertades definidas, distribuidas como privilegio de ciertas clases sociales (en las sociedades de clases) o distribuidas a todos los hombres en el comunismo.

Lo que acabamos de decir de la “libertad” vale también para el hombre en general, es decir, para aquello que es considerado como “humano”, como lo propio del hombre. No existe (como lo señala Verret) lo “humano” ni lo “inhumano”, en general: existe un “humano” capitalista, un “humano” socialista y un “humano” comunista. Lo “humano” se encuentra siempre definido, determinado y condicionado por el modo de producción considerado. Los “valores humanos” son también distribuidos según un criterio de clase en las sociedades de clase, serán compartidos por todos los hombres en la sociedad sin clases. Pero, *aún en la sociedad sin clases*, donde serán compartidos por todos, *los “valores humanos” se encontrarán histórica y socialmente determinados*, por lo tanto, “limitados”, si se les considera desde el punto de vista de una ideología religiosa de la naturaleza del hombre en general.

Por lo tanto, toda proposición que, apoyándose en las realizaciones prácticas del socialismo, declara que el socialismo es el reino de la libertad y el reino del hombre, es *ideológica*, ya que *omite* decir, debido a su carácter general y abstracto, que esta “libertad” y que este “hombre” son determinados, definidos, “limitados” por el modo de producción socialista. Esta omisión ideológica desempeña, como toda ideología, un papel práctico: permite oponer en la lucha ideológica y política la “humanidad” de las condiciones de vida socialistas a la “inhumanidad” de las condiciones de vida capitalistas. Permite también hacer ver a aquellos que viven espontáneamente bajo la influencia de la ideología burguesa y pequeñoburguesa que el socialismo es el modo de producción que puede realizar su “ideal”. Expresa también el “ideal” de la clase obrera en la medida en que la clase obrera está naturalmente marcada por la ideología burguesa y pequeñoburguesa.



No se puede discutir que la ideología del humanismo socialista presta grandes servicios prácticos, pero estos servicios son equívocos, ya que representa, al mismo tiempo, un grave peligro: *el de no señalar las condiciones sociales que definen toda "libertad" y, en forma general, todo ideal "humano": las relaciones sociales de los modos de producción considerados.* Prácticamente, en la situación en la que vivimos, tanto para el movimiento obrero de los países capitalistas como para los países socialistas, la ideología del humanismo socialista presenta el grave peligro de no señalar la determinación que condiciona todo el destino del socialismo y el comunismo: *la lucha de clases.* La lucha de clases es hoy día, y será por mucho tiempo todavía, la realidad social que impone la necesidad de criticar rigurosamente todo empleo de una ideología socialista "humanista". Dicho de otro modo, no es posible hablar del hombre en general debido a que el "hombre" se encontrará siempre *determinado* por el modo de producción existente, pero actualmente no es posible hablar del hombre en general *por una razón suplementaria*: a causa de la división de la sociedad en clases y a causa de la lucha de clases. Aun si en lo esencial las bases económicas de las antiguas clases sociales han sido liquidadas en la URSS, ella no se encuentra al abrigo de la lucha de clases, no sólo e un mundo dominado por el imperialismo, sino en su propio seno.

Debido a todo esto, es necesario utilizar con una gran prudencia y con grandes reservas los temas de la ideología del "humanismo socialista". Primeramente porque ese humanismo es una *ideología*: no nos procurará ningún concepto que nos permita el conocimiento de lo que ocurre en el modo de producción socialista, o sea, en una sociedad socialista: y no sólo no permite su conocimiento, sino que además, como toda ideología, constituye un *obstáculo para ese conocimiento.* En seguida, debido a que "los servicios prácticos" que puede prestar esta ideología tienen siempre un carácter equívoco, ya que una ideología humanista no considera la mayoría de las veces la realidad de las clases sociales y la lucha de clases,

En estas condiciones, se ve claramente que no basta, para evitar los equívocos de la ideología humanista socialista, decir que el humanismo socialista, contrariamente al humanismo idealista burgués, es un humanismo "verdadero" o "real". Para nosotros el humanismo no puede ser sino una ideología de clase. Agregar a la palabra humanismo los adjetivos real, verdadero, no basta para dar al humanismo el contenido de clase indispensable para la lucha de la clase obrera, al contrario, muchas veces dispensa de hacerlo.

En estas condiciones, vemos que tampoco basta *decir* que el humanismo socialista, a diferencia del humanismo burgués y pequeñoburgués, es *científico.* Como señalaba en un texto anterior, bajo la *forma* de la ideología puede encontrarse un *contenido* más o menos científico, y éste puede ser el caso del humanismo socialista. Pero no basta agregar una simple *palabra* (científico) a otra, para solucionar la cuestión. Es necesario observar el *contenido mismo* de la ideología en cuestión para poder verificar si posee o no un carácter científico, es decir, si figuran en ella elementos científicos definidos, que no pueden provenir sino de la *ciencia* marxista. El punto fundamental es el que ya hemos enunciado anteriormente: la "ideología socialista humanista" tendrá o no un carácter científico según si se encuentran en ella o no las distinciones fundamentales señaladas anteriormente: la *determinación* de la libertad (o de todo otro atributo "humano") *por el modo de producción existente*: la distribución de la "libertad" según las relaciones de clase y la lucha de clases. Dependiendo de esta condición

absoluta, que distinga toda ideología socialista de toda ideología burguesa o pequeñoburguesa, es posible la existencia de una ideología socialista humanista “de carácter científico”. Si no se realiza esta condición absoluta, no sólo a grandes rasgos sino en detalle, es muy probable que la ideología socialista humanista no sea sino una variante de la ideología humanista burguesa o pequeñoburguesa. Para que se pueda llamar “científica” una ideología, es necesario que su contenido esté constituido por proposiciones científicas, provenientes de la ciencia y la filosofía marxistas.

Por lo tanto, para saber si la ideología socialista humanista de la que se nos habla actualmente tiene o no un carácter científico es necesario entrar en un análisis de su contenido, lo que implica un análisis ideológico y político de la coyuntura actual.

Junio de 1967

*¿Puede relegarse al terreno de la ideología todo lo que no es científico?*

Evidentemente no existe sólo una práctica teórico-científica y una práctica ideológica. Existe también lo que podría llamarse la “práctica técnica”. Según mi opinión, no debe ponerse la “práctica” técnica en el mismo plano que la *práctica* teórica (científica o ideológica), ya que no existe la técnica en general; toda técnica es un “momento” subordinado a una práctica definida. No existe, por lo tanto, una “práctica” técnica en sentido estricto sino que cada práctica posee su “momento técnico”. Lo propio de la ideología tecnicista o tecnocrática es creer que existe una “práctica técnica” autónoma. Bajo estas reservas fundamentales, he aquí lo que respondería acerca del conocimiento técnico: Cuando preguntas cuál es el *status* de la operación que efectúa el comerciante cuando saca las cuentas, o tal o cual otro tipo de práctica, te estás refiriendo a una “práctica técnica”. El trabajador que fabrica una determinada pieza de auto en una fábrica posee un “saber técnico” más o menos consciente y realiza una práctica técnica. El buen militante político que no tiene una formación teórica hace lo mismo, etc. Evidentemente esta “práctica técnica” plantea problemas que varían según el nivel y la época que se considere. Actualmente la práctica técnica es, cada vez más, la aplicación técnica de conocimientos científicos ... Antes, en lugar de ser la aplicación de conocimientos científicos, se encontraba en una situación diferente (que debe ser examinada), sin relación con la ciencia, que no existía, pero sí en cambio, en relación con una “concepción del mundo” ideológica que ocupaba el lugar del contexto teórico ( cf. Aristóteles) ... En general, puede decirse que la “práctica” técnica no es sino un “momento” de la práctica científica o de su aplicación en la práctica económica, política, etc., se encuentra siempre más o menos sometida a la influencia de una ideología. Esto es evidente antes de la aparición de las ciencias, pero es también verdadero, en un sentido diferente, después de su aparición (ideología tecnológica latente o tecnocratismo). Actualmente el técnico manipula las conclusiones prácticas, sin conocer las premisas y, evidentemente, sin desarrollarlas. Creo que analizando este punto es posible responder a una serie de tus preguntas.

El arte plantea un problema muy delicado. Sin duda, reposa sobre un fondo ideológico indiscutible. Una producción estética tiene por fin último provocar en las conciencias (o en los inconscientes) una modificación de la “relación con el mundo”. Un pintor, un escritor, un músico proponen *nuevas modalidades* de

percibir, de ver, de oír, de sentir, etc. Estas modalidades pueden ser más o menos ideológicas según el tiempo y las épocas. Se puede plantear la hipótesis de que la gran obra de arte es aquella que, al mismo tiempo que actúa en la ideología, se separa de ella para constituir una crítica en acto de la ideología que ella elabora, para hacer alusión a modos de percibir, de sentir, de oír, etc., que, liberándose de los mitos latentes de la ideología existente, la superen. De la misma manera en que la práctica científica se separa de la práctica ideológica para dar lugar a una formación científica, la práctica estética se separa de la práctica ideológica para dar, en la forma específica de lo estético (forma específica de “apropiación del mundo”, como lo dice Marx en la Introducción del 57), una gran obra de arte. El arte actúa de todas maneras sobre la *relación* inmediata con el mundo, produce una nueva relación con el mundo, no produce un conocimiento como la ciencia. Por lo tanto, tiene una función distinta, aunque, formalmente, el esquema de la ruptura con la ideología y la independencia relativa de la obra que de ello resulta, es el mismo en el caso de la relación ideología-ciencia que en el de la relación ideología-arte...

CARTA A MICHEL SIMON, 14 de Mayo de 1965

*Acerca de los síntomas de la existencia concreta de la universalidad del género humano*

... Tengo muchas más dudas que tú acerca de los “síntomas” de la existencia concreta de la universalidad del género humano actualmente. Los ejemplos que das (hambre en el mundo, subdesarrollo, sistema monetario mundial, cooperación científica internacional, contaminación de las aguas, año hidrológico internacional) me parecen muy irrisorios y sobre todo sospechosos. Sabemos perfectamente que las campañas contra el hambre en el mundo, las campañas por la cooperación internacional contra el subdesarrollo, contra el cáncer, etc., son los “caballos de batalla”, en el estado actual de las cosas, de los representantes hábiles del imperialismo y del concilio religioso. Los que “hablan” hoy del “hambre en el mundo” y del “subdesarrollo” son exactamente aquellos que los producen y los mantienen en ese estado. No son sino “palabras”, ya que el sistema imperialista que produce “el hambre en el mundo” y el “subdesarrollo” (concepto anticientífico, por lo demás, propiamente ideológico), es absolutamente incapaz no sólo de remediar estos males, sino incluso de dejar de producirlos. Los discursos que se pronuncian acerca de estos asuntos dramáticos no constituyen sino una cortina de humo para las buenas conciencias, les permite acomodarse a la realidad existente de la explotación y de la guerra, dándoles la contrapartida verbal de los “discursos” destinados a procurarles una “buena conciencia”. La necesidad de dar esta buena conciencia prueba que existe cada vez más una “mala conciencia”. Pero no debemos confundir la “mala conciencia”, que pueda dar lugar a una toma de conciencia más objetiva, con el discurso que pretende adormecerla. No debemos unirnos al coro de los hipnotizadores, ya que el coro de los hipnotizadores es también el coro de los criminales (directos y cómplices). Debemos pronunciar *un discurso diferente*, que sea *antes que nada* una denuncia y que conduzca a la *lucha*, para no abusar de la gente en las perspectivas actuales. Entre los imperialistas es donde se reclutan estos constructores de ilusiones. Y no debemos disimular que esta distinción tiene una gran importancia política. No, el ecumenismo no está, *objetivamente*, a la orden

del día, sino la lucha de clase y la lucha antiimperialista. Creer que el ecumenismo está a la orden del día es adoptar las posiciones ideológicas de la Iglesia católica. El ecumenismo está a la orden del día para la Iglesia, pero no para nosotros ni para los pueblos. El ecumenismo es la interpretación religiosa- reformista-idealista de nuestra tesis de la coexistencia pacífica. No podemos aceptarla ni hacerla nuestra sin traicionar nuestras posiciones. Para nosotros, la coexistencia pacífica, actualmente, consiste en la lucha antiimperialista por la paz. La *lucha por la paz* implica la *lucha antiimperialista*, y no el ecumenismo...

CARTA A MICHEL SIMON, 14 de mayo de 1965

*Sobre las "dimensiones profundas" de la "existencia humana"*

... "¿Qué quiere decir el discurso cotidiano cuando habla de problemas que no son ni políticos ni económicos sino 'humanos'? ¿No reconoce de esta manera que existen dimensiones profundas de la dimensión humana?" Sí y no. Existe una explotación ideológica evidente de estas "dimensiones profundas" de la "existencia humana"; esta explotación comienza con la designación misma de "humanas". Es necesario desplazar la cuestión para plantearla, no bajo la forma de reivindicación nostálgica y vaga, sino bajo la forma de *problema real*. Sin duda existe en el hombre algo más que lo simplemente económico y que lo simplemente político. Existe lo biológico, existe lo psíquico, etc. Pero existen también los efectos (y necesariamente, en virtud del tipo de eficacia de la estructura social sobre los individuos humanos) de la estructura social sobre los individuos humanos, sus comportamientos y sus actitudes. El error de Schaff en relación con esto es buscar en una teoría imaginaria de la individualidad lo que no son sino los *efectos desconocidos* de la estructura sobre el individuo humano. Es necesario hacer una teoría de la individualidad, de las formas de la existencia de la individualidad partiendo de las estructuras existentes del modo de producción existente: es la única vía para todo lo que concierne a los efectos sobre la individualidad actual de las estructuras existentes. Es necesario, por lo tanto, invertir la cuestión y la mayor parte de los problemas que tienen sentido; encontrarán su sentido al ser planteados en función de los efectos de la estructura. La terapéutica histórica de estos efectos estructurales sobre el individuo se anunciará entonces en términos de transformación o creación de estructuras indispensables para la solución de estos problemas: estructuras de la existencia económica, política, cultural, individual, etc. Solamente en este cuadro el "tiempo de vivir" puede tomar un sentido preciso (científico). Evidentemente este método sólo puede tocar las cuestiones que pertenecen a su terreno, no las otras, Para las cuestiones que quedarán por ser solucionadas será necesario buscar por el lado del psicoanálisis y por el lado de aquello que se llegará a constituir algún día: una teoría científica de las prácticas ideológicas, como el arte, la religión, etcétera...

CARTA A MICHEL SIMON, 14 de Mayo de 1965

*¿Es el marxismo un ateísmo?*

...el *ateísmo* es una ideología *religiosa* (ateísmo como sistema teórico) y debido a ello el marxismo no es un *ateísmo* (en este sentido preciso). No se debe al

azar que los teólogos de vanguardia en el Concilio estén llenos de consideraciones por el ateísmo, ya que han comprendido que no haay conflicto de *principio* entre la religión y el ateísmo (definido como he dicho: el ateísmo como sistema teórico es siempre un *humanismo* y todo humanismo es una ideología de esencia religiosa). ... El marxismo no es un ateísmo en la misma medida en que la física moderna no es una física anti-aristotélica. Poco le importa a Aristóteles, el mundo lunar y sublunar; las categorías de la física moderna no se definen *contra*, es decir, *a partir* de las categorías de la física aristotélica. ... El marxismo trata la religión y el teísmo y el ateísmo de la misma manera que la física moderna trata la física aristotélica, luchando teóricamente contra ella cuando constituye un obstáculo teórico, combatiéndola ideológica y políticamente cuando constituye un obstáculo ideológico y político. Desde el punto de vista teórico, el marxismo se opone a toda pretensión teórica de la religión. Teóricamente, el marxismo no es un *ateísmo*, es una doctrina que, en la medida en que la religión existe como obstáculo, está obligada a *luchar contra ella*. Es necesario decir esto porque es la verdad. Ahora bien, hay leyes para la lucha teórica, ideológica y política. Luchar no quiere decir matar a las personas ni *forzarlas* a renunciar a sus ideas. Luchar puede ser también reconocer lo que ciertas ideas aberrantes esconden de positivo. ... Con las ideas existe, por lo tanto, una lucha sin tregua. Con lo positivo que las ideas indican, escondiéndolo, existen amplias posibilidades de entendimiento y esclarecimiento...

CARTA A M..., Agosto de 1966