
Coloquio sobre la Ponencia de Elías Díaz

Profesores que intervienen:

José Ignacio Lacasta (Zaragoza).
Juan Ruiz Manero (Alicante).
Antonio Fernández Galiano (Madrid).
Nicolás M. López Calera (Granada).
Mariano Hurtado Bautista (Murcia).
Jesús Ballesteros Llompарт (Valencia).
Terenciano Alvarez Pérez (Barcelona).
Manuel Atienza (Madrid).
Miguel Angel Rodilla (Salamanca).

Se reproducen aquí las intervenciones que tuvieron lugar a continuación de la lectura de la ponencia, tal como quedaron recogidas en cinta magnetofónica. Este texto no ha sido revisado por los profesores que intervinieron en la discusión.

Prof. JOSÉ IGNACIO LACASTA.—Quisiera plantear dos cuestiones. En primer lugar, en la referencia que se hace al final de la exposición al terreno de la estructura socio-económica, la división del trabajo manual y el trabajo intelectual, es decir, en la referencia clásica del marxismo, a mí me parece que —sin entrar en el tema del neo-marxismo de Althusser, Poulantzas, Colletti y toda la polémica que se está dando en Italia— falta un cierto espíritu autocrítico. Esta referencia a la estructura socio-económica es clásica en el marxismo, pero yo creo que si algo se demuestra hoy en el marxismo es la insuficiencia que posee, a mi modestísimo juicio, en el campo de las relaciones entre superestructura e infraestructura. Hay terrenos, desde el tema filosófico y político, por ejemplo, de la mujer, hasta el mismo de la cultura jurídica,

en el que esa insuficiencia no basta para cubrirla con una referencia a la estructura socio-económica. La segunda cuestión se refiere a la no delimitación desde Marx de la crítica al liberalismo. Me parece bien la crítica que Elías Díaz hace, sobre el liberalismo, a las posturas maximalistas y puristas que realmente pueden observarse en algunos marxistas de izquierda; es correcto también delimitar el liberalismo en el tiempo, en relación con la revolución francesa, por ejemplo, que en su tiempo fue muy progresista; está muy bien delimitar el marxismo respecto a los efectos positivos que tiene en relación a anteriores modos de producción, y sería aberrante llegar a justificar el modo de producción asiático por no asumir críticamente el liberalismo. Lo que yo creo es que en la exposición de Elías Díaz —teniendo en cuenta esas salvedades— no se delimita críticamente desde Marx al liberalismo, cuando habría que tener en cuenta también la crítica que Marx y Engels hacen de él. Una crítica que está, por ejemplo, en *El 18 brumario...*, la *Crítica del programa de Gotha*, el prólogo de Engels a *La Guerra civil en Francia...*, o el mismo Engels en *El problema de la vivienda*, donde hay una crítica de la ideología jurídica liberal, de Lasalle, del socialismo utópico. Concretando, por tanto, veo que no se hace esa delimitación crítica del liberalismo desde Marx y que hoy, si se está criticando al marxismo, hay que tener una actitud más autocrítica respecto de la relación estructura-superestructura.

Prof. ELÍAS DÍAZ.—Por falta de tiempo, he tenido que reducirme a Marx, de forma que estoy de acuerdo con lo que se refiere a la elaboración posterior a Marx y a la autocrítica. También es cierto que, de haber estado en otro terreno la discusión, yo hubiera sido más autocrítico, pero en el campo de los juristas, me parece que lo más urgente es insistir en los aspectos que hay que incorporar del marxismo. En lo que no estoy de acuerdo es en la aceptación global y acrítica del liberalismo. En este punto, creo que queda bien claro que, cuando se habla de la herencia liberal, estoy separando y discriminando claramente entre, por una parte, lo que me parece positivo y asumible (que es lo que se recoge en la fórmula, por ejemplo, del Estado liberal de derecho, o los derechos humanos, la libertad, etc.), y por otra lo que es propiamente sociedad burguesa. No he tenido tiempo de hablar más de ello, pero está claro que en la no aceptación de la sociedad clasista está implícita la crítica, la oposición, la superación del modo de producción capitalista y la propiedad privada de los medios de producción. Si en la sociedad liberal aparece como un todo orgánico —por utilizar esta expresión— el sector de la supraestructura, en cierto modo me parece

que puede recuperarse parcialmente cambiando en este sentido la infraestructura, el modo de producción. En la medida en que se critica la forma de producción, no se está ya adoptando acríticamente todo el modelo de la sociedad liberal burguesa. Se están tomando de ella, si se quiere decir así los horizontes utópicos. Quizá pudiera resumirlo con esto: yo aceptaría los horizontes utópicos de la sociedad burguesa tal y como se formulan en la *Declaración de derechos...* francesa, pero creo que esos modelos eran irrealizables en la medida en que la propiedad privada los hacía imposibles. Acepto, pues, el horizonte utópico, pero no puedo aceptar el contexto socio-económico en que ese horizonte utópico, con buena o mala fe —que esa es otra cuestión—, quería realizarse.

Prof. JOSÉ IGNACIO LACASTA.—En primer lugar, yo no me refería al neomarxismo, sino a las deficiencias del marxismo en general. De otro lado, respecto del estado liberal de derecho, a mi juicio no basta con decir hoy: bien, el marxismo ya habla de lucha de clases y de estructuras socio-económicas, luego ya está deslindado ese campo del resto, como si fuera una dicotomía. Esto es exagerado. Porque además, no se tiene en cuenta el estado liberal hoy, es decir, que se toma históricamente, al margen de su situación actual. Y aquí el problema no es ya de neomarxismo, sino que incluso en autores españoles —como Peris, en su libro *Juez, Estado, Derechos humanos*— se plantea cómo hoy la estructura del estado liberal no soporta incluso su propia ideología liberal. Por ello, asumir esos aspectos positivos que pudo tener la ideología liberal me parece correcto, pero asumir todo eso globalmente da la impresión de que se piensa al estado liberal en sí y para sí como globalmente positivo, obviando, por ejemplo, la inaplicabilidad de la constitución alemana en materia de derechos humanos; es decir, que el estado liberal no aplica la ideología liberal. Por ello, al decir “estado liberal de derecho”, parece que se justifica también ese marco institucional en general sin asumir críticamente sus aspectos negativos.

Prof. ELÍAS DÍAZ.—Precisaré más, aunque sea saliendo un poco del objeto de la discusión de hoy. El estado liberal actual, el estado social de derecho, es la sociedad de consumo, el neocapitalismo. O sea, que cuando he hablado de ésto, sí he tenido en cuenta que hoy el modelo de liberalismo no es el del siglo pasado, al igual que la fórmula actual del Estado es la del Estado intervencionista. Lo que sí creo es que hay que ensamblar más, que hay que ver en qué medida instituciones como, por ejemplo, el parlamento, los partidos políticos, el pluralismo, son com-

patibles con una economía socialista. En el pasado no le veo gran problema; la fórmula del estado liberal y del estado social de derecho están claras, en cuanto que las dos se apoyan en un modo de producción capitalista. El problema se plantea en torno a en qué medida sea posible construir una sociedad cercana o en transición al modo de producción socialista y hacer eso compatible con el pluralismo ideológico, de partidos, un parlamento representativo, etc. Pues fórmulas que no recuperan ese estado liberal o social de derecho y la cultura que está debajo de él, con frecuencia han caído en el extremo contrario, en un socialismo burocratizado y en definitiva negador del pluralismo y la libertad, para qué engañarnos; aunque tampoco esté absolutamente seguro de que se pueda tomar lo bueno del estado liberal o social de derecho, esas instituciones, ese aparato de estado, y se pueda levantar un poco como si fuera una cáscara vacía, separarlo del capitalismo que lo está corrompiendo para trasladarlo a otro modelo... Creo que ese Estado, esa superestructura también sufrirá un cambio, que es imposible trasladar todas las instituciones del aparato estatal del modo de producción capitalista y quedarnos ahí. Pero lo que, de momento, me interesa a mí, es que no cambie tanto que sea irreconocible, que hay cosas que debe procurarse que no se pierdan en esa conexión, muy pocas (en concreto: la libertad, dándole ese sentido más pleno del pluralismo y los derechos humanos). Comprendo que, por ejemplo, la representatividad, el parlamento, del modo de producción capitalista, no pueden ser igual que los del modo de producción socialista, que las formas de democracia directa, asambleísta deben ser indudablemente incorporadas; pero no hasta el punto de que la democracia directa o la democracia asambleística y cosas similares a estas hagan decaer la garantía que supone la representación parlamentaria. El pluralismo es fundamental, aunque el pluralismo de la sociedad socialista no puede ser igual que el de la sociedad capitalista, porque gran parte del pluralismo que tan celosamente defendemos hoy en una sociedad burguesa, es simplemente un pluralismo que expresa intereses. El problema es: desaparecido el conflicto de intereses ¿desaparece el pluralismo? En mi opinión, no. No es fácil decir qué tipo de pluralismo y qué tipo de libertad pueden articularse en una sociedad donde la lucha de intereses ya no es lo determinante, pero sin embargo —vuelvo a ello— hay que luchar para que el propio sistema de producción socialista sea, por ejemplo, más autogestionado y, después de la experiencia soviética, no asumible por una superestructura estatal, burocrática, etc. Es un tema hoy inagotable, pero por lo menos quiero que mi actitud quede clara: entiendo que no se trata de una superestructura que funcione aparte, pero

hay que evitar el riesgo del mecanismo que determina el modo de producción y discutir más en calma sobre si el Estado y el derecho desaparecen porque son productos temporales del modo de producción capitalista; si es una cuestión puramente semántica, entonces no hay problema, pero si no, desde luego el modo de producción socialista necesita de una organización y de una normatividad; que a eso no le llamemos Estado o derecho, perfecto, pero en cualquier caso Estado y derecho, en un sentido que no es exactamente el de la sociedad capitalista, creo que siguen existiendo.

Prof. JOSÉ IGNACIO LACASTA.—Además de que habría que profundizar más en todo esto, simplemente una cosa: yo también me estaba refiriendo a “Estado en transición” y a “sociedad en transición”.

Prof. JUAN RUIZ MANERO.—El problema de los sistemas socialistas es un tema que está ahí, abierto, y no voy a entrar en él porque no es el tema de esta reunión. Quisiera plantear otro tipo de cuestiones más relacionadas con la exposición del ponente. Se ha citado un texto de Marx, de la *Contribución...*, en el que se dice que la infraestructura económica es la base sobre la que se elevan las superestructuras jurídica y política y a la que corresponden formas determinadas de conciencia social. Lo que esto me suscita es que, normalmente, tendemos a unificar el conjunto de las superestructuras y hablar de relaciones entre infra y superestructuras en general, cuando, en mi opinión, Marx suele ser bastante riguroso en los términos. Quizá no sea casual el matiz y la diferencia que hay entre “elevarse sobre” y “corresponder a”. Parece indicar que las relaciones entre la infraestructura económica y la superestructura jurídica y política por un lado, y la infraestructura económica y la superestructura ideológica por otro, son relaciones diferentes. Y parece, a juzgar por los términos “elevarse sobre” y “corresponder a”, que hay una mayor dosis de autonomía en la forma de conciencia social, es decir, en la ideología. Me gustaría saber qué opina el ponente sobre esto.

Prof. ELÍAS DÍAZ.—Sí, estoy de acuerdo. Lo que pasa es que Marx no es tan riguroso como a veces quisiéramos, porque hay ocasiones en que habla de los tres niveles y otras de dos niveles y el segundo escindido en dos: relaciones de producción o infraestructura y, segundo, nivel de la superestructura: aparato jurídico-estatal y formas mentales, ideologías en sentido más estricto. Pero recordarás que hay bastantes pasajes en los que Marx elimina, quizá como secundaria —lo que ha aprovechado Althusser, por supuesto—, la importancia de diferenciar esos dos niveles en la superestructura, y él mismo parece olvidar, quizá

como no esencial, esa diferenciación dentro de la superestructura. En este sentido es en el que, al leer aquí el texto de Marx, comenté que estoy de acuerdo con los que interpretan que, en cierto modo, el concepto de superestructura es igual al concepto de ideología. En un sentido más estricto, se reservaría para los productos mentales del nivel segundo de la superestructura, pero Marx utiliza con frecuencia el término ideología comprendiendo los dos sectores, tanto los productos mentales (como arte, religión, etc.) como los aparatos jurídico-estatales. Me parece útil diferenciarlos, pero quizá el propio Marx no le da una importancia trascendental. En cualquier caso, si se trata de hablar, como lo hacemos nosotros, sobre todo de la superestructura, entonces sí volvería a reclamar esto que tú has recordado, porque para nosotros me parece necesario diferenciar entre la forma jurídico-estatal, el discurso sobre el Estado, y su entronque con la infraestructura, que puede funcionar con una cierta autonomía, y el entronque de la infraestructura con los productos mentales, con otra cierta autonomía. Y a su vez, habría que estudiar a fondo la relación, dentro del nivel de la superestructura, entre el aparato jurídico-estatal y los productos mentales. Creo que esa complejidad Marx la establece por algo, y que ahí se forman tres series de relaciones a tener en cuenta. Pero a su vez (y quizá yo he caído en esto) me parece más determinante la relación que existe entre la infraestructura y toda la superestructura, comprendiendo dentro de esta los dos niveles. En consecuencia, un análisis matizado de esta cuestión deberá reconocer los tres focos, los tres ejes de la discusión.

Prof. JUAN RUIZ MANERO.—Lo que yo planteaba no era una cuestión exegética o filológica sobre lo que quiso decir Marx, pues no se trata tanto de ser fieles a Marx como de realmente obtener de él lo que hoy se pueda obtener. Quería aludir además a otra cuestión, que es la de la distinción entre ciencia e ideología, y principalmente en lo que se refiere al estatuto del marxismo en este contexto. La ideología es evidentemente, y sin profundizar más en ello, conciencia deformada, y es conciencia deformada porque la realidad social no es transparente, y la realidad social no es transparente porque el sujeto pensante está dentro de esa realidad social y, por tanto, condicionado por su propia ubicación dentro de ella. Se plantea así el problema de cómo explicar desde estas categorías la génesis del marxismo y al mismo tiempo decir que el marxismo es ciencia y no ideología. Me refiero a lo que plantea Mannheim cuando dice que todo conocimiento social es ideología. Me parece que, frente a esto, cierto marxismo ha reaccionado con fórmulas

un tanto estereotipadas, tan excesivamente sustantivadoras del vocablo "ciencia", que la génesis del marxismo aparece inexplicable en la historia —me refiero a Althusser, por ejemplo—. Yo diría que así, la única forma posible de explicar en su contexto la génesis del marxismo y al mismo tiempo mantener que el marxismo ofrece una explicación objetiva de la realidad social y no un expediente más de encubrimiento de ésta, es decir, que el marxismo corresponde a (por utilizar el término anterior) los intereses de una clase —el proletariado— que por primera vez es clase universal en sentido real, que por primera vez su emancipación va acompañada necesariamente de la emancipación de toda la humanidad, con lo que los intereses históricos de esa clase no incluyen el encubrimiento de la realidad. Lo que sí ocurre en ese caso es que la distinción entre ideología y ciencia ya no es tan tajante: si bien el marxismo es conocimiento objetivo, también es la resultante de determinados intereses históricos. Creo que así se difumina o se diluye un tanto esa distinción que se pretende tan tajante entre ciencia e ideología y al mismo tiempo se condena al marxismo a una historicidad radical, en el sentido de que el marxismo perderá su razón de ser como mecanismo para explicar el mundo o para explicar la sociedad una vez que se haya producido esa unificación en la sociedad, es decir, que el marxismo está destinado a perecer una vez que se haya realizado.

Prof. ELÍAS DÍAZ.—Está claro, pero con dos observaciones. Una, que tu idea de la ideología como conciencia deformada no es correcta, en la medida en que viene casi a establecer una conexión absolutamente necesaria con la situación del hombre en la sociedad, de forma que, por la opacidad de las relaciones sociales, es imposible superar esa deformación. Habría ahí una contraposición clarísima y total, como en Althusser, entre ciencia e ideología, pero eso no me parece correcto. En una de las pocas cosas en que estaría de acuerdo con Lenin, es en que hay ideologías científicas y "científicas", es decir, que hay ideologías que tienen una mayor base científica y otras que son totalmente acientíficas. Y aquí es donde yo insistiría otra vez en algo puesto de relieve ya en la exposición: recuperar la primera dimensión de la palabra ideología, porque en mi opinión la ideología es, sí, conciencia deformada, pero hay ideologías, en un horizonte utópico, mucho menos deformadas que otras. Aquí, hasta aceptaría mejor un cierto relativismo tipo Mannheim: todas son deformadas. Lo que ocurre es que Mannheim se queda en una especie de perspectivismo del que no se acaba de ver bien cómo salir. Todas son deformadas, pero para mí unas son mucho más defor-

madas que otras, y como hay que tomar una opción, creo que la línea que deriva de todo lo que estamos tratando aquí es la que supera de manera más importante las deformaciones. Es decir, que hay un concepto de ideología como conciencia deformada, pero que hay otro que todos utilizamos (“yo soy de ideología liberal”, por ejemplo) y que, aun conscientes de las deformaciones, creemos que tiene menos deformaciones y por eso la estimamos como un criterio de praxis más racional que otras. Esto implica que, para mí, la ideología no es algo absolutamente contrapuesto a la ciencia, en el sentido de que no siempre es tan deformada que se enfrente radicalmente a ella. Y empezaré por decir que, en este sentido, la palabra ideología sería como un sector de la filosofía, diferenciada de la ciencia, pero no necesariamente enfrentada a ella. En la medida en que una filosofía se apoya o está más cerca de la ciencia, es una filosofía más científica o una ideología más científica; en la medida en que la distancia es mayor, se hacen menos científicas la filosofía y la ideología. En definitiva, yo vendría a situar la ideología más bien como el sector ético-político de la filosofía en el primero de los casos. En el segundo, habría que analizar las deformaciones, eliminando o dando pruebas de la eliminación de las ideologías más deformadas y rescatando las ideologías menos deformadas. Respecto al segundo punto que planteas, que es sugerente, pero que es peligroso también, es un tema en el que Marx no es coherente y que, desde su propio punto de vista, es criticable. A mí no me extrañaría que en el coloquio de hoy alguien tomase ese texto para señalar cómo en él hay una caída de Marx en lo mismo que él critica, en convertir lo particular —con toda la universalidad que se quiera por parte del proletariado— en universal. Es decir, que ni siquiera el proletariado, en el sentido en que Marx lo hace —y aquí empezaría yo a introducir elementos críticos— es esa clase universal que subsume todo. Y, sin embargo, Marx, de manera incluso semánticamente incoherente con lo que está diciendo, insiste en la universalidad, en la generalidad, en la inmutabilidad casi: hay, sí, una especie de iusnaturalismo (las verdades del proletariado, como es la clase universal que subsume todo lo anterior, son productos universales). Este texto de Marx no me convence nada y es arriesgado. Prefiero ser menos dogmático, sobre todo porque ha pasado un siglo desde Marx y todos hemos visto cómo en esa clase universal también hay mediaciones de la vanguardia, el partido, la burocracia, mil cosas que no dejan que esa clase se manifieste con esa universalidad. De modo que no aceptaría la calificación de clase universal; es muy lucida, pero es peligrosa por cuanto vengo diciendo. También critica Marx a la burguesía por lo mismo, porque fue la clase que, cuan-

do hizo la Revolución francesa, dijo “Nosotros somos los derechos del hombre y el ciudadano”, “Nosotros somos la clase universal”; y ahora Marx, incoherentemente, dice que el proletariado sí es la clase universal. Creo que es una forma de proceder lógico bastante discutible y que no es preciso recurrir a ella, salvo que se quiera sentar un dogmatismo sobre ella. Pero si se quiere construir un modelo más funcional y más relativista, pero que no se disuelva en la relatividad, sino que todavía pueda encontrar criterios objetivos de racionalidad, no me parece necesario el argumento de la universalidad de la clase.

Prof. ANTONIO FERNÁNDEZ GALIANO.—Quisiera insistir un poco en lo último que se ha dicho, pero haciéndolo desde los cinco puntos que el ponente expuso. Se preguntaba si, sobre la base de la exposición, había elementos para construir una ciencia y una filosofía menos ideológicas que otras. De los cinco puntos, me voy a fijar en dos en los que, a mi juicio, advierto una cierta contradicción. El primero decía que “cuanto más ciencia y más rigor del pensamiento, mejor”. Todo el mundo tiene que pasar por la ciencia y, por consiguiente, puede y debe existir una crítica científica de la propia concepción de Marx. El punto tercero proponía ver las formas de conciencia como productos históricos contingentes y concretos. Pues bien, entre ambos puntos advierto una cierta contradicción, porque entiendo que el concepto de ciencia es un concepto que *per se* implica ya una cierta necesidad intrínseca; cuando afirma el ponente que todo el mundo tiene que pasar por la ciencia, incluso la propia concepción de Marx, quiere decirse que debe someterse al tamiz o a la piedra de contraste de unas ciertas objetividades científicas que nos permitan enjuiciar la concepción que sometemos a crítica. Nos estamos moviendo entonces en un plano de objetividad, de necesidad —no me atrevo a decir universalidad, pero se le acercaría bastante—, y de pronto damos un salto al plano de lo puramente contingente, del puro devenir histórico, todo lo contrario de lo que puede significar permanencia y objetividad. Claro: se puede decir que no tiene por qué haber un concepto unitario de ciencia. Ya desde el historicismo y el vitalismo nos han hablado de una ciencia cultural y una ciencia natural, pero si llevamos a los últimos extremos esa distinción, estamos expuestos a dejar la ciencia cultural como una pura entelequia ajena o ausente de todo entramado interno, como absuelta de toda exigencia de necesidad, lo cual, por cierto, es lo que suscita todas las críticas que se nos hacen desde el mundo de la ciencia natural. Eso que nosotros decimos con frecuencia —a veces hasta blasonando de ello frente a los físicos— de que entre nosotros, dos y dos a veces son

cuatro o aproximadamente cuatro, eso que a nosotros nos puede parecer razonable, es lo que suscita la enorme crítica y el enorme desdén con que, desde el otro lado, miran nuestro saber y nuestra reflexión. Creo que, aunque efectivamente las cosas sean así, y aunque *internos* podamos seguir diciendo que dos y dos son, aproximadamente, cuatro o unas veces cuatro y otras no, es peligroso ponernos en ese talud descendente de la absolución de exigencias de nuestros propios saberes y que la ciencia, incluso la ciencia cultural con metodología histórica, tiene también unas exigencias de objetividad. Y si es así y si estas exigencias se mantienen, ¿qué hacemos para someter a ese tamiz científico, a esa crítica científica, un producto rigurosamente contingente e histórico como pueden ser las formas de producción? Esa es la aparente contradicción que veo.

Prof. ELÍAS DÍAZ.—No voy a acogerme ahora al argumento de la indeterminación y la relatividad de las ciencias naturales, sino que me referiré a nuestro campo de las ciencias históricas y las ciencias sociales. Yo quisiera decir (porque esos principios son casi pragmáticos, de acción) algo más modesto. Aunque sea justo que empecemos reclamando criterios científicos, que sea científico y hasta inmutable lo que se apruebe, o por lo menos con una permanencia en el tiempo y una inalterabilidad probada, creo necesario insistir —y puse énfasis en ello— en la necesidad de que estemos vigilantes —es una especie de caución metodológica— frente a lo inmutable, lo aparentemente real, lo aparentemente universal, que no lo es. Yo aquí casi ni me atrevería a negar que no haya nada que se pueda luego confrontar como objetivo, como necesario. El problema es que yo creo que hay una objetividad histórica —quizá sea esta la piedra de toque— que no tiene la permanencia de las ciencias de la naturaleza, pero que es analizable, categorizable, y que con esa objetividad histórica es con la que nosotros, me parece, tenemos que funcionar. Esto plantea muchos problemas, pero creo que es preferible esto, trabajar aquí con rigor y depurando en cada momento esos datos variables, a caer en el rígido corsé de la inmutabilidad que nos imponen las ciencias naturales. Mi aseveración iba un poco por ahí, que no pase por inmutable lo que no lo es. ¿Que hay necesidades históricas, que la lógica formal y las matemáticas y ciertos métodos de las ciencias naturales nos impondrán ciertas necesidades de funcionamiento? Por supuesto que sí, pero lo que tienen que comprender esos métodos y esa lógica formal son productos que hay que entenderlos —punto segundo— en relación con la sociedad y productos, al mismo tiempo, altamente cambiables, contingentes, históricos. Esto se-

ría la afirmación de una objetividad histórica y de una necesidad compatible con una libertad, la conciencia de la necesidad. Es incluso una recomendación para españoles: lo mismo que Tierno algún día dijo que tendríamos que librarnos de la mentalidad de lo absoluto, quizá convenga que nos autoprediquemos cosas que contrarresten nuestras tendencias no naturales, sino históricas, y que frente a esa tendencia a sacralizar e inmutabilizar, quizá sea útil recordar que lo histórico y lo contingente es más importante de lo que hasta ahora se nos ha venido diciendo.

Prof. NICOLÁS LÓPEZ CALERA.—Quisiera introducir, en relación con la ponencia de Elías Díaz, un concepto que no ha salido aquí todavía. Es el concepto de dialéctica. Creo que gran parte de los problemas y las contradicciones que me parece que tiene la ponencia y que Lacasta ha estado intentando destacar (el paso de la transición de un Estado liberal a un Estado socialista, o de una sociedad burguesa capitalista a una sociedad socialista), derivan de que se olvida —me parece— el carácter y la raigambre dialéctica que tiene el marxismo como materialismo histórico y estrictamente como materialismo dialéctico. Creo que el marxismo, solamente en cuanto que asume la dialéctica, pierde el dogmatismo y también toda una serie de puntos de referencia que le pueden hacer caer en lo que —según E. Díaz— podía ser otra clase de iusnaturalismo. Si entendemos el marxismo como la ciencia definitiva, capaz de darnos la objetividad histórica, la verdad definitiva sobre lo divino y lo humano, en ese caso, y por muchas vueltas que le demos, estamos cayendo en el dogmatismo de haber encontrado la piedra filosofal. Creo que el marxismo, si ha incorporado realmente cosas importantes a la historia social y a la historia del pensamiento, es, por un lado, haber hecho la crítica del idealismo, haber demostrado el carácter ideológico de la filosofía idealista que, so pretexto de haber descubierto la objetividad y la verdad de hoy y de siempre, estaba en definitiva recubriendo y manteniendo una sociedad injusta. Pero, por otro lado, pienso que el marxismo no puede quedarse sólo en esa actitud crítica, sino en la construcción de unas soluciones teórico-prácticas a los problemas sociales, económicos. Ahí es donde entra el aspecto dialéctico. El marxismo no puede entenderse, a mi manera de ver, como una especie de ciencia absoluta, ciencia del bien y del mal. De esa manera, el marxismo pierde dogmatismo. Pero, además, es que, por otra parte, está demostrado: no hay un marxismo. Si el marxismo fuera tan científico y tan objetivo, habría un marxismo, pero hay muchos. Hoy se está produciendo la autocrítica del marxismo, y creo que

esto es muy positivo. Hemos superado la fase crítica del desmontaje de todo lo que significó la filosofía idealista, y ahora nos encontramos en que el marxismo tiene que resolver a su vez sus propias contradicciones. Este momento es interesante e importante. Creo que no debemos llegar a la exageración de que con lo que dijeron Marx, Engels, Lenin, etc., ya está todo resuelto en la historia social, política, jurídica, etcétera, sino asumir ese carácter dialéctico del marxismo, aceptar por tanto las contradicciones que encierra también él, sus soluciones y sus actitudes ante muchos problemas. Solamente de esta manera podemos aceptarlo, pero no como otro iusnaturalismo.

Prof. ELÍAS DÍAZ.—Creo que es oportuno que haya salido la palabra dialéctica, aunque cuando yo hablaba de relaciones entre infraestructura y superestructura, relaciones de producción y fuerzas de producción, entre ideologías y el horizonte utópico que toda ideología lleva incorporado, entendía que todas esas no son relaciones lineales, sino dialécticas. Pero ya que López Calera ha sacado este concepto fundamental del marxismo, yo añadiría que de la dialéctica el momento más interesante me parece el de la negatividad; es lo que realmente pone las condiciones de la precisión y el rigor y de evitar el dogmatismo, etc. Una última precisión: con la dialéctica a veces hay que tener cuidado porque, como ha dicho muy agudamente Jesús Aguirre, en algunos marxistas ocurre con ella lo que a muchos escolásticos con la analogía; cuando no se sabe explicar una cosa, se dice que “es dialéctica” y basta. No se sabe bien, pero es una especie de pieza traumatológica que quiere ensamblar cosas que a veces no son tan fácilmente ensamblables. Por tanto, estoy de acuerdo con la dialéctica siempre que no se convierta en el cómodo recurso para articular o sintetizar todas las negatividades y crear la gran panacea gracias a la cual, cuando en un coloquio no se sabe salir de la situación, todo se articula misteriosamente.

Prof. NICOLÁS LÓPEZ CALERA.—Pero esto tiene otra cara, porque la opción materialista absoluta y la opción de clase proletaria absoluta, pueden llevar a su vez a otra deformación de la realidad que también puede ser un cajón de sastre para decir que, a través de esa opción, está resuelto todo. Digo esto porque precisamente el tema del derecho es un tema que tradicionalmente el marxismo y sobre todo los clásicos, no lo tuvieron en cuenta y ha tomado envergadura en los marxistas y neomarxistas. Y ello porque el tema había sido olvidado...

Prof. ELÍAS DÍAZ.—Se olvidó en una fase, porque en Marx sí está...

Prof. JESÚS BALLESTEROS.—En relación con lo que ha dicho el ponente sobre la dictadura del proletariado, me parece que en las cartas sobre *El Capital*, concretamente en la carta trece, cuando el propio Marx quiere referirse a su aportación personal, nueva y distinta, respecto de lo que hasta entonces se había hecho, Marx hace referencia al momento dialéctico, la consideración precisamente de que la división del trabajo entendida como lucha de clases, como sociedad des-igualitaria, es algo que históricamente es variable, que depende, por lo tanto, de los modos de producción y que esto necesariamente lleva a la dictadura del proletariado como negación de la negación, mejor dicho, como negación y en el tercer momento a la sociedad sin clases. En ese sentido, me parece que el momento de la dictadura del proletariado es central. Por ello creo que la calificación de historicista cuadraría perfectamente también al propio Marx.

Prof. ELÍAS DÍAZ.—Quizá no sea la palabra adecuada, pero yo decía historicista en otro sentido. Lo mismo que en la sociología, quizá también en todo el pensamiento, si no se introducen ciertos criterios de ordenación, la historia no se entiende; y en la medida en que introduces criterios como lucha de clases, etc., estamos en presencia de una forma de historia o de otra. Al decir historicista, me refería fundamentalmente a aquellos que toman la historia y los hechos históricos de manera un poco acrítica: esto ha sido así en el pasado y tiene que seguir siéndolo; en este sentido, el historicismo al que yo aludiría principalmente sería el que podríamos llamar tradicionalista. Sí, el derecho es un producto histórico, ha sido así, pero no tiene por qué seguir siendo así. En uno de los textos de Marx que he leído antes, él hace la crítica a ese planteamiento al hablar de que no es el espíritu de la humanidad el que condiciona su evolución, etc.

Prof. JESÚS BALLESTEROS.—Sí, pero en ese sentido puede que la aportación de Marx contra Adam Smith esté en que, mientras éste había sacralizado las leyes económicas de un determinado tipo de sociedad como naturales, Marx relativiza las leyes naturales en el campo de la economía; y quizá fuese interesante subrayar que la aparición de leyes naturales en el campo de la economía ocurre después de Hume, cuando se ha hecho la crítica al derecho natural, y por lo tanto es muy posible que la crítica de Marx a las leyes naturales sea totalmente correcta contra Adam Smith —que pretendió sacralizar las leyes económicas de una determinada clase social de un determinado momento—, pero no en cambio contra el derecho natural, entendido al menos (por conectar

Prof. NICOLÁS LÓPEZ CALERA.—Pero muy poco. Marx no se preocupó de hacer una teoría jurídica. La tesis de Cerroni —y estoy totalmente de acuerdo— es que en Marx hay evidentemente referencias al derecho, pero de ahí a decir que en Marx hay una teoría marxista del derecho, hay un abismo. Lo que hay son unos presupuestos.

Prof. ELÍAS DÍAZ.—Ese supuesto sí es válido. Creo que con lo del derecho en Marx pasa como, por ejemplo, con la dictadura del proletariado. Este término sale en Marx creo que once veces exactamente, pero el problema está en cómo se utiliza, y el sentido que tiene aunque no se le nombre directamente. En el caso del derecho, siempre que se hable de la superestructura jurídico-política se estará hablando del derecho y servirá de base para hablar del derecho. De hecho, el libro de Cerroni *Marx y el Derecho moderno*, toma de Marx los elementos para la crítica al normativismo y al sociologismo.

Prof. MARIANO HURTADO.—A mí me ha preocupado siempre que en el estatuto epistemológico que implica la ideología, la relación entre filosofía y ciencia no se haya desarrollado sobre el supuesto hegeliano del nudo o salto dialéctico. Hay un dato científico, una estructura mensurable, cuantificable y dada en la experiencia, y el paso desde ahí a un dato con estructura filosófica especulativa, supone la aplicación del salto dialéctico en el más puro sentido hegeliano. Me parece que, por ahí, en el tronco de la ideología se pueden articular filosofía y ciencia.

Prof. ELÍAS DÍAZ.—Esta es una aportación realmente interesante, porque en definitiva, en el paso del salto cualitativo de la cantidad a la cualidad enriquece absolutamente y en cierto modo digamos que da materia a la misma dialéctica. Te preguntaría entonces: ¿crees que en virtud de esto que has dicho podríamos, para tener los conceptos lo más delimitados posibles, decir que la ciencia es el tracto de la cantidad y que la filosofía es el salto a la cualidad, introduciendo entonces a la ideología dentro de la filosofía y dentro de ese salto de la cantidad a la cualidad?

Prof. MARIANO HURTADO.—No es que la ideología funcione como un factor o un condicionamiento que va a provocar el salto, sino que lo implica y lo resuelve ella misma. En la medida en que se vea obligada a resolver el dato científico asumiéndolo desde un plano filosófico o especulativo, no queda más remedio que encontrarlo como manifestación de aquel salto dialéctico que está funcionando en la sustancia misma de la ideología.

un poco con la ponencia del profesor Gil Cremades) como elemento que asegure un ámbito de verdad trascendente a partir del cual sea necesario abrirse a ella por el diálogo. Por decirlo en versos de Machado, quizá donde Marx me parece que no tendría validez contra el iusnaturalismo sería en esto: “tu verdad, no, la verdad, y ven conmigo a buscarla, la tuya guárdatela”, es decir, contra la indicación de que existe un ámbito de verdad trascendente a la cual nadie llegamos individualmente, pero a la que es necesario que nos abramos todos mediante el diálogo y mediante el reconocimiento de que haya algo a lo cual debamos abrirnos.

Prof. ELÍAS DÍAZ.—Indudablemente, Marx sería menos necesariamente válido frente a un iusnaturalismo que yo me permitiré decir que apenas es iusnaturalismo, sino la búsqueda de una objetividad histórica que además nunca se encuentra y a la que todos podemos contribuir. Se trata de una verdad, unos valores a los que nunca se llega, por tanto, nunca pueden ser realizados plenamente, aunque sí incorporemos aspectos de ellos. Sería un iusnaturalismo que no se nos da, sino que todos contribuíamos a formarlo preguntándonos, como hace Machado, qué opinamos cada uno y todos juntos. La verdad es que yo a eso no le llamaría iusnaturalismo, o por lo menos sería una tercera categoría de iusnaturalismo distinta a los dos grandes modelos que de él se han dado y en la que coincidiríamos bastante más. Efectivamente, a ese iusnaturalismo Marx no se refería, entre otras cosas porque vivió hace un siglo, sino a los dos ciclos del iusnaturalismo, el del modo de producción feudal y el del modo de producción capitalista, respecto de los cuales la crítica es siempre más certera; en mi opinión, Marx está mucho más cerca del historicismo que del iusnaturalismo, pero cuidado: es historia, es decir, materialismo histórico, y yo creo que la diferencia con el historicismo es que el historicista, en cierto modo, no introduce ningún criterio del caos histórico, o lo que es peor, introduce criterios de ordenación ideológicos, idealistas. La diferencia con Marx es que la historia se ordena en función de unas categorías reales; sería historia, pero no historicismo.

Prof. JESÚS BALLESTEROS.—Según eso, lo que ha expuesto el profesor Elías Díaz en su ponencia sería mejor llamarlo escuela histórica, con lo cual yo estaría totalmente de acuerdo, porque había insistido precisamente en el sentido de la sacralización de la costumbre, mientras que en cambio me parece que, al referirse a Hegel-Marx valdría el rótulo de historicismo para calificarlos conjuntamente. Y quizá no se

vería demasiado en desacuerdo con verse calificado de historicista, al menos a la altura de *La ideología alemana*. Ahora bien, donde vendrían mis reservas sería en la posición ideológica distinta, sobre todo en la medida en que en el mundo contemporáneo se asiste a la idea de desintegración en ciertas formas de la naturaleza por medio de la revolución ecológica; la idea de la pérdida del momento de la naturaleza que se produce en el historicismo, ¿no hace que deba Marx ser sometido a grandes correctivos como los que proceden en cierta forma de la filosofía heideggeriana, que tiene en cuenta el momento de la naturaleza también...?

Prof. ELÍAS DÍAZ.—Espero que no utilicen el marxismo como favorable a la destrucción ecológica de la naturaleza, eso sería ya realmente grave... Bien, cuando yo usaba el término historicista lo hacía en ese sentido del que piensa que la historia es el último recurso, el último reenvío, que para ver la legitimidad hay que confrontarla con la historia, que ordena la historia o no la ordena y la da como un caos suma de contingencias desordenadas, o si la ordena lo hace sin categorías que se podrían calificar de idealistas. En ese sentido es en el que yo creo que no se debe utilizar el término historicista, salvo que nos comprometamos a ponernos de acuerdo sobre ciertas palabras. Si renunciamos a utilizar cientifismo, filosofismo, sociologismo, historicismo, entonces sí, yo podría decir Escuela Histórica. Lo que pasa es que quizá Escuela Histórica sea demasiado concreto y solamente referido a un aspecto del historicismo; puede haber y de hecho creo que hay otras escuelas históricas que caen dentro de ese rótulo de historicismo en cuanto que son concepciones idealistas de la historia. Y lo que me interesaría es que el profesor Ballesteros escribiese y nos dijese algo más sobre ese nuevo iusnaturalismo al que nunca se llega y al que todos contribuimos, porque en definitiva lo que yo he dicho de la objetividad histórica creo que está relativamente cerca.

Prof. JESÚS BALLESTEROS.—Se trataría únicamente de no primar a una sola corriente histórica. A mí me parece que la gran aportación del marxismo está en esos aspectos que el ponente ha expuesto en torno a unión de trabajo manual e intelectual, cosa en la que el propio Proudhon o el sindicalismo o Sorel han insistido después, o Simone Weil...; y por otro lado la unión de campo-ciudad. Por fijar un poco mi exposición, estaría en la línea de recuperar los efectos fundamentales del kantismo como idea de la primacía de la dignidad humana.

Prof. ELÍAS DÍAZ.—La idea de la dignidad humana la asumiría, es uno de los elementos del liberalismo a recuperar. Sobre el tema Kant-Marx hay también aquí especialistas: es todo el tema del socialismo de la II Internacional.

Prof. TERCENCIANO ALVAREZ.—Quisiera referirme a esas trampas del pensamiento, riesgos del pensar que el ponente ha referido a la ideología en sentido marxista y a una determinada sociedad, la sociedad burguesa. Muchas de las alusiones hechas a esos riesgos coinciden con las que han hecho otros pensadores en otras épocas históricas —incluso en el número, cuatro, coinciden con Bacon—. Esto, naturalmente, no es algo negativo. Pero quisiera insistir en por qué a la hora de proponer unos “remedios” para esas trampas o riesgos no se tiene también en cuenta lo que todos esos otros pensadores dijeron. Creo que sería conveniente conservar todo el legado del pasado —incluida la aportación del ponente— para que los que en el futuro quieran pensar no caigan en las mismas trampas, en vez de reducirlo todo a una determinada sociedad, a unas determinadas formas de producción que esta conlleva.

Prof. ELÍAS DÍAZ.—Me parece necesario recordar que en cualquier escrito sobre la ideología se alude siempre a unos elementos del pasado con el que estos conceptos se vinculan más o menos. No me he referido a ello porque hay una comunicación de Rodríguez Molinero sobre ese tema. Pero para que no todo parezca igual bajo el sol, haría una matización: hay elementos, así, que vienen del pasado y se vinculan con el presente, son lo general, lo particular, lo aparente, lo real, etc. Pero me parece que lo que hay de nuevo en Marx y que desde luego no está en Bacon ni en ningún otro precedente (aunque no digo que no estuviera esbozado algo) es la insistencia en la raíz social del producto mental. Ahí sí que hay un elemento nuevo; recoge una herencia, claro, pero es nueva la insistencia sobre la sobredeterminación o la determinación en última instancia del producto mental. Y esto me parece decisivo para entender otras formas de pensamiento y confrontar entre ellas si responden a relaciones de producción viejas o a fuerzas productivas nuevas, y conectado con ello, si un pensamiento está vinculado a una sociedad clasista o supone un salto cualitativo... Creo que Marx aporta elementos sustancialmente nuevos y progresivos.

Prof. MANUEL ATIENZA.—Mi intervención viene en relación con lo dicho antes por el profesor Fernández Galiano y para sostener lo contrario. Yo creo que no existe en absoluto contradicción entre el punto uno y

el punto tres, sino más bien casi todo lo contrario. Son perfectamente congruentes en el sentido de que, efectivamente, creo que deberíamos tener en cuenta que las ciencias (y no solamente las ciencias sociales, sino incluso también las ciencias naturales y probablemente las formales) son productos históricos y contingentes, entre otras cosas porque son parte del conocimiento y, como tal, están materialmente condicionadas. Por otra parte, de hablar de necesidad, por ejemplo, en el caso de la lógica, yo diría que es una necesidad bastante relativa, en el sentido de que si se quiere incluso algunos principios, axiomas, etc., se pueden considerar necesarios; pero el resto ya no. La necesidad de un razonamiento lógico está siempre condicionada por aceptar, por ejemplo, ciertas premisas. Y por otra parte incluso alguno de estos principios que parecen tan estables, tan inmutables, no lo han sido tanto, por lo menos en el sentido de que se pueden construir sistemas lógico-formales prescindiendo de ellos. El caso quizá más interesante es la prescindencia del principio de exclusión, de *tertio excluso*; no hace falta, quizá, funcionar con él. En segundo lugar, quería enfatizar un poco la importancia de que nuestro saber sobre el derecho debe partir de la ciencia; yo diría que, más que de la ciencia natural, sobre todo de las ciencias formales, y de manera muy característica de la lógica formal, la lógica jurídica formal, que hoy quizá se manifiesta fundamentalmente como lógica deóntica. En ese sentido me parece que hay que terminar o procurar ir terminando con esa concepción tan equívoca y tan falsa que de la lógica formal suelen tener los juristas. No hay que temer excesivamente a la lógica ni hay que pensar que porque sea una ciencia deductiva sea la ciencia de la necesidad en el sentido de que ya esté todo dado y la imaginación no pueda funcionar a ningún nivel. Es todo lo contrario: el lógico necesita también sus muchas dosis de invención e imaginación. Y finalmente, en conexión con el problema de la dialéctica, diría que hay que incorporarla, pero al mismo tiempo tener muchísimas precauciones, sobre todo cuando históricamente se han dado ocasiones (seguro que no es este el caso aquí) en que la dialéctica, una lógica llamada dialéctica, pretendía suplir a la lógica formal: el caso de la URSS en la época de Stalin. Los resultados fueron absolutamente catastróficos, con una influencia muy negativa en el desarrollo de las ciencias en general.

Prof. MIGUEL ANGEL RODILLA.—Mi intervención es sobre un aspecto quizá un poco fuera de lugar en la ponencia, pero que pienso que debiera haberse tratado en ella. En la ponencia se ha hablado mucho de la ideología, pero, sin embargo, no se ha hablado de la crítica a la ideología.

Y me parece que si no se entra a analizar el estatuto de la crítica de la ideología, el concepto de ideología se desdibuja enormemente. ¿Cuál es el estatuto epistemológico de esa crítica de la ideología, por decirlo en los términos con que se discuten hoy estas cuestiones? No parece que sea naturalmente el de la filosofía, por lo menos en el sentido que ordinariamente hablamos de filosofía, filosofía idealista, etc., a la que Marx, como bien ha señalado el ponente, dirige diatribas tan acervas. Sin embargo, tampoco parece que sea la ciencia, ciencia por lo menos en el sentido ordinario del término, es decir, *science*, por decirlo en la forma anglosajona. Bien: no es filosofía, tampoco es ciencia, ¿qué es entonces la crítica de la ideología? Creo que por ahí es por donde debiera ir la investigación; me parece que de algún modo la crítica ideológica, y en este sentido la crítica de la economía política, funciona más bien en el sentido de una forma de reflexión (utilizo términos que quisiera que se tomaran en un sentido no estrictamente ordinario, es decir, que se connotaran con corrientes filosóficas que a todos nos pueden sonar algo), una forma de reflexión, digo, al servicio de la autoconciencia de hombres socializados en un nexo social que no les es autotransparente (y ahí sí parece que tenía mucha razón Ruiz Manero); así sí me parece que la crítica a la economía política es de algún modo una interpretación general de la sociedad e incluso de la historia que incluye hipótesis prácticas. Con esto enlazo con algo que dijo el ponente de ayer, el profesor Gil Cremades, y que me parece que pasamos un poco por alto: incluye hipótesis prácticas. He notado que en la última parte de su exposición, el ponente mantenía otra posición distinta, un tanto imprecisa, yo apuntaría que casi contradictoria; de tal forma que, en esa parte final, veía de algún modo que la crítica ideológica de Marx se entendía de un modo bastante científicista, a pesar de lo que ha dicho últimamente el ponente, cometiendo así el error de caer un poco en un materialismo historicista (digo materialismo en el sentido de Hume e historicista en el de Popper). Digo esto porque también al comienzo de la ponencia, se habló de que había dos conceptos de ideología, uno como conjunto de representaciones, claramente tomado de Destut de Tracy, y luego otro como conciencia deformada. Conciencia deformada: esta es la cuestión. ¿Cómo se la combate? Me parece que la lucha contra la conciencia deformada es el objetivo de lo que conocemos como Ilustración. Pero este es un término muy peligroso porque históricamente —y sobre ello el ponente de ayer llamó también la atención— es un término que ha tenido su propia dialéctica sobre la que hay escrito un libro. Porque en efecto, la ilustración empirista comete justamente el defecto del científicismo de querer resolver cuestiones

prácticas con cuestiones resolubles mediante métodos empíricos-observacionales, mientras que me parece que la Ilustración en el sentido de la crítica ideológica o en el sentido más moderno del psicoanálisis, etc., no va por ese camino, sino por otro. No voy a improvisar sobre la marcha. Quería señalar sólo una serie de lapsus que hacen que, al final, cuando se nos dan algo así como los medicamentos contra la ideología, se habla de ciencia y lógica (yo diría: peligro de cientificismo), evitar todas las estructuras socioeconómicas como efecto y no como causa del pensamiento (peligro de sociologismo), ver las formas de conciencia como productos contingentes, históricos, concretos (advertiría: peligro de historicismo), etc. Creo que el ponente ha estado diciendo cosas, luego retrayéndose, y al final, quizá por no pararse a discutir exactamente el estatuto teórico de esto que denominamos crítica ideológica, se nos ha escapado el concepto de ideología.

Prof. ELÍAS DÍAZ.—Es difícil, en un tiempo tan breve, dar respuesta a tantos puntos. Pero yo creo que el problema del estatuto es "su" problema. Yo, este punto lo tengo claro, no digo que tenga razón, pero sí que lo tengo claro. La crítica de la ideología es algo que yo he procurado hacer aquí desde dos perspectivas: la crítica desde la ciencia y la crítica desde la filosofía. Entonces, ¿qué estatuto epistemológico le atribuimos: científico, filosófico, o un estatuto en que no se amalgamaran, pero que dialécticamente se articularan los dos niveles? De momento, lo dejaría así. En cuanto a la manifestación concreta de esa crítica de los cinco puntos finales, diría que desde cierto punto de vista son medicamentos, pero que llamar medicamento a la lucha de clases me parece excesivo; es recaer una vez más en el defecto absolutamente formalista, idealista, alejado de todo lo que tiene que ver con la realidad. Hay que tener cuidado con las palabras, porque llamar a la lucha de clases medicamento no es algo que me aluda a mí, sino que cuando se propone como remedio contra la ideología el construir una sociedad no clasista, esto hay que tomárselo con profunda seriedad y viendo las dimensiones en las que se envuelven cosas más profundas que las meras ideas. Efectivamente, ha sido hábil al sacar las connotaciones de todos esos argumentos; lo que ocurre es que yo creo que todo esto en Marx se articula en una totalidad dialéctica. Si entramos en ese punto, evidentemente Marx tiene un riesgo de historicismo, antes lo ha suscitado Ballesteros. Pero creo que ese riesgo queda superado porque él introduce unas categorías de estatuto epistemológico claro, científico, filosófico, en el que el historicismo no encierra esos riesgos del historicismo normal en la medida en que historia se entiende desde unas coordenadas que

evitan ese riesgo. Respecto del sociologismo, otra vez lo mismo; salvo que nos pongamos de acuerdo sobre las palabras, sociologismo implica tomar los datos de hecho tal y como se nos ofrecen en las investigaciones empíricas sin más depuración; y ese riesgo creo que no existe en Marx. Es indudable que leyendo ciertos textos de Marx uno puede decir: aquí hay formalismo. Y me parece hábil la advertencia. Pero yo reenviaría otra vez al punto central, el problema del estatuto epistemológico, que, en mi opinión, está relativamente solucionado —en la medida en que esto puede solucionarse—, de forma que si, la crítica de la ideología es una crítica científica y filosófica. Entiendo por esto una cosa más elemental: hay ideologías, y cada uno de nosotros estamos apuntados a una ideología en el sentido de concepción del mundo. Así, la crítica a la ideología la veo desde dos instancias, o tres, si abrimos también el capítulo de la praxis: por una parte, la crítica desde la ciencia, segundo, la crítica desde la filosofía, y tercero, quizá sea la base, la crítica de esa ciencia y de esa filosofía en una sociedad donde la praxis implica esas transformaciones. Lo que quiero, pues, no es convencerle, porque lo que a mí más me interesa es tener mis ideas claras, y en este sentido, aun habiendo observado que su objeción es muy sugerente, quizá exprese un corte, incluso en la terminología, referente al mundo en que estamos usted y yo. Quería que mi actitud en lo que acabo de decir quedara clara.

Prof. MIGUEL ANGEL RODILLA.—También quisiera que mi actitud quedara clara. No estaría de acuerdo con la forma en que el ponente ha enfocado la cuestión, por una razón: estoy de acuerdo con la crítica ideológica de Marx. Lo que me parece es que en la ponencia no se hace una reflexión suficiente sobre qué es lo que realmente hace Marx. Esto se ha escapado, y por ello las críticas iban dirigidas a la presentación de la ponencia y no a Marx. Por otra parte, yo no he pensado en la lucha de clases como un medicamento.

Prof. ELÍAS DÍAZ.—Yo he procurado ver cuál es el concepto de ideología en Marx. Sería menester hablar de muchas más cosas. Creo que en mi exposición algo de Marx sí que está presente, aunque acepte las insuficiencias.