

4  
201



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFIA**

**SPINOZA: APORTES A UNA TEORIA  
DE LA IDEOLOGIA**

**T E S I S A**

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :  
**DAVID GALICIA OSUNA**

ASESORA: MAESTRA MORIFLOR AGUILAR RIVERO



MEXICO, D. F.

1987

★ MAR. 9 1987 ★

SECRETARIA DE  
ASUNTOS ESCOLARES



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

### Introducción

1. Spinoza: Aportes a una teoría de la Ideología	1
2. La Emergencia de la Teoría de la Ideología	7
3. Reconocimiento Althusseriano	15
4. El primer Género de Conocimiento Spinozista	20
5. Sentido Común	23
6. Religión y Supertición	34
7. Tres Características de la Teoría de la Ideología en "La teoría de la Ilusión" Spinozista	42
a) La Ideología como "Realidad" Imaginaria	45
b) La Ideología Contiene Una Inversión Interna	51
c) La Ideología y su "centro": Ilusión del Sujeto	54
8. Conclusiones	57
9. Notas	59

Spinoza: Aportes a una teoría de la ideología

Nos hacemos una pregunta a propósito de la propuesta teórica de Spinoza: ¿Spinoza da aportes a la teoría de la ideología? Pregunta que es cuestión, problema, crisis. Pero todo preguntar es un buscar. Y todo buscar lleva una dirección. Así el preguntar es un preguntar "hacia". Pregunta que nos permite ver a través de sí desde el principio. Se puede vislumbrar un sentido en el preguntar mismo. La réplica a ella nos dirige a una hipótesis. Hipótesis que no pretende alcanzar una aporía, sino un lugar firme. Y pensamos que este lugar firme se encuentra en una réplica afirmativa: la cual sustentamos.

Con lo dicho el buscar se clarifica. El buscar encuentra su dirección, su sentido. Es ya un preguntar con objetivo preciso. Y nos permite ver a través de sí lo que se pretende. Pero se sigue teniendo la duda mientras no mostremos las bases de la réplica afirmativa. Y en qué sentido debe entenderse la relación que se da en lo afirmado. Y comenzaremos por este segundo punto.

En el fondo de la respuesta afirmativa se halla una relación. Hay una relación entre dos teorías: una, la teoría spinozista; dos, la teoría de la ideología(1). La primera, la spinozista, es un discurso con pretensiones científicas; y la segunda es un discurso que se da al interior de una ciencia. Y con ello podríamos hablar de la posible relación entre una ideología y una ciencia.

Relación que no debe entenderse según un supuesto unitario. Específicamente el de la reconstrucción de un proceso desde un origen. Proceso que se vuelve, desde esta perspectiva, la actualización de "algo" que se dió en el pasado en potencia. Como un virus en desarrollo. Como germen que se actualiza, sin crisis, sin innovaciones. Donde la idea de un continuismo está subyacente. Ocul-tando en tal presentación las metamorfosis, las crisis, las mutaciones, las rupturas que se dan en el proceso.

Se da una relación, pero no continuista, entre ambas teorías; una relación específica. Relación que se repite entre cada ciencia con su prehistoria "específica" ideológica. Una relación de ruptura.

No hablamos de la relación teoría spinozista y la teoría de la ideología, como un virus en desarrollo, que se actualiza, donde la idea de un continuismo está finalmente presente. Presencia que nos aleja de la objetividad.

Debemos afirmar que, cada discurso tiene un lugar y una fecha; tiene su encuadre cultural, su conjunto de relaciones y valores pertenecientes a una formación social determinada, en que se inscribe.

Y en el problema que nos ocupa, encontramos que, la teoría spinozista y la teoría de la ideología son dos órdenes diferenciados donde en ellos cada término no debe entenderse aislado del conjunto, de la estructura a la cual pertenecen. Los términos pertenecientes a cada problemática son solidarios. El valor de cada término resulta de la presencia de los otros. Por ello, no hay elementos autónomos, que puedan moverse a voluntad. Se debe tener en cuenta el lugar al que pertenecen los términos para que no pierdan sentido.

Cada problemática es un campo teórico común y en una situación teórica dada. Cada una de ellas es una estructura sistemática típica que unifica a todos los elementos del pensamiento(2). Cada problemática unifica sus elementos y asegura su unidad. Determina las respuestas efectivas y posibles como también las cuestiones mismas. Presenta a sus elementos como no aislados.

Impidiendo por ello que algún elemento reaparezca en otra problemática. Impide que un concepto aparezca dentro de una misma problemática con un significado propio y con otro ajeno, correspondiente a otra problemática.

Pero debemos afirmar que toda teoría objetiva tiene como prehistoria una ideología. Ideología entendida en su aspecto teórico. Con lo que afirmamos que la ideología mantiene una relación no sólo con la sociedad, sino con el conocimiento también; cumpliendo una función, no sólo social, sino también teórico-cognoscitiva: Pretende producir conocimientos. Así, Hablamos de las ideologías teóricas, y en el caso que nos ocupa, de la ideología teórica spinozista. La cual afirma forma parte de la prehistoria de la teoría de la ideología althusseriana.

La teoría de la ideología como emergencia teórica, que explica su objeto tiene, para nosotros, como pasado, la teoría spinozista. Retomando de ésta, de manera determinada, lo que le conviene.

Para entender lo dicho, debemos recordar que la actividad científica es una práctica específica que conduce a la apropiación cognoscitiva de lo real. Y como práctica que es, hay en su hacer, un trabajo de transformación que se ejerce sobre una materia prima teórica. Materia prima que comprende conceptos, representaciones, intuiciones. Que después de ser trabajados con los medios de producción teóricos correspondientes produce un objeto teórico(3).

En nuestro caso, la materia prima, o una parte de ella, fue la teoría spinozista; que después de ser trabajada a la luz del materialismo histórico produjo la teoría de la ideología. Pero donde la materia prima y el producto no se identifican.

Debemos decir que esta materia prima, prehistoria de la teoría de la ideología, no es cualquiera, sino que es afín con el producto. Y la teoría spinozista tiene puntos afines con la teoría de la ideología althusseriana(4). Específicamente el "primer género de conocimiento" de Spinoza(5) es afín con dicha teoría. Por ello debemos ir a él para encontrar tal materia prima, útil para la formación de la teoría de la ideología. Rescatando los enunciados, los conceptos que sirvieron de materia prima para la formación de ella.

Sobre el primer punto, debemos decir que , para poderse entender las bases de la afirmación que sustentamos, que es la respuesta a la interrogante inicial, de ð manera afirmativa, hay que hacer algunas observaciones. Considero que hay que atender a las propuestas epistemológicas spinozistas que tengan como referente el "mismo" objeto que el de la teoría de la ideología.

Cuando decimos que ambos discursos tienen el "mismo" referente debe tomarse en cuenta las limitaciones que impone la problemática spinozista, como una pretensión científica que es. Así como los objetivos internos de la problemática spinozista que impone límites. Pero dos discursos, uno ideológico y el otro no, pueden referir a un mismo objeto, y sólo uno alcanzar la estructura del objeto.

Este referente que encontramos en la teoría spinozista afín con la teoría de la ideología debe entenderse como semejante en ambos, pero como materia prima, el primero, para la formación de una teoría, la teoría de la ideología. Y por ello para lograr la semejanza se hará una abstracción de lo que sirve de materia prima en el discurso spinozista, para el objetivo científico.

Como se ha dicho, toda teoría tiene un pasado, una prehistoria. Y tal prehistoria es alguna - o algunas- ideología teóricacognocitiva. Y en el caso de la ciencia de la ideología encontramos como parte de su pasado ideológico a la teoría spinozista. Más específicamente, algunos elementos teóricos de la teoría spinozista; que tendrán que abstraerse, para que se trabaje con ellos.

Pero como se dijo, los elementos teóricos ideológicos deben ser afines con el producto. Si bien es cierto que entre la materia prima teórica y el producto, no se da una identificación, también es cierto que, la materia prima tiene relación con el producto. Así, la teoría económica de Marx no tuvo como pasado ideológico cualquier materia prima. No tuvo, esta ciencia económica sino un

pasado específico. De la misma manera, la ciencia química no tuvo cualquier materia prima como pasado; no tuvo cualquier ideología como prehistoria, sino una en especial. Y ello pasa con cualquier ciencia, cada ciencia tuvo su propio pasado ideológico. Prehistoria ideológica específica que es condición necesaria, pues sin la cual no sería posible el producto específico actual.

A partir de ello podemos encontrar "semejanza" en el referente del discurso ideológico y el discurso teórico ideológico. Y a partir de ello hablamos de un mismo objeto, para ambos.

Los elementos que son afines son varios. Pero considero que para ver como materia prima los elementos de la teoría spinozista, debemos presentar algunos enunciados nucleares de la teoría de la ideología. Ella afirma, entre otras cosas las siguientes: La ideología condiciona-determina las prácticas sociales; la sujeción del individuo a la ideología; se afirma la existencia de un ambiente ideológico, y que este lo determina mediante una relación específica - que en Althusser sería la interpelación-; la salida a ese ambiente ideológico es la ciencia; en la sociedad se dan dos tipos de conocimientos, el ideológico y el científico; el conocimiento ideológico se relaciona con la sociedad y con el conocimiento; el conocimiento ideológico cumple una doble función, práctico-social y teórico-cognocitivo, dando una manera de ver el mundo, la realidad; con la socialización de la ideología se da la reproducción social(6).

Acertadamente, Althusser dice, al terminar la parte teórica que titula "a propósito de la ideología", que "todo esto Spinoza lo había explicado con admirable claridad, antes que Marx". En efecto, como después veremos, Spinoza legó gran material -o materia prima teórica- para la formación de la teoría de la ideología. Materia prima que no fue agotada por el trabajo teórico de Althusser.



La materia prima de esta teoría de la ideología la podemos encontrar en las propuestas "epistemológicas" de Spinoza. Específicamente cuando nos habla del primer género de conocimiento que se da en los hombres, género de conocimiento que se denomina como imaginario.

## La Emergencia de la Teoría de la Ideología

A nivel ontológico, la realidad es diversa. En ella se pueden hallar una variedad de regiones; donde lo natural y social podrían ser los campos más amplios de ella. Campos que pueden subdividirse en más espacios, en nuestro caso, para su mejor estudio. En ella los espacios posibles no están agotados; las especificidades espaciales se siguen dando, conforme avanza el conocimiento, la ciencia(1). El desarrollo de la ciencia muestra el descubrimiento de nuevos subespacios en la realidad. Y muestra además que se requiere de un conocimiento particular para explicar cada espacio específico(2). Y con esto dicho pretendemos alejarnos del discurso metafísico, y de su tendencia hacia la formación de una ciencia en general.

El descubrimiento de un nuevo subespacio real; el ver lo que antes no se veía, se realiza por la nueva teoría(3). Cada teoría científica muestra su objeto. La nueva teoría lo muestra. La química es un ejemplo de este mostrar lo oculto, la física atómica lo mismo. Ahora la teoría de la ideología muestra una nueva subregión - teoría perteneciente al materialismo histórico, que la desarrolla(4)-, la realidad de ésta y de su necesidad y determinación en sociedad, de su ser.

Con la emergencia de la teoría de la ideología -desarrollada por Althusser- se da un espacio más en la realidad a estudiar. Realidad existente, pero no vista como tal durante su pasado ideológico. Emergencia teórica que no sólo descubre su objeto, sino que también pretende explicarlo.

El hallazgo se encuentra enraizado en una realidad social determinada. En un determinado momento histórico; la realidad social determinó la necesidad del hallazgo del objeto, y de la comprensión de él. Recuerda Aguilar(5) que "la reaparición de masas revolucionarias enfrentadas al Estado planteó nuevas formas de

articulación de la teoría marxista con la práctica de la clase obrera. La materialidad de los hechos mostraba que el éxito de movimientos políticos del tipo 68 no dependía tan sólo de la recuperación del núcleo científico de la teoría marxista, sino también de la comprensión del funcionamiento de la maquinaria estatal que logra "resistir"(Gramsci) las crisis económicas y el cuestionamiento de movimientos políticos de masas".

La emergencia teórica responde a la necesidad de explicar un hecho, que con cierta concepción existente no bastaba, no era suficiente. Crisis económica, fuertes cuestionamientos políticos de masas, pero no se daba una ruptura esencial en el sistema capitalista; la maquinaria estatal resistía. Y el núcleo científico de la teoría marxista no permitía la explicación de esta fuerza. El por qué de esta resistencia al cambio se encontraba en otro terreno, en otra problemática, en otro lugar. Problemática que no sólo respondería a esta cuestión, sino que también explica el por qué se mantiene una formación social con cierta personalidad económica en tiempos de "paz".

Althusser afirma que una sociedad no sólo produce, sino que también se reproduce. La sociedad capitalista, en cuestión, reproduce sus relaciones de producción(6). Y para su reproducción requiere, no sólo de la producción económica(7), sino también de un elemento eficaz y real: la ideología(8).

Frente a las afirmaciones de Marx en la Ideología Alemana(9), donde caracteriza a esta como un "reflejo", como una "ilusión" de la estructura económica, negándole realidad; donde se llega a caracterizar como falsa; frente a esta concepción ideológica de la ideología, Althusser da un paso más en la comprensión de la ideología al afirmar la realidad ontológica de la ideología(10).

En su opúsculo "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado"(11), en su segunda tesis define a la ideología como algo real, Althusser. Este nos dice: "La ideología tiene existencia material"(12).

Afirma que, la existencia de las ideas y representaciones de las que parece componerse la ideología no tienen existencia ideal, espiritual, sino material. "Una ideología existe siempre en el seno de un aparato, y en su práctica o sus prácticas. Y esta existencia es material".

Así, se hablará de actos insertos en prácticas, prácticas que se hallan reglamentadas por los rituales en que se inscriben; dentro de un aparato ideológico.

Aparatos ideológicos que permiten la reproducción social. Aparatos tales como: el familiar, el religioso, el escolar, el jurídico, el político, el sindical, el de información, el cultural(13). Aparatos que no deben confundirse con el aparato represivo, como lo señala ya Althusser.

Se debe decir que hubo esfuerzos por comprender este objeto. Esfuerzos que no lograron captar la estructura real de él. Esfuerzos que ahora podríamos llamar ideológicos. Que son importantes en tanto esfuerzos, en tanto señalamientos, pero no en tanto concepciones científicas. A estas concepciones la emergencia teórica les señala sus límites. Señalamiento de límites que es crítica. Crítica que es posible por la producción de conceptos aptos para ello. Conceptos que muestran lo ideológico de las concepciones específicas, con pretensiones científicas(14).

La concepción ideológica de la ideología sorprendentemente las encontramos en las propuestas marxianas. Propuestas que se dan(15) en la Ideología Alemana(LIA). Propuestas como las siguientes: a) La ideología es un elemento pasivo del todo social, un mero reflejo de lo económico, una mera ilusión. b) La ideología es opuesta a la práctica, puesto que para Marx el motor de la historia es la producción y no lo superestructural, la práctica productiva es la generadora de historia; la ideología sola no transforma nada; esto, porque la ideología no expresa la realidad de la práctica. La ideología es un eco, un mero reflejo. Y todos los elementos superestructurales comparten con la ideología ésta cua-

lidad. c) La ideología es concepción falsa de la realidad; tiene un valor epistemológico de lo falso. d) Se puede llegar a identificar ideología con superestructura en LIA. Estas serian algunas hipótesis ideológicas de la ideología que se desprenden de LIA. Campo que debe abandonarse por estéril, por producir errores conceptuales.

Entre ciencia e ideología se da una relación de rechazo. Y al irse rechazando lo ideológico se va constituyendo una ciencia (16). En este esfuerzo por mostrar lo ideológico de una concepción que pretende la cientificidad, va produciendo conocimientos. Conocimientos que como en toda emergencia teórica viene unida con conceptos ideológicos. Los cuales se irán eliminando en su proceso de desarrollo, en su proceso de verificación y contrastación con la realidad a la que refiere.

Veamos algunas limitaciones que le muestra la teoría de la ideología a la concepción ideológica de la ideología señalada más arriba(17). Si la ideología es un elemento pasivo del todo social - como se afirma en LIA- se excluyen de la lucha de clases un gran número de actividades sociales(18). Desde luego, puesto que la ideología existe siempre en un aparato ideológico (A.I.), y esta se caracteriza como esencialmente pasiva, sin posibilidad de ser agente en sociedad, y por ello en la historia de la misma, se elimina a todos los elementos superestructurales con determinación importante y fundamental que son los A.I.; se elimina la lucha de clases que los atravieza, y a las actividades tan diversificadas que producen. Se podría llegar a pensar, válidamente, que, puesto que la ideología es un elemento pasivo del todo social debe abandonarse su estudio, para ir a estudiar el elemento esencial, que se encuentra en lo económico; ya que lo superestructural sería lo aparente, lo fenoménico. Recordando el viejo problema de esencia y apariencia. Propuesta que nos lleva a omitir el estudio del elemento ideológico. Perdiéndose una verdadera riqueza real y determinante.

Es cierto para los teóricos sociales marxistas, que las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción son condición necesaria para la formación de una conciencia revolucionaria; pero los hechos muestran que no es suficiente. Se requiere de la intervención de otros factores, no vistos por la ortodoxia marxista.

La omisión de los factores superestructurales se debe a que la ideología no es concebida como un poder organizador en un conjunto de instituciones, que Gramsci ya señalaba(19). Se concibe como algo imaginario, falso, irreal. Problemática que no permite ver lo real de la ideología.

Bajo concepciones ideológicas de la ideología, donde se llega a oponer ideología-práctica se oscurece, se oculta, ese poder organizador que se da en el conjunto de instituciones o A.I., omitiendo una serie de elementos que explican la reproducción de una formación social.

Por otro lado, si se opone ideología/práctica, como en LIA ocurre(20), se pueden llegar a conclusiones poco objetivas. Pues según esa concepción ideológica de la ideología, con la revolución desaparece la ideología; lo cual nos lleva a pensar la posibilidad de la desaparición de lo superestructural.

La teoría de la ideología emerge como ciencia al mostrar las limitaciones de una ideología específica, como la marxiana. Al rechazar la concepción ideológica de la ideología, esto es específica, va construyendo los conceptos necesarios para ello, se va constituyendo la teoría de la ideología como ciencia. Emergencia teórica que tiene que desarrollarse al relacionarse con su objeto real.

De la emergencia teórica de la ideología, althusseriana, se desprenden, entre otras propuestas, la de los aparatos ideológicos de Estado(AIE), la de la interpelación del sujeto y la de lo imaginario. Propuestas que son partes importantes de la ideolo-

gía. Y que nos permita la mejor comprensión de ella.

A modo de ejemplo de aplicación de la teoría de la ideología para explicar algunos fenómenos sociales con objetividad, utilizando las propuestas de los AIE la encontramos en los estudios que hace Nicos Poulantzas sobre el Estado fascista, y la dictadura, especialmente en los países de Italia y Alemania(21).

En esta aplicación teórica al fenómeno fascista en Italia y Alemania nos encontramos con un desenvolvimiento de la propuesta de los AIE. Veamos lo que nos dice Poulantzas al respecto.

Poulantzas nos advierte sobre algunas cosas sobre el funcionamiento de la ideología en una formación social(22). En estas advertencias menciona lo siguiente: La ideología no reside únicamente en las ideas. Se extiende a los usos, a las costumbres, al modo de vida de los agentes de una formación social. La ideología se concreta en las prácticas de una formación social.

La ideología -nos dice Poulantzas- en tanto ideología dominante constituye un poder esencial de las clases en una formación social, con lo cual se afirma no su pasividad, sino su actividad-capacidad y determinación real dentro de una formación social.

Para Poulantzas, la ideología dominante se encarna en el seno de una formación social, en una serie de aparatos o instituciones, como el religioso, político, sindical, escolar, de información, cultural, familiar, esto es, en los AIE. Por lo que para Poulantzas la ideología tiene una residencia real no ideal.

Hace una diferencia Poulantzas -que Gramsci y Althusser ya hacían- entre los AIE y el aparato represivo(AR) de Estado. Este cumpliendo fundamentalmente un papel represivo organizado. Mientras que, los AIE tienen como aspecto principal -sin omitirse la represión dentro de ellos- la elaboración y la inculcación ideológica.

El por qué instituciones -que ahora designamos como aparatos- que tienen al parecer una característica particular, y muchas ve-

ces los creemos alejados de lo político y de lo económico, se les designa como aparatos de Estado, se encuentra su respuesta en la hipótesis que afirma la no neutralidad ideológica. "La ideología no es algo neutral en la sociedad"(23). No existe mas que ideología de clases.

Donde se da la ideología de clase se da una como dominante- nos dice Poulantzas-. Y en tanto como ideología dominante, la ideología consiste en relaciones de poder absolutamente esenciales en una formación social, pudiendo conservar el papel dominante. En lo que podemos ver que, la ideología no es algo accidental, aparente, sin importancia, sin efectividad social, sino por el contrario, es algo absolutamente esencial en una formación social.

La caracterización de aparatos ideológicos como de Estado responde al hecho de que la dominación política no puede hacerse por el medio exclusivo de la represión física -dice Poulantzas- únicamente, sino que requiere la intervención decisiva y directa de la ideología. Donde la ideología dominante bajo la forma de existencia de los AIE está directamente implicada, vinculada, relacionada, en el sistema estatal.

Así, el Estado, que es Estado de clases, se define por una parte por la determinación de la fuerza física represiva, pero principalmente por su papel social y político. Por lo que no se reduce al aparato represivo, sino que se extiende necesariamente a los AIE(24).

Aunque debe decirse -dice Poulantzas- que el aparato represivo estatal constituye la condición de existencia y funcionamiento de los AIE en una formación social. No interviene el aparato represivo directamente en los AIE, pero no por ello deja de estar constantemente detrás de ellos.

Poulantzas, mediante una concepción desarrollada de la propuesta althusseriana de los AIE analiza el fenómeno del fascismo en dos formaciones sociales: la italiana en el tiempo de Mussolini,



y la alemana, en el tiempo de Hitler. Pretendiendo explicar ayudándose con dicha teoría tal fenómeno fascista que repercutió en la historia universal.

La teoría de la ideología, con sus propuestas, emerge como elemento fundamental para explicar el comportamiento de una formación determinada. Pero ello no quiere decir que ella sea un átomo conceptual que pueda considerarse de manera aislada, como si tuviera consistencia en sí misma y por sí sola. Debemos decir que es parte de una vasta constelación conceptual. Y además sólo adquiere sentido dentro de esos conceptos, dentro de los cuales surgió. Ella se inscribe dentro de otra problemática, la del materialismo histórico. Como dice Gilberto Giménez: "La ideología resulta inteligible y teorizable ante todo como elemento del materialismo histórico, esto es, de la teoría marxista de los modos de producción"(25).

Así, dentro de esta realidad diversa, donde el hombre descubre más partes de esta realidad, donde se encuentra lo natural y lo social, donde encontramos a la ciencia de la historia estudiando lo social, ciencia que estudia los modos de producción que han surgido y que surgirán en la historia social, que estudia la estructura y constitución y las formas de transición que permiten el paso de un modo de producción a otro(26), se descubre un nuevo espacio, dentro de lo social: el espacio ideológico. Espacio descubierto por una nueva problemática, la teoría de la ideología.

Se descubre un nuevo espacio, en la realidad social, y con ello se da una emergencia teórica, que requiere desarrollarse. Se requiere de eliminar lo ideológico que conserva como emergencia teórica que es. Desarrollo que se dará al relacionarse con la realidad.

### Reconocimiento Althusseriano

Althusser efectúa un reconocimiento justo. Reconocimiento que no podría ser calificado como "falso reconocimiento". Reconocimiento de una deuda a Spinoza. Balibar, que ha estado tan atento de lo dicho por su compañero Althusser, y en especial de sus falsos reconocimientos(I), parecería estar de acuerdo en la deuda teórica althusseriana. Por parte de Althusser, éste no sería un problema(2).

La relación teórica con Spinoza, de parte de Althusser, la podemos encontrar en sus obras fundamentales, como P. Anderson ya señala(3). Pero veamos algunas citas althusserianas, a propósito del reconocimiento.

Althusser afirma: "guardando las debidas proporciones, nosotros en nuestra audacia o nuestra imprudencia, según se quiera, usamos a Spinoza"(4). Pero, pienso, que, más que usar a Spinoza, mantenía una relación especial con éste. Cuando se usa "algo", el útil aparece mas bien como algo externo al empleador. Pero en el caso de Althusser se dió no sólo una relación externa, sino también interna. Cosa que afirma él: "Fuimos culpables de una pasión fuerte y comprometedora: fuimos spinozistas"(5).

Althusser justifica su spinozismo en el hecho de que todos partimos de un punto que no escogemos en absoluto(6). El habla de la necesidad de toda filosofía de pasar por el rodeo de otras filosofías para definirse y asirse así misma en su diferencia(7). Afirma que ninguna filosofía se da en el simple absoluto de su presencia, y menos que ninguna otra la filosofía marxista(8). Habla de que, lo mismo que él, en este punto, hicieron Marx y Lenin frente a Hegel y Aristóteles.

Althusser nos dice que este rodeo por la teoría spinozista se debió-también- a una necesidad, la de ver más claro en la filosofía de Marx(9). Afirma que realizó el rodeo a través de Spinoza para ver más clara el rodeo de Marx a través de Hegel(10).

Y, Althusser señala algunas aportaciones conceptuales de Spinoza. Aportaciones tales como la negación de un Origen, al negar a un Dios trascendente, al identificar Dio/natura: Deus sive Natura. Spinoza critica la creencia en un telos. Critica al telos que le permite fundar una teoría de la ilusión(11). Spinoza ya habla de la no necesidad de la creación de un criterio de la verdad: Verum index sui et falsi, esto es, "lo verdadero se indica así mismo y a lo falso". Spinoza deja a un lado el criterio de la verdad(12). Spinoza critica la causalidad trascendente, transitiva y expresiva(13). Estas serían algunas aportaciones de Spinoza, importantes para Althusser.

Después de señalar lo anterior, Althusser afirma que realizó el rodeo por Spinoza -además- para buscar argumentos para el materialismo(14).

Como ya se dijo arriba, en diversas obras althusserianas encontramos el reconocimiento al spinozismo. En su ensayo titulado "Defensa de Tesis en Amiens"(15) afirma -cuando habla de que Marx se apoyó en Hegel-: "Creo haber seguido su ejemplo, salvo inmensas distancias, al permitirme transitar por Spinoza para comprender por qué Marx tuvo que pasar a través de Hegel. Más adelante, cuando nos habla "sobre el proceso de conocimiento" nos dice: "no niego que en este punto me he apoyado firmemente en Spinoza". Y aquí mismo nos dice que Marx -también- está en deuda con Spinoza: "Pero creo que Marx, no sólo el Marx de la Introducción del "57", que combate a Hegel recurriendo a Spinoza, sino el Marx del capital, e incluso Lenin, no dejan de hallarse profundamente relacionados en sus proposiciones con la obra de Spinoza". Cuando

refiere, más abajo, sobre la pareja ciencia/ideología y la ruptura epistemológica entre el primero y el segundo género de conocimiento, recuerda que Spinoza antes que Bachelard ya lo había señalado(16). Lo mismo en su distinción entre objeto real y objeto de conocimiento, recuerda a Spinoza(17). Mas adelante, cuando nos habla del rechazo marxista a la filosofía del origen y del sujeto, menciona su afinidad con Spinoza(18).

En su obra Para Leer el Capital(19) nos encontramos con el recuerdo de Spinoza. Cuando Althusser nos habla del problema del leer, del "ver" y del "no ver" algo, nos dice: "el hecho de que Spinoza haya sido el primero en plantear el problema del leer, y por consiguiente del escribir, siendo también el primero en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato"(20). Más adelante afirma que Hegel "era Spinoza puesto en movimiento"(21). Más abajo, cuando refiere a la relación de la estructura con sus elementos, afirma: "El único teórico que tuvo la inaudita audacia de plantear este problema y esbozar su solución fue Spinoza"(22).

Estas obras, por mencionar algunas, es donde encontramos un reconocimiento de la deuda de Althusser a Spinoza. Pero desde luego, lo anterior no agota, de ninguna manera, las citas donde se recuerda positivamente -y algunas veces de manera negativa- a Baruj Spinoza.

Ahora, sobre el reconocimiento acerca del tema específico que nos ocupa, también encontramos la aceptación de la deuda a Baruj Spinoza. Donde el primer género de conocimiento spinozista será el fundamental para la formación y referencia de la teoría de la ideología.

Cuando Althusser alude a la posición de Marx frente al empirismo y a Hegel(23), nos dice: "y por mi parte he asignado a tales abstracciones el estatuto de lo concreto o lo vivido que se encuentra en el primer género de conocimiento spinozista, de

acuerdo con mi terminología, el estatuto de lo ideológico"(24). Así, aquí hace una comparación entre el primer género de conocimiento spinozista, con el concepto de ideología en Althusser. Relación que Althusser ya reconoce entre ambos conceptos.

Más claramente hace este reconocimiento Althusser en su obra titulada Elementos de Autocrítica - donde le dedica todo un apartado, que titula "Spinoza" - cuando nos habla de la crítica de Spinoza a la filosofía del Telos(25). Con la crítica de la concepción finalista formula -nos dice Althusser- la teoría de la ilusión. Nos dice Althusser:"En el Apéndice al libro I de la Ética, y en el Tratado Teológico Político encontramos lo que sin lugar a dudas puede ser calificada de la primera teoría de la ideología con sus tres características: a) su realidad imaginaria; b) su inversión interna; c) su "centro": ilusión del sujeto"(26).

Y Althusser hace un reconocimiento especial: la objeción de que la teoría ideológica "de Spinoza" se podría calificar de abstracta, de ser una teoría abstracta de la ideología(27). Pero también se puede decir que, no hay nada mejor que ella antes de Marx. En lo cual estamos de acuerdo -aunque hay algunos que no lo alcanzan a ver así, por la problemática en que están insertos(28).

Según Althusser, la teoría de Spinoza rechaza toda ilusión sobre la ideología; y sobre la primera ideología de esa época: la religión cristiana, identificándola como imaginaria(29).

Pero la teoría spinozista -dice Althusser- no sólo caracterizará como error a lo "ideológico", como ignorancia desnuda. "ya que funda el sistema de este imaginario sobre la relación de los hombres con el mundo "expresado" por el estado de sus cuerpos"(30).

Esta posición materialista de lo imaginario abre el camino a una concepción sorprendente del primer género de conocimiento. Permite la conceptualización no sólo de un "conocimiento", sino del mundo material de los hombres tal como viven, el de su existencia concreta e histórica.

Como una significativa "apertura" es señalada como importante. Apertura, por el primer género de conocimiento, que se hace a una teoría de la ideología. Apertura que dió elementos para la emergencia de la teoría de la ideología. Apertura reconocida ya.

Así, Althusser hace un reconocimiento -que podríamos decir, no es un falso reconocimiento- a las propuestas spinozistas. Especialmente al primer género de conocimiento. Apertura sin par, antes de las aportaciones marxianas.

Ya G. Deleuze habla de "las grandes teorías de la Ética"(31). Teorías que se desprenden de este opúsculo. Y una de ellas es la del primer género de conocimiento, que Althusser califica acertadamente, como la primera teoría de la ideología.

Vayamos pues a esa teoría primitiva de la ideología, que se puede encontrar en el primer género de conocimiento spinozista.

### El Primer Género de Conocimiento Spinozista

Para ubicar nuestro objeto de estudio, que es el primer género de conocimiento, debemos de ir de manera acelerada a su ontología. Y ésta se encuentra en su obra titulada Ética (I). Especialmente desarrollada en el primer libro(2).

Aquí(3) nos muestra Spinoza su teoría monista. Ya que para él sólo existe una sustancia (Deus sive Natura) - donde identifica Dios/natura-; que se caracteriza de la siguiente manera: Para Spinoza la sustancia es infinita(4). No existe mas que una sustancia(5). La sustancia es causa de sí misma(6), no dependiendo por ello de ninguna causa externa -eliminando la causa trascendente-. Además, no puede existir "algo" exterior a la sustancia, para Spinoza.

La sustancia única e infinita posee infinitos atributos(7). De los cuales, sólo conocemos dos(8), que son: la extensión y el pensamiento. Por sustancia extensa entiende Spinoza "toda cantidad larga, ancha y profunda, terminada por cierta forma o figura" (9). Y tal es un atributo de la sustancia. Por otro lado, esta sustancia tiene modos de ser, que son, el movimiento y el reposo, luchando ambos por alcanzar un equilibrio. Y hay modos finitos de la sustancia extensa que son los seres que podemos encontrar en nuestra realidad natural y social.

El otro atributo conocido de Dios es el pensamiento(10), o sustancia pensante donde el entendimiento o aprehensión es el modo fundamental del pensamiento(11). Y los modos finitos de este segundo atributo son los pensamientos particulares, singulares". Por ello Dios-Natura envuelve todos los pensamientos singulares, que además por El se conciben(12). El alma humana es así un modo finito del atributo divino, que es el pensamiento.

En los modos finitos del atributo del pensamiento se dan los modos del pensamiento humano.

Y en este lugar cognocitivo de la clasificación spinozista es donde nos detenemos. Haciendo referencia, fundamentalmente, a este aspecto de la realidad, clasificada por Spinoza.

Hay que hacer algunas observaciones, que hacen diferente el pensamiento de Spinoza, con respecto a tesis idealistas. Puesto que sólo hay una sustancia(13), el pensamiento y la extensión no son, por origen, sustancias diferenciadas, como se creyó durante mucho tiempo -desde Platón, hasta llegar a su maestro Descartes. Tesis que es ruptura con una tradición. Afirma Spinoza que, puesto que "cuanto es, es en Dios, nada puede ser ni concebirse sin Dios"(14). Los atributos sólo se entienden por Dios. Atributos que deben entenderse dentro de una teoría monista - nodualista-. Donde el pensamiento y la extensión son dos maneras de expresar una y la misma cosa.

Por otro lado tenemos que romper con la tradición platónica, con Spinoza, al negar la separación entre pensamiento y extensión propuesta por ella. Mientras que la tradición platónica presenta al pensamiento "separado" de la realidad, y mientras más separado mejor; para Spinoza "el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas"(15), vinculándolos. Ubicando a ambos en una realidad. Donde no hay pensamiento sin relación a las cosas extensas; y mientras más relacionado mejor. Donde el pensamiento del que habla Spinoza no es un pensamiento extranjero en la tierra. Es parte de la realidad y por ella se da. Concepción del pensamiento y la extensión -creemos- que es un gran paso en la epistemología y la ciencia: El pensamiento, el alma, no tienen un origen extraterreno. Las ideas que la conforman son determinadas por esta realidad.

Y aquí podemos hacer otro señalamiento que consideramos de importancia. Platón, es cierto, ya hace una diferenciación de niveles de conocimiento(16). Habla de doxa y episteme, de opinión y conocimiento. Y algunos afirman que Spinoza de Platón sacó su



clasificación del conocimiento. Lo cual puede ser pero son clasificaciones diferentes. Esto es, en ambas teorías se da una clasificación del conocimiento. Pero tales clasificaciones no son repetitivas. Spinoza no repite la clasificación tal cual como Platón la hizo. Spinoza, así como habla de extensión y pensamiento como su maestro Descartes pero en un sistema distinto y con una diferenciación radical. También hace una clasificación en el conocimiento, pero muy diferente a la de Platón.

La concepción de Platón y de Spinoza son diferentes con lo que respecta a cómo entienden la extensión y al pensamiento. Platón, como posteriormente el cristianismo medieval -y aún en la época de Spinoza, siglo XVII- consideraban lo corpóreo como un elemento negativo, que podía afectar o que afectaba, negativamente, el buen desarrollo del alma. Para él, el pensamiento y la extensión o corporeidad eran dos cosas distintas, y que se negaban. Lo corpóreo, lo negativo; el pensamiento, lo positivo. Para él el pensamiento está en un nivel superior a la corporeidad. Y desarrollarse, progresar, para Platón, significa separarse de la corporeidad, de lo material, de la extensión. El pensamiento será más real y objetivo cuanto más se aleje de lo material: llegando a entidades ideales, no terrenas. Concepción que se ilustra bien en la alegoría que presenta en el capítulo siete de su obra República; la alegoría de la caverna. Donde nos habla del mundo de las sombras(material) y el mundo de la luz (ideal)(17).

Pero Spinoza vuelve hacia lo terreno(18). "Identifica" los dos atributos, el pensante y el extenso. El pensamiento no es sino la otra cara de la extensión. Son las dos maneras de expresar una y la misma cosa(19). Y así, la naturaleza se puede concebir bajo el atributo de la extensión, o bajo el atributo del pensamiento. Pensar, para Spinoza, no es alejarse de la realidad, de la naturaleza, sino volver a ella. Desarrollar el pensamiento no significará alejarse de la realidad, de la naturaleza, sino profundizar en ella, volver a ella. Por el contrario, el no referirse a ella dará un pensamiento ilusorio.

## Sentido Común

Se le dan varios nombres al "conocimiento" del primer género (cognitio primi generis): Opinión (opinio), imaginación (imaginatio), y sentido común. Nombres que también permiten caracterizar a ese nivel de conocimiento. Y, sin olvidar los otros designios, preferimos llamarlo por el de "sentido común"; por permitir entenderlo como un fenómeno social. Esto es, como un fenómeno que no sólo se da a nivel de pensamiento, sino teniendo relación sustancial con la sociedad, con sus prácticas; asignándosele un papel político; ya que la religión forma parte de él, que era la ideología de su tiempo.

Dos observaciones. Este tipo de conocimiento no es falso per se, para Baruj Spinoza, sino en relación a un sistema teórico "científico". También, el que se caracterice como "falso" no quiere decir que no sirva para la vida práctica; todo lo contrario, como ya Spinoza afirma, es útil para el desarrollo de la vida cotidiana(1).

Este campo "cognocitivo", que con Althusser podríamos llamar también ideológico, se puede dividir en tres subcampos: Religión, superstición y finalista. Pudiéndose afirmar que las ideas del campo finalista se cuelan en los dos campos anteriores. Campos que están asentados en las prácticas humanas. Campos con pretensiones "explicativas", valorativas, prescriptivas, con respecto a lo natural, social e individual de nuestra realidad.

Por otro lado, los campos que comprenden el sentido común no son átomos o mónadas, sin relación. No son elementos discretos, como las mónadas de Leibniz; sino que se comunican y relacionan.

El sentido común queda colocado como el primer género de conocimiento, el cual, nos dice Spinoza, es imaginario. Es el conocimiento más humilde, comparado con el conocimiento del segundo nivel. El sentido común es limitado, oscuro, mutilado, invertido, iluso o confuso; o tiene todos los males.

Podemos decir con Spinoza que el sentido común es una subclase de conocimiento que se da en sociedad, conocimiento caracterizado como "falso"; por lo asistemático, confuso, invertido, mutilado(2). Por ello, por lo falso, por lo confuso, por lo mutilado, por lo asistemático, por lo invertido, es inadecuado con Dios-natura, que es racional por esencia.

Para adentrarnos en esta subclase de conocimiento debemos atender a la teoría del alma de Spinoza. El alma humana "está rigurosamente deducida de su concepción de la naturaleza como un todo indivisible"(3). Para Spinoza, un alma individual humana es sólo una modificación particular de la infinita potencia del pensamiento de Dios-natura. El alma humana es parte del pensamiento de Dios-natura. "Es algo que es en Dios y que sin Dios no puede ser no concebirse, o sea una afección o modo que expresa de cierta y determinada manera la naturaleza de Dios"(4).

El pensamiento -como la extensión(5)- es atributo de Dios-natura(6). Y los pensamientos singulares, el mío o el de cualquiera, no son sino modos de expresar de cierta manera y determinada la naturaleza de Dios. Y Dios-natura envuelve a todos los pensamientos singulares; que además, por él se conciben.

Pero a diferencia de su maestro Descartes -o Platón-, Spinoza no consideraba al pensamiento como independiente del cuerpo - o superior, como dice Deleuze-, como algo extranjero en el mundo de la extensión(7). El pensamiento es parte de Dios-natura. Los pensamientos singulares, que son modos del atributo del pensamiento de Dios-natura, expresan de una cierta y determinada manera la naturaleza de Dios-natura. Manera que se diversifica al expresarla, ya sea por su acercamiento, por su objetividad o no objetividad con Dios-natura.

El pensamiento es parte de Dios-natura. Y Dios-natura es uno, cuya esencia está conformada por infinitos atributos(8). Uno de ellos es el pensamiento. Es una parte de nuestra realidad. Para

Spinoza la sustancia pensante y la extensa son una y la misma sustancia. Esto es, la única sustancia puede comprenderse ya bajo un atributo, ya bajo otro. Son dos maneras de expresar una y la misma cosa: Dios-natura(9).

Y en el caso de los individuos, de las almas y los cuerpos individuales, sucede lo mismo: No hay separación. Si entendemos, siguiendo a Spinoza, al alma individual, al pensamiento individual, podemos decir que no son diferentes; que se relacionan íntimamente, alma y cuerpo. Que no se puede entender el pensamiento individual sin el cuerpo. "El objeto de la idea que constituye la mente humana es el cuerpo"(10). El cuerpo es el objeto de la mente humana. Debemos entender que la mente humana está unida al cuerpo humano: hay unión entre la mente y el cuerpo(11).

Todos los cuerpos están en reposo o en movimiento(12). Y en ese moverse o estar en reposo llegan a ser afectados de muchas maneras por otros cuerpos(13). Al ser afectado, el cuerpo humano, por un cuerpo externo -humano o no- se producen en el alma ideas. A través de éstas percibe las afecciones de su cuerpo, y la existencia de otros cuerpos externos a él(14). Así, la idea de sí se da por su relación con un "otro".

Por estas afecciones del cuerpo humano producidas por un "otro", que no es él mismo, se forman sus ideas. Ideas que van conformando el alma humana. Los estados del cuerpo humano individual, producidos por un otro -cuerpo que es un modo finito individual de la extensión- se reflejan necesariamente en las ideas constituyendo un alma, de un cierto cuerpo individual.

Por ello el alma humana, para Spinoza, no es una sustancia con una actividad y formación independiente al cuerpo y a su exterior. El alma humana, la de todo individuo humana, es la expresión como idea de todos los estados sucesivos del cuerpo, afectado por un otro exterior. Así, todo cambio corpóreo se traduce en un cambio anímico.

Para Spinoza, pensar al alma independiente del cuerpo, como

Lo hacía Platón o su maestro Descartes, no es más que un hecho imaginativo. Ideas imaginarias que pertenecen a un pensamiento acientífico, supersticioso. Idea común en el lenguaje corriente. Idea que no expresa con verdad a Dios-natura.

Este origen del alma, en cuanto es expresión de los estados del cuerpo, es sensitivo y pasivo. Las experiencias que el alma tiene en su relación con su otro es mediado por el cuerpo. Sólo mediante esta doble relación -el otro con el cuerpo y el cuerpo con el alma- se entiende el alma. Se habla entonces de una descentralización del sujeto. El sujeto como centro, como un imperio en otro, como origen de sus discursos no será más que una ilusión del sujeto.

Las primeras ideas del alma, y las que se dan en su proceso de desarrollo, son derivadas de la sensación, como un alma pasiva. Estas ideas, a diferencia de las del segundo nivel, no son derivadas por deducción lógica a partir de otras ideas(15). Esto es, el alma humana, en cuanto a la formación de estas ideas es pasiva, no activa -como ocurre con el segundo nivel de conocimiento-. Reflejan cambios corporales y efectos producidos por otros cuerpos. Reflejan una experiencia; pero esta experiencia es vaga, confusa. Son efecto de causas exteriores en el individuo. En ello se forma una experiencia confusa.

Este conjunto de ideas representa una modificación particular de la extensión, pero no representa por sí misma la verdadera causa de las cosas. Se reflejan en el alma humana modificaciones sucesivas del cuerpo, en su interrelación con otros cuerpos. Pero esas ideas no están lógicamente relacionadas unas con otras. Como se dan en la experiencia se van sumando -como las ideas generales-. Pero no tienen una secuencia lógica. No reflejan la racionalidad real, de Dios-natura(16).

En esa relación primaria, sensitiva, pasiva, con el objeto no se da el conocimiento con él. En esta relación sensitiva no se puede captar la naturaleza del objeto. Se da una representación de la modificación particular de la extensión. Pero no se reflejan las

las verdaderas causas de la modificación.

En esta relación primaria no se da un conocimiento científico de las cosas. Se conoce la existencia del cuerpo externo en cuanto le afecta al cuerpo humano. Se sabe que existe, se conoce algo de su naturaleza, pero no es un conocimiento adecuado en Dios-natura. Spinoza, como racionalista afirma que, lo sensitivo por sí no puede dar un conocimiento adecuado. Sólo el pensamiento activo lo podría dar.

En esta formación mental se da la asociación de ideas, pero son asociaciones determinadas por una modificación corporal asociada. Tales asociaciones no son coherentes, lógicas, sistemáticas, claras y distintas; no son relaciones causales objetivas.

Está conformada el alma con ideas producto de experiencias particulares. Reflejan el orden de las causas, de un fragmento de la naturaleza, cuando más, no a la naturaleza como un todo. Esta fragmentación de pensamiento lo hará mutilado, unilateral, asistemático(17).

Y puesto que el alma humana a este nivel "se conforma" por las afecciones del cuerpo, no envuelven un conocimiento adecuado de lo externo(18). El conocimiento de este nivel será falso, para Spinoza.

Este sentido común está conformado por este tipo de ideas. -Quedando en él todo lo que no es razón- Son ideas que tienen origen sensitivo. Llegando a tener cierta asociación, pero como efecto de experiencias corporales asociadas. No tienen una real secuencia lógica, sistemática, en Dios-natura. Pues sus experiencias sensitivas no lo pueden ser. Son ideas fragmentarias, particulares; como su experiencia corporal.

Las ideas del sentido común son juicios perceptuales, por ello limitados y falsos. No son producto de la mente activa, sino pasiva.

Estas ideas o juicios perceptuales conforman una manera de ver el mundo, común: el mundo del sentido común.

El sentido común se compone de una serie de ideas que se toman como evidencias, como verdades. Ideas que tienen un origen sensorial, en la relación del individuo con los otros. Su cuerpo con los otros cuerpos. Ideas que tienen origen en las afecciones que le producen los otros cuerpos humanos y no humanos. Afecciones en las que está inmerso el cuerpo humano, el individuo, como el hábito, el testimonio y la memoria. Lo que se hace, lo que se dice, y la tradición serán elementos que afecten y determinen el alma del individuo humano.

El testimonio, el hábito y la memoria, ideas que conforman el sentido común, no tienen como fundamento la investigación lógica y sistemática. Lo que se dice, lo que se hace y la tradición se aloja de manera pasiva en el alma conformándola; como efecto de repeticiones de las modificaciones de nuestro cuerpo. El discurso y prácticas cotidianas -acientífico-, con su repetitividad paciente afecta a los cuerpos humanos repetidamente hasta formar parte de él(19). Ya Spinoza en el Tratado de la Corrección del Entendimiento nos dice que la "percepción de oídas" se encuentra en el primer género de conocimiento(20).

Desde luego -siguiendo a Spinoza- todo discurso no racional puede quedar incluido en este nivel del sentido común. Todo ese Conjunto de ideas no racional, con origen externo, y mediados por el cuerpo, que conforman el alma individual humana, componen el sentido común. Conjunto de ideas en el que se inscriben involuntariamente una comunidad. Aquí entran, encontramos, una serie de discursos, prácticas, que cotidianamente afectan los sentidos del cuerpo humano produciendo una serie de ideas. Ideas que se hacen comunes, llegando a formar un lenguaje también común y corriente. Llegándose a formar el mundo de las evidencias, que tanto critica Spinoza en el Apéndice al libro primero de la Ética (21).

El hábito, el testimonio y la memoria (22) serán elementos que afectan imperturbablemente a los cuerpos, cotidianamente. Ele-

mentos que no pertenecen a la razón; elementos que son fragmentarios, invertidos y confusos. Pero que forman parte de la cotidianidad. Hábito, testimonio y memoria que no son producto de la investigación, que no dependen de un sistema teórico científico, sino de una transmisión simple. Lo que se hace, lo que se dice y la tradición, en una sociedad, van a corresponder a este nivel del sentido común. Son elementos que producen afecciones en los cuerpos -vinculadas con sentimientos-; produciendo una serie de ideas comunes en las almas.

El hábito, lo que se hace, lo que se acostumbra hacer en sociedad, su práctica cotidiana, es una de las afecciones que sufre el cuerpo humano, produciendo ciertas ideas habituales en las almas. Y para la formación de éste la razón no es necesaria. El hombre se habitúa a ciertas prácticas, determinado por otros cuerpos, mediante estímulos positivos y negativos que refuerzan a los cuerpos. Mediante ciertos instrumentos de dirección conductual, que afectan a los cuerpos, agresiones o premios, se van habituando a los cuerpos a ciertas prácticas. Donde la actitud pasiva, que señala Spinoza, es lo básico.

La conducta habitual de una sociedad es determinada en los individuos mediante ciertos estímulos hacia el cuerpo, provocando una serie de respuestas miméticas. Dándose con ello una reproducción de una cotidianidad. Dice Deleuze: "Como mostrará Spinoza, en cualquier sociedad, se trata de obedecer y sólo de eso: por esta razón, las nociones de falta, de mérito y de demérito, de bien y de mal, son exclusivamente sociales y atañen a la obediencia y a la desobediencia"(23). Afirmación que Spinoza hace en el Apéndice del libro primero de su Ética. Colocándose más allá del bien y del mal, relaciona estas nociones con lo político, Spinoza. Nociones útiles para construir cierto tipo de individuo. Nociones que conforman leyes morales y sociales, produciendo ciertas conductas habituales. Y desde luego la ley -moral o social- no apror-



tr conocimiento alguno, no nos hace conocer nada; y en el peor de los casos, impide el conocimiento. Como afirma Spinoza, en las sociedades se mutila al individuo; se separa el obedecer del pensar. Crea la sociedad individuos obedientes; pero no es su objetivo el hacerlos pensantes(24). El interés del Estado es regir las acciones(25); determinando cierta conducta habitual.

Tal adquisición conductual no es racional; se da una sujeción a determinadas conductas. En esa determinación, el pensamiento activo, la reflexión, la conciencia, no son tomadas en cuenta. No están dentro de la preocupación de una sociedad. La razón podría ser un elemento innecesario y peligroso, pues podría producir desacuerdos con el orden social, anarquía, inseguridad(26).

Por intereses políticos, los cuerpos son sometidos a ciertos rituales, a ciertas prácticas. Y en ello se da una separación con la potencia de pensar, en una apología de la imitación.

Los cuerpos y mentes son sometidos mediante las nociones de falta y demérito, de bien y de mal, a ciertos hábitos, a ciertas prácticas, saludables a un Estado. Se presenta como una necesidad social -cosa que nos recuerda a Hobbes-. El sometimiento a ciertas prácticas, intentando formar ciertos hábitos, se dará mediante la elección y estímulo de ciertas prácticas y otras no. La obediencia será el objetivo. El poner cercos a la vida, enmutilarla, en ahogarla en leyes, propiedades, deberes, imperios, esto es lo que Spinoza encuentra en la sociedad: lo irracional(27).

Spinoza considera que "la ilusión de los valores está unida a la ilusión de la conciencia; como la conciencia es ignorante por esencia, como ignora el orden de las causas de las leyes, de de las relaciones y sus composiciones, como se conforma con esperar y recoger el efecto, desconoce por completo la naturaleza"(28).

Los hábitos tienen como fundamento leyes morales institucionales. Es un deber que se impone a los cuerpos y mentes, que no tiene otro efecto que la obediencia, y la anulación del pensar.

Otro elemento que afecta imperturbablemente, cotidianamente a los cuerpos es el testimonio. Testimonio que está conformado por lo que se dice, lo que Spinoza llamaba la percepción "de oídas". Testimonio que está conformado por una serie de afirmaciones, de aseveraciones, que forman el lenguaje corriente, el cual es de uso ordinario(29). Lenguaje corriente que critica Spinoza, por imaginario, falso(30).

El testimonio corriente, que no abandona el primer género de conocimiento, que es conformado por juicios perceptuales, es llevado hasta el individuo, conformando su alma con ellos.

Esta formación del alma individual, por el testimonio -además del elemento antes señalado-, no es una formación discursiva sistemática, teórica, científica, que refleje a Dios-natura. Es una formación discursiva, como lo anterior, irracional en Dios-natura. En él se dan los juicios perceptuales, los enunciados perceptuales, como verdades, como evidencias per se. El alma pasiva los incorpora no activamente, no por razonamiento, no como producto de una investigación objetiva, no por deducciones lógicas; sino que los incorpora como a ella le van llegando.

Como va percibiendo tal testimonio, como va afectando a su sensación, lo va agregando, formándola. Dando forma con ello a su alma. El testimonio se dice. Y este decir que es escuchado por los cuerpos afectados, da forma, paralelamente, con tal testimonio, a su alma.

Testimonio que lleva por esencia y base una concepción teolológica de la realidad, natural y social(31). Una concepción del "origen", por un ser trascendente. Concibiendo por ello una realidad imaginaria. Visión que por estar basada en un Telos será una visión invertida de la realidad(32). Testimonio que les da una creencia en la libertad individual; por lo que se creerán centro y origen de sus acciones y sus discursos; conformando, lo que Althusser llama, la ilusión del sujeto.

El tercer elemento es la memoria. La memoria individual que es determinada por la memoria social. Memoria que será aquí equivalente con tradición(33). Tradición que es un conjunto de prácticas, ideas y valores morales, religiosos, que son transmitidos de generación a generación. Para Spinoza toda sociedad tiene sus tradiciones, como tiene su historia particular. (Aunque Spinoza referirá a las tradiciones, supersticiones, del pueblo judío y de los cristianos).

Ese conjunto de prácticas, que no explican nada, ni tienen por objetivo el conocimiento, sino el sometimiento a ciertos rituales, que tiene por objetivo la obediencia(33), se caracterizan por su no científicidad, por su irracionalidad. Veamos, la tradición evangélica tiene como fin la obediencia(34); "la Escritura no tiene por objeto la enseñanza científica, porque puede de esto fácilmente concluirse que no exige de los hombres más que obediencia, y que no es la ignorancia sino la obediencia la que castiga"(35). Más abajo dice Spinoza:"Dios no exige a los hombres, por medio de los profetas, otro conocimiento de sí mismo, que el de su divina justicia y de su caridad, es decir, de aquellos de sus atributos que los hombres pueden imitar arreglando su vida según cierta ley(36)". El seguir la tradición evangélica no tiene por objetivo el conocimiento, sino la obediencia, el sometimiento a cierta ley.

La memoria no es transmitida de manera racional. Ella se da de manera emotiva, sensorial; en base a sus nociones de bien y de mal. En la adquisición de la memoria social no se da una actividad del alma. El alma tiene un comportamiento paciente. El alma es perceptiva, poco activa, en esta adquisición memorial.

A través de la memoria se conserva el pasado, es decir, se reproduce, en el presente, el pasado. Los testimonios y hábitos del pasado se reproducen mediante la memoria; desde luego, por utilidad política. Las formas y contenidos pasados de una sociedad se actualiza en el presente. Se da, actualmente, todo o parte por ella, del pasado.

La memoria para su desenvolvimiento no requiere de la razón. Y su engrandecimiento se da sin auxilio de ella. Conformándose, con ella, el alma individual, con ciertas ideas y valores; que son también prácticas corporales tradicionales.

El hábito, el testimonio y la memoria atraviesan el cuerpo social, determinándolo, con su repetitividad paciente- afectando los cuerpos-; que se da en la cotidianidad social. Determinación que pocos logran salvar. Salvación que se logra por la superación de esa primera conciencia.

Este sentido común, producto de causas exteriores al individuo, que afectan al cuerpo individual, dando forma a su alma paralelamente, como un sentido común, es falso; Falso por mutilado, fragmentario, invertido o asistemático.

Pero como ya se indicaba, es un conocimiento inadecuado en Dios-natura, que es racional por esencia. Pero este conocimiento que es inadecuado en Dios-natura es útil socialmente; tanto políticamente, como para que el individuo desarrolle su vida cotidiana, desarrollando sus actividades necesarias, para sobrevivir(37). Spinoza afirma que, mediante este conocimiento se conocen las cosas que son útiles para la vida(38).

Para manejarse en la vida cotidiana, a nivel económico(38), a nivel social, ideológico(39), es útil el sentido común. Mediante él se incorpora a una comunidad, como sujeto de ella -sujeción involuntaria-. Desarrollando, el sujeto, ciertas prácticas económicas, sociales e ideológicas comunes.

### Religión y Supertición

Una de las formas diversas en que se manifiesta el primer género de conocimiento es la religión. Que, como Althusser señala, será la ideología de su tiempo(1). Refiriéndose a la religión judeo-cristiana(2).

El hábito, el testimonio y la memoria se encuentran atravesados por la concepción religiosa -específicamente en el tiempo de Spinoza-. Pero no por una religión cierta -según Baruj Spinoza-, sino errada(3).

Debemos decir que para Spinoza hay dos tipos de religión: una cierta y otra falsa. Una, la cierta, refiere a todo lo que deseamos y hacemos en tanto que conocemos a Dios-natura, o tenemos una idea cierta de Dios(4). La segunda, que da una concepción imaginaria de la realidad, lo que Spinoza llama, una inversión interna de la naturaleza y con su "centro", la ilusión del sujeto. Esto es, se basa en una concepción errada de Dios-natura(5). Religión que es base para la formación de otra parte del primer género de conocimiento: la supertición. Supertición que se define por la doble creencia en una revelación particular y en la necesidad de realizar, para salvarse, ciertas prácticas, ritos culturales, determinados(6).

Religión -básicamente imaginaria- que sirve, también, para sustentar un tipo de relaciones sociales en un tipo de sociedad como la monárquica. Spinoza nos dice: "El gran secreto del régimen monárquico, su interés profundo, consiste en engañar a los hombres disfrazando con nombre de religión el temor con que se les quiere meter en cintura: de modo que luchan por su servidumbre como si se tratase de su salvación"(7).

En este tipo de sociedades donde se da el esclavo y el tirano siempre aparece como elemento necesario, para la manutención

de esos dos elementos el sacerdote(8).

Este segundo tipo de religión se traduce en determinadas prácticas sociales, para Spinoza(9).

En la conceptualización de la religión que hace Spinoza encontramos algunas conclusiones como éstas: La religión es un hecho puramente humano; la religión tiene una función exclusivamente política(10) -afirmación que recuerda a Hobbes(11). Para Spinoza, la religión y la superstición favorecen la intolerancia(12).

Para Spinoza, la religión, con sus creencias provoca ciertas prácticas; sometimiento y obediencia. Creencias que Spinoza resume en siete(13): Dios existe, es único, es omnipotente, es todopoderoso, el culto que se le debe consiste en la práctica de la justicia y la caridad, salva a quienes siguen esta regla de vida y condena a los demás, perdona sus faltas a los pecadores arrepentidos(14).

Para Spinoza, la soberanía tiene como elemento necesario a la religión. La soberanía política implica, para Spinoza, el control de la religión(15). Por ello, la autoridad soberana está -y debe estar- velando por la difusión de esas creencias. Con el fin de impedir el siempre amenazante renacimiento de opiniones contrarias susceptibles de justificar la desobediencia civil(16).

La religión cristiana no escapa a esta caracterización. Para Spinoza, las escrituras "ya hayan sido o no reveladas por Dios -ese no es el problema- tomadas en su conjunto, no enseñan otra cosa que la ideología estrictamente indispensable para la obediencia civil"(17). Cuando los cristianos han interiorizado, aprendido, bien las escrituras no pueden entonces sino someterse en todas las cosas a la autoridad soberana.

Veamos el estatuto que le da Spinoza a la religión, así como su origen, según Spinoza. Discurso religioso que se encuentra en los hábitos o prácticas sociales, así como en el testimonio y la memoria de una sociedad; como elementos alejados de la racionalidad, por no tener una idea verdadera de Dios.

Spinoza con su propuesta teórica rompe con una teoría asentada en sociedad, como oficial. Rompe con un poder, crea fisuras en una concepción que era la atmosfera cognocitiva. Niega dogmas creencias, autoridades. Spinoza hace que la vista cognocitiva, y la práctica vuelva a este mundo, al negar la existencia de un Dios trascendente. Al calificar como imaginario, falso, el discurso religioso. Y al proponer otros principios más objetivos. Provocando con ello una concepción más objetiva de la realidad.

Spinoza, a partir de su teoría, define al discurso religioso como imaginario; le muestra su origen limitado, y su desarrollo equivocado. En el Apéndice(18) de su Etica nos habla de ello. Afirmando que, la religión nace de la búsqueda de causas(19). Que encuentra su origen en el deseo de conocer -y conocer es conocer por causas-. Pero sin embargo, en la mayoría de los hombres su deseo de conocer está condenado al fracaso. Pues la mayoría de los hombres no perciben la idea verdadera de Dios(20). Las ideas de los hombres están sumergidas en la imaginación. Y su búsqueda va a desviarse por completo. No se percatan que hay que abandonar el nivel imaginario cognocitivo primario; y lo toman como fundamento para su "explicación" de las cosas. Y por no percibir la idea verdadera de Dios van imaginar las causas. Idea que no pueden entender, idea que no pueden descubrir, desde su nivel primario; condenándose al fracaso.

Como la unica causalidad que conocen es la que su experiencia inmediata les da, la causalidad que ellos mismos ejercen desde, y por, su propia actividad; creerán que lo mismo pasa con todo.

El hombre, cuando actúa, tiene conciencia de que sus acciones están determinadas por sus deseos. Encontrando así una causa de sus acciones. El deseo del hombre provoca una acción, que determina de antemano. Cuando aparece la acción ésta ya ha sido predisputa, por su deseo. El deseo se propone un objetivo, un

fin, luego lo lleva a cabo, por su acción. Pero hay una finalidad previa. Toda acción no sucede de manera "irracional". Hay una finalidad previa. Y todo ello encuentra su origen en el deseo del hombre. Hablandose por ello de una causalidad final. El principio que provoca un efecto está en el deseo, para él. Y al provocarse un efecto, es porque se buscaba un fin predeterminado. para tales hombres, por lo mismo, el deseo es un principio absoluto, indeterminable, e indeterminado.

Así, con la causalidad, con la que se familiariza, y normaliza, es la causalidad final -formándose una concepción de las cosas basada en el Telos-. Haciendo una analogía abusiva, piensa que en "todo" sucede lo mismo: en el universo, en los minerales, en los vegetales, en los animales, en el hombre, y aún en Dios(21). Piensa que todo lo que existe responde a un fin, que todo tiene una finalidad. Piensa que todo está "aquí" y "ahora" por un fin. Y llega a pensar todas las relaciones del hombre en base a una causa final. Los accidentes que sufren los hombres, enfermedad o salud, alegría o tristeza, guerra o paz, libertad o esclavitud, pobreza o riqueza, etc., los piensa como actos, hechos, con finalidad, creándose muchas veces resignación, aceptándose en la situación en que se encuentran. Dándose, justificándose, un sometimiento.

En el Apéndice(22) afirma Spinoza "que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas". Unos renglones más abajo dice "que los hombres se figuran que son libres". Y completa estas dos tesis diciendo que, "ni en sueños piensan en las causas por las que están dispuestos a apetecer y a querer, puesto que lo ignoran". Esto es, ignoran lo que determina su propio deseo.

Aquí es donde el determinismo de Spinoza encaja un aguijón en la religión, que le hace dar coces inútiles. La religión cristiana habla de "libre albedrío". Noción que permite justificarsele. Esta permite hablar con justicia de "pecadores", de "castigo" e "infierno".



Se había oficializado, desde tiempo atrás, con Platón, pasando por los neoplatónicos, por la patrística, hasta terminar con la escolástica -y más allá en el tiempo y el espacio- que el deseo del hombre era indeterminado, libre, un imperio. Tal era un principio incuestionable. Para los idealistas señalados era algo indudable, era una evidencia.

Pese a la evidencia de toda una "respetable" tradición, Spinoza afirma que los hombres se figuran que son libres. Y que su deseo y apetencia están determinados. Que nadie es libre. Afirmación que era como un trueno en cielo raso.

Todos se habían llegado a pensar libres. En el "aquí" y en el "ahora" se afirmaba como cierta la libertad. Y la religión había tenido que ver en tal aceptación. Pero Spinoza empieza a echar a perder el juego de la Iglesia, que tantos dividendos producía. Pues esa idea daba, finalmente, muchos pecadores, y muchos arrepentidos; y muchas entradas económicas a la Iglesia.

Cómo contradecir a la Iglesia, especialmente al Evangelio, que nos dice que somos libres: "Porque vosotros hermanos, a libertad fuisteis llamados; solamente que no useis la libertad como ocasión para caer en cosas de la carne, sino servios por amor los unos a los otros" (23).

Pese a toda afirmación de libertad, de la religión cristiana, Spinoza nos dice que el deseo, la apetencia, el querer, no son libres: Que están determinados. En la actualidad, con el desarrollo de algunas teorías como la teoría del sujeto, de los aparatos ideológicos, de los medios masivos de comunicación, la determinación del deseo es entendible. Pero en el tiempo de Spinoza fue hereje. Afirmación que junto con otras, no le hicieron seguir el camino de G. Bruno. Afirmaciones que fueron orígenes, principios, para el desarrollo posterior de algunas de las teorías señaladas aquí, como Althusser reconoce.

Spinoza señala las ideas que sustentan el pensamiento reli-

gioso, y con ello su seguimiento errado. Los hombres—según Spinoza— ignoran lo que determina su deseo, por desconocimiento de su naturaleza, y la de los objetos exteriores a él; y la relación entre una y los otros. Y en consecuencia ignora la manera cómo esos objetos exteriores pueden afectar al hombre, produciendo determinadas ideas —deseos—, sentimientos —alegrías o tristezas—(24).

En tal ignorancia, para los hombres, sus deseos se le aparecen como comienzo absoluto, como una libre adhesión a lo que tiene de objetivamente bueno la cosa, a la cual se vinculan. Por lo que "causa" se entenderá, para el hombre, no como eficiente, sino como causa final(25).

Cuando se pregunta el hombre por qué existen las cosas, significará "en razón de qué". Y la respuesta obvia, para él, será que puesto que la naturaleza puede servir "siempre" al hombre, concluyen que la naturaleza ha sido hecha en razón del hombre. Y que tal naturaleza fue hecha por Alguien que persigue fines. Alguien que es una o varias divinidades antropomorfas(26).

Y siguiendo con su explicación finalista, se preguntará el por qué de tanta benevolencia divina. Y —haciendo una analogía— seguirá a lo que la conducta buena de los hombres hace en tales casos. Se le proyectan a Dios nuestras propias motivaciones.

Veamos, cuando hacemos el bien a alguien que inicialmente no amamos —dice Spinoza— es siempre para regocijarnos con la alegría que sentirá y de la cual nos considera causa, para amarnos a nosotros mismos a través del amor que le inspiramos por nuestra acción (27).

Y como complemento de este juego, es preciso que nuestro obligado nos manifieste su reconocimiento por medio de signos exteriores inequívocos, con alabanzas, con honores, etc.

Todo está claro: la divinidad, de la misma manera, exige de nosotros grandes honores, por lo que nos da(28). Piensa: "ha hecho todas las cosas para el hombre, y ha hecho al hombre para

para recibir de él culto"(29). Así, vemos, con Spinoza, el seguimiento de la formación religiosa, como producto de la imaginación. Viendo cómo, el hombre ha dispuesto las cosas al revés. Basándose en principios falsos.

Por otro lado, la superstición para ser necesita de la religión, como antecedente necesario. Se requiere que exista un principio religioso, para que, sobre ese campo fértil de desviaciones, caídas e imaginación, nazca la superstición.

Además del primer campo fértil -la religión-, se le une otro principio, para la formación de la superstición. El hombre vive de alternancias de esperanza y temor. Sin que uno de los sentimientos domine o nulifique al otro durante mucho tiempo(30). El miedo y la alegría son inconstantes. Cuando las circunstancias le son favorables, se regocija. Pero cuando las circunstancias no le son favorables, se entristece; pensando en los peligros que le amenazan, esperando eliminarlos(31). Pero llega a suceder que sea llevado a una situación tan difícil que no sepa qué hacer: todas las salidas están cerradas, "el futuro nos toma por el cuello". El temor se dirige a la desesperación total. El pánico hace fácil presa del hombre. Enloquecido, se dirige a cualquier cosa, aceptando "con los ojos cerrados" cualquier cosa; los consejos más absurdos del que pase(32).

Ya se tiene la creencia en alguna divinidad antropomorfa. Creencia que el temor por sí no pudo haber creado. A tal divinidad dirige desesperado su atención. Les preguntará el por qué de sus desdichas, "qué tiene que hacer para aliviarlas", "qué esperan de ellos". Y dependiendo del nivel de su imaginación(33) creerán ver a Dios, oírlo responder(34). Cualquier acontecimiento, en tales circunstancias, incluso el más insignificante, lo interpretará como un mensaje del más allá(35); según cada temperamento. A lo que acontece, le da una interpretación, volviéndose maestro en la hermenéutica natural y social. Para ellos los acontecimientos tendrán un contenido preciso(36).

La superstición nace en este tipo de superficie. Superstición que se define por la doble creencia en una revelación particular y en la necesidad de realizar, para salvarse, ciertos ritos culturales(37).

Discurso y práctica que se difunde, básicamente por la Iglesia, repetitivamente, hasta hacerse evidencia. Ejercicio social que sólo se rompe por un discurso científico, o por discursos con tendencias científicas, como el de Spinoza.

Basada la religión en una causalidad finalista, que recuerda a Aristóteles, mejor, en el caso de la religión, a Tomás de Aquino, provocan una concepción del mundo ideológica. En esa búsqueda de causas; en esa solución de la duda por la explicación teleológica; en esa ondulación pasional de la alegría a la tristeza -dependientes del cuerpo, exterior, afectante, que lo puede componer o descomponer-, de la esperanza al temor, por causa de las circunstancias cambiantes -y dependiente de ellas, esclavo de tales-, por la superstición que nace sobre este campo, produciéndose una cierta concepción del mundo y de sus prácticas; se da un seguimiento falso. Y Spinoza lo señala como tal.

Spinoza señala que este tipo de pensamiento y de prácticas se encuentra asentado en su sociedad, como parte del sentido común. Quedando dentro del primer género de conocimiento, que califica como imaginativo.

Tres Características de la Teoría de la Ideología  
en la "Teoría de la Ilusión" Spinozista.

Como ya se ha dicho, la relación teórica entre Althusser y Spinoza, en varios conceptos, es reconocida por aquel, en algunas de sus obras. Relación que le fue útil de diversas maneras. Así, fue un punto de partida; fue lo que le permitió ver más claro por qué Marx tuvo que dar un rodeo por Hegel. Le permitió comprender con mayor claridad la filosofía de Marx(1).

Althusser, de la misma manera, reconoce las aportaciones conceptuales de Spinoza; como las siguientes: Spinoza niega la teoría del Origen; al negar al Dios trascendente, al identificar Dios-Natura, al identificar Natura Naturata con Natura Naturans. Spinoza critica la creencia en un Telos, al hablarnos de la causa eficiente como la básica, la determinante. Spinoza critica la causalidad final, la causalidad trascendente y la causalidad transitiva, al afirmar, en este último caso, que Dios, siempre está determinando todas las cosas -el Dios spinozista no es como el cristiano que, después de hacer el mundo descansó y se alejó de él; siguiendo el mundo su curso con cierta independencia-.

Althusser con las aportaciones spinozistas dió un rodeo para buscar argumentos para el materialismo. Búsqueda que no quedó frustrada, para éste. El marxismo de Althusser tiene un trasfondo spinozista; como su teoría de la ideología lo deja ver.

Aunque Althusser afirma que, el haber transitado por el spinozismo y, el haber retomado conceptos de éste no es privativo de él. Marx y aún Lenin se hallaban "profundamente" vinculados a la obra de Spinoza.

La pareja ciencia/ideología, que encontramos en Althusser, encuentra su pasado en Spinoza. Específicamente, cuando nos habla del primer género de conocimiento y del segundo: El primero como lo ideológico, el segundo como lo científico.

Así mismo, el tan discutido concepto de ruptura epistemológica, que él reconoce como de origen bachelardiano, Althusser no deja de reconocer que en Spinoza se encuentra. Especialmente cuando éste nos habla del paso del primer género de conocimiento al segundo; paso que se da en un franco rompimiento con el primer género de conocimiento; lo que sería para Althusser, el rompimiento con lo ideológico(2).

Y desde luego, como se dijo más arriba, la teoría de la ideología encuentra su pasado en el primer género de conocimiento spinozista. Althusser compara el primer género de conocimiento spinozista con el concepto de ideología.

En Elementos de Autocrítica encontramos la dedicación de esta obra a Waldeck Rochet. Persona que es caracterizada -por Althusser- como un admirador de Spinoza. Persona que le habló extensamente de Spinoza. Encontrándose que, el vínculo que resalta aquí, entre ambos, es, la admiración por Spinoza. Pudiéndose decir que, su obra la dedicó a un spinozista, como él. En esta obra no deja de hablar de Spinoza: le dedica un capítulo, donde le reconoce méritos, y donde declara su spinozismo.

En el capítulo titulado "Sobre Spinoza" -capítulo de la obra aquí señalada-, encontramos que Althusser relaciona "la teoría de la ilusión" -que así titula Althusser al primer género de conocimiento de Spinoza- con su teoría de la ideología. Afirma aquél que, en el Apéndice del primer libro de la Ética y en el Tratado Teológico Político se encuentra. lo que sin lugar a dudas puede ser calificado como la primer teoría de la ideología.

Después de señalar esto, Althusser, nos dice que dicha primer teoría de la ideología contiene las tres fundamentales características, de una teoría de la ideología, que son las siguientes: "a) su "realidad" imaginaria, b) su inversión interna; y c) su "centro": ilusión del sujeto"(3).

Señalamiento althusseriano que consideramos acertado. Pode-

mos encontrar dichos elementos fundamentales de la teoría de la ideología en el primer género de conocimiento spinozista.

Para ver esto, iremos a la teoría spinozista; rescatando los tres elementos que Althusser señala. Siguiendo el mismo orden que éste indica: a) "realidad" imaginaria; b) inversión interna; y c) su "centro": ilusión del sujeto. Quedando finalmente los siguientes subtemas, con los siguientes subtítulos.

- a) La ideología como "realidad" imaginaria.
- b) La ideología contiene una inversión interna.
- c) La ideología y su "centro": ilusión del sujeto.

a) La Ideología como "Realidad" Imaginaria

Es necesario retomar una observación hecha por Aguilar. Althusser toma el concepto de imaginario como conciencia falsa, como deformación, como lo opuesto a lo real. Aguilar dice: "A pesar de las relaciones de Althusser tendientes a evitar la confusión entre lo imaginario y la falsedad o el ocultamiento de clase, por vincular explícitamente el concepto de imaginario a la idea de deformación y oponer sistemáticamente lo imaginario a lo real, hay una exigencia teórica filosófica de pensar que este Ensayo permanece en el ámbito teórico de la Ideología Alemana, es decir, donde la ideología era igual a la conciencia falsa"(1).

Efectivamente, explícitamente Althusser nos dice que la ideología como representación imaginaria es una deformación imaginaria del mundo real. Dice Althusser: "El centro de toda representación ideológica, imaginaria, del mundo real, es dicha relación; es ahí donde se encuentra la "causa" que debe darnos cuenta de la deformación imaginaria de la representación ideológica del mundo real" (2). A continuación afirma que en toda ideología se da una deformación imaginaria. Vinculando, como Aguilar observa, imaginario con deformación. Por ello vinculando el concepto de representación falsa de la realidad con el de ideología.

Althusser en esta vinculación de la ideología con representación imaginaria, deformante, de la realidad sigue a Spinoza. Recordando que para Althusser ideología será lo que Spinoza llama el primer género de conocimiento. Y para Spinoza, el primer género de conocimiento es imaginario, causando por ello la falsedad. Dice Spinoza en la proposición 41 del segundo libro de su Ética: "El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; el del segundo y tercer género es verdadero necesariamente".

Así, como dice Sánchez Vázquez: "Althusser mantiene en lo fundamental su teoría general de la ideología como representación imaginaria y necesariamente deformante de la relación de



los individuos con sus condiciones de existencia"(3). Esta tesis que sustenta lo vincula con Spinoza, también. Vinculación que le haré encontrar en Spinoza una de las características de su teoría de la ideología: La ideología como "realidad" imaginaria.

Veamos cómo se da lo imaginario en lo que sería ideológico para Althusser, en el primer género de conocimiento spinozista. Es decir, Baruj Spinoza caracteriza el primer género de conocimiento como imaginario, como la causa de la deformación de lo real. Como no expresión adecuada de la realidad.

Como ya se ha repetido "el conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad, mientras que el segundo y el tercero es necesariamente verdadero". Las ideas inadecuadas en Dios-natura y las confusas pertenecen al conocimiento del primer género. Para Spinoza lo imaginario consiste en la privación de conocimiento que envuelve las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas. Es decir, lo imaginario no consiste en la privación absoluta de conocimiento, como tampoco en una ignorancia absoluta, pues ignorar y errar son cosas diferentes; lo imaginario está constituido de la privación de conocimiento que envuelve el conocimiento inadecuado de las cosas, en Dios-natura. Imaginar y errar no será ignorancia.

Como afirma Spinoza en el escolio a la proposición 40 del segundo libro de la Ética, se perciben muchas cosas y formamos de ahí nociones universales. Nociones que pueden ser adecuadas o inadecuadas, en Dios-natura. En este último caso las explica Spinoza de la siguiente manera: primero se forman -las nociones universales- a partir de objetos singulares que los sentidos nos representan de manera mutilada, confusa y sin orden adecuado para el intelecto. Esta falla cognocitiva se debe a que la idea de la afección del cuerpo humano no envuelve el conocimiento adecuado, ni de su propio cuerpo, ni del que nos afectó. Así, la mente humana, cuantas veces percibe las cosas, no tiene un

conocimiento adecuado de las cosas, sino únicamente confuso y mutilado, ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos externos. Así, cuantas veces es determinado externamente, por la ocurrencia fortuita de las cosas, se entiende la formación de tales nociones; no cuantas veces se determina internamente. Por ello, este tipo de conocimiento se le llama experiencia vaga.

También sus nociones se forman, en segundo lugar, a partir de los signos, por ejemplo, cuando nos acordamos de las cosas -memoria- por el hecho de oír y leer ciertas palabras -lo que se dice-, y cuando nos formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas mediante las cuales imaginamos las cosas.

A estas dos maneras de considerar las cosas, Spinoza las llama, conocimiento del primer género, opinión o imaginación(5).

Con esto, Spinoza caracteriza a este primer género de conocimiento como mutilado, deformado. Pero también lo llama imaginario. ¿Por qué lo llama imaginario Spinoza? Veamos. Imaginar es concebir, es formar, una idea inadecuada de la cosa; idea que no corresponde a la realidad, creándose otra "realidad"-imaginaria-. Con esto, se habla del problema de la inadecuación de la idea con la cosa, mejor, con un sistema de ideas, adecuado en Dios.

Quando aceptamos una idea no adecuada en Dios-natura como cierta, imaginamos. Y por sustentar ideas que no son adecuadas a las cosas, se afirma, que ese primer género de conocimiento es imaginario(6). Conocimiento imaginario que concibe una "realidad" imaginaria, no objetiva. Sobre la "inadecuación" de las ideas, de este género de conocimiento, Spinoza hablará repetidamente(7). Cuando un hombre o una sociedad toman como cierta una idea inadecuada en Dios-natura imagina(8).

\*firma Deleuze(9): "ocurre que la conciencia es naturalmente el lugar de una ilusión. Su naturaleza es tal que recoge los efectos pero ignora las causas ...". Mientras que el orden de las causas es así un orden de composición y descomposición de relaciones que afecta sin límite a la naturaleza entera; nosotros,

en tanto seres concientes, nunca recogemos sino los efectos de esas composiciones y descomposiciones.

En pocas palabras -piensa Deleuze(10)- que las condiciones en que conocemos las cosas y somos concientes de nosotros mismos nos condenan a no tener más que ideas inadecuadas, confusas y mutiladas, efectos separados de sus propias causas(11).

Así, se habla de un alma, de una conciencia, de un lugar de la ilusión, que se toma como cierta. Lugar de la ilusión, por las condiciones en que se da. Es un espacio imaginativo, no real. Crea su "realidad". Con tal, se rompe, se da una ruptura, con lo real; se rompe con la naturaleza en el proceso de formación de la conciencia. Ruptura que lo acompaña -generalmente- toda su vida.

Spinoza señala ciertas ideas inadecuadas, imaginativas, que se toman como ciertas. Veamos algunas:

Hampshire afirma: "Spinoza intenta mostrar por qué imaginamos nuestras almas como sustancias independientes, y cómo surgen de la ignorancia y del pensamiento acientífico las supersticiones encajadas en el lenguaje corriente"(12). Dice Deleuze(13): "la libertad -para Spinoza- es una ilusión fundamental de la conciencia en la medida en que se ignora las causas, imagina lo posible, y lo contingente, y cree en la acción voluntaria del alma sobre el cuerpo". Los hombres creen que la voluntad es una causa libre, indeterminada. No consideran que la voluntad no puede llamarse causa libre. La voluntad finita siempre es un modo determinado por otra causa distinta, aunque esta causa sea la naturaleza de Dios conforme al atributo del pensamiento.

Lo nosible, lo contingente es parte del pensamiento ilusorio. "La voluntad no puede llamarse causa libre, sólo necesaria" (14) Para Spinoza, la voluntad es más que cierto modo de pensar. Y nada singular, esto es, ninguna cosa que sea finita y tenga una existencia determinada puede existir y determinarse a producir un efecto si no es determinado a existir y producir un efecto por otra causa que también sea finita y tenga una existencia

determinada, y así sucesivamente hasta el infinito. Por ello ninguna volición puede existir, ni determinarse a producir un efecto, sino es determinado por otra causa, esta a su vez por otra, y así, hasta el infinito. Para Spinoza, la voluntad se encuentra determinada en Dios-natura. Aunque la voluntad y el intelecto sean capaces de producir infinitas cosas, no puede hablarse de su indeterminación.

En la proposición 49 del segundo libro de la Ética, afirma que "en la mente no se da ninguna volición, o sea, afirmación y negación, excepto aquella que envuelva la idea en cuanto es idea. En la mente no se da ninguna facultad absoluta de querer y no querer". Por ello no se puede hablar, para Spinoza, de una voluntad indeterminada.

Por ello, con Spinoza decimos que, los hombres se engañan en el hecho de creerse libres. Esta ilusión se puede explicar en el hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Su idea de libertad estriba en que no conozca ninguna causa de sus acciones. El afirmar que la acción de los hombres depende de la voluntad absoluta no son sino meras palabras, a las que no corresponde ninguna realidad. Los hombres en cuanto seres conscientes sólo recogen los efectos y no las causas. Por ello se da una comprensión mutilada, unilateral: inadecuada en Dios-natura.

Deleuze habla de una triple ilusión-en la propuesta de Spinoza- (15): 1) la ilusión de la causa final; 2) la ilusión de los decretos libres; y 3) la ilusión teológica. Conformándose con ello una "realidad" imaginaria. La primera se da por el hecho de recoger sólo los efectos. La conciencia ordinaria se explicará los hechos, remediará la ignorancia, trastocando involuntariamente el orden de las cosas; tomando los efectos por las causas, como también el caso de su voluntad, que es efecto de causas, que no ve. Pues sólo alcanza a ver lo que su conciencia le permite. Del efecto de un cuerpo sobre el nuestro hará la causa final de sus

propias acciones. Y la voluntad, que es efecto, la tomará como causa final. Se tomará así misma como causa incausada.

En este segundo caso, que es el de la ilusión de los decretos libres, van a referir al hecho de que se toma al individuo por causa primera, alegando el poder de su alma sobre su cuerpo. Afirmando que su apetencia, su querer, su deseo, no están sino determinado por él mismo. La determinación de su alma está lejos de poder concebirla. Por ello, los hombres se figuran que son libres(16). Se pone en el "centro", donde ellos son causa incausada, como causa primera, donde la determinación no llega, creyéndose impermeables a ésta, donde el deseo es libre, la voluntad libre. Ellos creen que su pensamiento es libre; que sus discursos tienen origen en su "yo"; que el individuo es causa incausada. Logrando un grado de abstracción ilusoria de la realidad.

En el tercer caso, nos encontramos con la ilusión religiosa. Los individuos se sienten con cierto poder, por la ilusión de la libertad, de poder ser origen y causa incausada de ciertas prácticas "voluntarias", indeterminadas fuera de su "Yo". Pero también se dan cuenta de sus limitaciones: El no creó, ni puede crear el mundo. Se da cuenta de que, hay una realidad, que en su formación, no intervino de ninguna manera; cuando llegó ya estaba. Es allí donde la conciencia ya no le es posible imaginarse ni causa primera, ni causa organizadora de fines. Aquí es donde, en base a la ilusión de la finalidad, invoca, se le hace necesario, la presencia de un Dios, al menos. Un Dios dotado de entendimiento y de voluntad -un Dios antropomorfo- que mediante causas finales y decretos libres, dispone para el hombre un mundo a la medida de su gloria y de sus castigos(17).

La conciencia, el alma, es sólo un soñador despierto, en una "realidad" creada por sus limitaciones. Pues es inseparable de ella esa triple ilusión, que señala Spinoza: ilusión de la finalidad, ilusión de la libertad, ilusión teológica. Y para la mayoría "la vida es sueño" -parafraseando el título de la obra de Calderón de la Barca, que por lo demás, es su contemporáneo--.

b) La Ideología Contiene Una inversión Interna

Althusser señala que la ideología se caracteriza por su inversión interna(1). Y señala asimismo que Spinoza lo había comprendido así: hay una inversión interna en la concepción del primer género de conocimiento spinozista(2).

El fenómeno de la inversión que se da en la conciencia no es un cambio cualquiera, no es un simple alterar las cosas, un mero voltear lo existente. En este fenómeno de la inversión la voluntad no interviene. No es algo externo al sujeto. Este fenómeno de inversión es un fenómeno característico de la conciencia. Tal fenómeno es inseparable de la conciencia, es inherente a ella(3). Es un fenómeno que se da en toda conciencia. Nadie nace científico. Ni lo puede ser desde la perspectiva de su sola conciencia. Todos pasan por el primer género de conocimiento. Con ello, la inversión del telos, que es el campo donde se efectúa la inversión, es común a todos los hombres.

La naturaleza del hombre es tal que recoge sólo los efectos, pero ignora las causas del efecto. Al desconocer las causas de los efectos, los pone como causas -indeterminadas- invirtiendo el orden de las cosas. Los hombres actúan en todos los casos en vistas de un fin, a saber, en vista del provecho que apetecen, de ahí que su interés se incline en las causas finales de las cosas que se han consumado, y que se sientan tranquilos cuando las conocen. Causas finales, que, "solucionan" su duda; solución que les es conocida, primero por el testimonio de otros, y que creen; segundo por su propia reflexión, pero en base a su problemática finalista, por lo que su conclusión se puede prever. Conclusión que no sólo se da en la gente común, sino que aun se da en gente sobresaliente, como Aristóteles y Tomás de Aquino, entre otros.

Spinoza dice que, los hombres juzgan el móvil ajeno por el propio, dándose una inversión en la conciencia. Mejor, la conciencia, que sólo puede recoger efectos, en cuanto es consciente,

en este ver los efectos y no las causas, invierte el orden de las cosas -asentando con ello Spinoza, como Althusser señala acertadamente, el problema del "ver" y del "no ver", el problema del leer(4)-, llegando a pesar que todo se da por una causa final. Piensa que todo se da y se mueve por una finalidad. Piensa que la naturaleza, también, un fin prefijado. Dice Spinoza que el hombre llega a creer que: los oídos fueron hechos para oír, la vista para ver, los dientes para masticar, el sol para iluminar, etc.. Piensa que las cosas fueron hechas para su provecho. Piensa que "Alguien", trascendente, los procuró para su provecho. Piensa que todas las cosas se dirigen para su provecho o para su castigo. Y que este "Ser" que las hizo, para su bienestar, tiene una finalidad, también: Su fin es que los hombres se le vinculen y le rindan honores(5).

Spinoza afirma que, "la doctrina del -Telos- fin subvierte de todo a la naturaleza. Pues considera como efecto lo que en realidad es causa, y al revés. Asimismo, aquello que por naturaleza es anterior, lo hace posterior"(6). Por lo cual, lo perfecto lo hace imperfecto. Y los sacerdotes de tal doctrina, al mostrar su ingenio, al mostrar fines a las cosas aportaron un nuevo modo de argumentar -nos dice Spinoza en su Apéndice-, para el apoyo de su doctrina: No la reducción al absurdo, sino la reducción a la ignorancia. Pues no les queda otra salida. Ya que cuando avanzan sus explicaciones finalistas se refugian finalmente, cuando no pueden ya explicar algo, en la voluntad divina: "El asilo de la ignorancia".

El hombre "al no captar el conatus del apetito sino bajo la forma de afectos determinados por las ideas de las afecciones, la conciencia llega a creer que esas ideas de afecciones, en tanto que expresan los efectos de los cuerpos exteriores sobre el nuestro, son realmente primeras, auténticas causas finales, y que incluso en los terrenos en los que no somos causa, creemos, en un Dios previsor que lo ha compuesto todo según la relación

medio fin"(7). Como se desconoce el orden de la naturaleza, como se desconocen las causas que motivan el efecto, como desconoce el hombre la causa cierta de los objetos que le mueven, así como de la que los mueve, piensa que los objetos tienen por finalidad el afectarnos. Como desconoce la causa que determina su deseo, su voluntad, se piensa como un ser que actúa en base a fines. Piensa que todo tiene un fin.

El cambio de la causa eficiente por la causa final -de manera involuntaria e impotente, pues no lo puede ver de otra manera en la forma de la conciencia para ver las cosas, invierte el orden natural de ellas. En la ilusión del Telos es donde se haya la inversión: ilusión de la conciencia.



c) La Ideología y su "Centro": Ilusión del Sujeto

Esta es la tercera característica que Althusser encuentra en el primer género de conocimiento spinozista, como una parte constitutiva de él. Veamos tal característica en el primer género de conocimiento.

Los individuos que están sujetos al primer género de conocimiento, son un tipo de sujeto específico. Un sujeto que se piensa de cierta manera. Se refiere a un tipo de sujeto con una determinada conciencia, que lo particulariza. Y, que adelantando un poco, podemos decir que, es un sujeto con una concepción ideológica de su conciencia: tiene un concepto falso de su conciencia. Piensa a su conciencia como incausada, libre. Es un sujeto que piensa a su conciencia como indeterminada. El origen de su acción se da en ella misma, para su conciencia. De ella brotan incausados sus deseos, pensamientos elecciones. Se cree el "centro" de su vida. La ilusión de la libertad estará en el centro de esta característica de la ideología.

Característica ilusoria -señalada por Spinoza- que le permitirá a Althusser desarrollar su teoría del sujeto.

Nos dice Spinoza: "Todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y todos tienen el apetito de buscar lo que les es provechoso, de lo cual no son conscientes"(1). Para Spinoza no hay una concepción a-priori de las causas de las cosas. Esta ignorancia producirá ciertos efectos. Uno, el que los hombres se figuren que son libres. Y ni siquiera en sueños se les ocurrirá pensar en las causas por las que están dispuestos a apetecer y a querer. Dos, que los hombres tan sólo se empeñan en saber las causas finales de las cosas que se han consumado.

La naturaleza de la conciencia es tal que sólo acoge, que sólo recoge, los efectos, pero ignora las causas. El hombre en tanto ser consciente recoge los efectos del orden de las cosas, que es un orden de composición y descomposición de relaciones

que afectan sin límite y sin reposo a la naturaleza entera(2).

La conciencia se siente con voluntad "propia", incausada. Se pensará ser capaz de ser causa, sin determinación, para elegir, decir, entender, amar, hacer. Por ello llega a ver lo que acontece como contingente, como que pudo no ser lo que fue, que pudo ser de otra manera lo acontecido. Se piensa como causa libre de sus acciones; como poseyendo una facultad absoluta de querer y no querer. No se siente seriamente determinada por nada. Es el centro de donde emanan sus discursos, pensamientos, acciones, elecciones. Se pone en un plano superior al de la extensión, al del cuerpo. Se siente como una facultad absoluta de entender, desear, amar(3). El sujeto a esta conciencia afirma: las cosas "yo" las entiendo "a mi manera", yo deseo "lo que quiera", yo amo "lo que quiera", sin que nadie me determine. Por lo que se puede caracterizar, también, como una conciencia ingenua.

La conciencia se siente como un centro de determinaciones. Se toma así misma como causa primera, alegando su poder sobre el cuerpo(4).

Spinoza por el contrario afirma que, el hombre no es libre en el sentido de esa conciencia ilusoria e ingenua. Que el hombre está dentro de un orden natural, el cual lo determina. Y desde luego, en esto se incluye su mente, su conciencia. Dice Spinoza: "La mente es un cierto modo de pensar, de manera que, no puede ser causa libre de sus acciones, o sea, no puede tener una facultad absoluta de querer y no querer; sino que para querer esto y aquello debe ser determinado por una causa que también se determina por otra, esta a su vez por otra, etc."(5). Para Spinoza, en la conciencia no se da ninguna facultad absoluta de entender, desear o amar. Los hombres se engañan al creerse libres.

"Spinoza tiene por principio el que la libertad nunca es propiedad de la voluntad"(6). Dice Spinoza: "La voluntad no puede

llamarse causa libre, sino sólo necesaria"(7). En el sistema de Spinoza lo contingente no existe, sólo lo necesario. Y la voluntad es determinada también, en este orden de cosas. Ninguna volición puede existir, ni determinarse a producir un efecto, si no es determinada por otra causa, y esta a su vez por otra, y así sucesivamente.

Así, encontramos en estas tres características, que ya Althusser señala, la primera teoría de la ideología; con sus tres características: a) su "realidad" imaginaria; b) su inversión interna; c) su "centro": ilusión del sujeto. Teoría que as abs-tracta, pero antes que Marx, estamos de acuerdo, no hay otra mejor.

Con lo cual podemos decir: Spinoza aporta elementos importantes para la teoría de la ideología althusseriana.

Conclusiones:

En suma, en este trabajo se encuentra lo siguiente:

- a) Nos formulamos una pregunta: ¿La teoría de Spinoza aporta, proporciona, conceptos -como ideología teórica que es- para la formación de la teoría de la ideología? Contestando a esta interrogante, afirmativamente: Si proporciona la teoría spinozista elementos teóricos para la formación de la teoría de la ideología.
- b) Recordamos el hecho de la emergencia de la teoría de la ideología, como elemento para explicar algunos acontecimientos que, con teorías económicas no bastaba. Indicando también que, la teoría de la ideología debe entenderse como parte de una ciencia: el materialismo histórico.
- c) Señalamos el lugar, dentro de la teoría spinozista, en que se hayan los elementos útiles a la teoría de la ideología -lugar reconocido por Althusser-: El primer género de conocimiento.
- d) Analizamos, de manera acelerada, el primer género de conocimiento, para conocer tal lugar. Primero, ubicándolo dentro de su ontología. Después, atendiendo al primer género de conocimiento.
- e) Señalamos que este primer género de conocimiento es un fenómeno social; que tiene relación con sus prácticas; y que se efectúa a nivel de la mente, del pensamiento, de cierto tipo de ideas, a partir de su relación con los otros. Pensamiento, ideas, "conocimiento", que es calificado de imaginario.
- f) Señalamos-con Althusser- los elementos fundamentales que rescata la teoría de la ideología del primer género de conocimiento:
  - 1) La ideología como "realidad" imaginaria;
  - 2) La ideología contiene una inversión interna; y
  - 3) La ideología y su "centro": ilusión del sujeto.

En suma: Consideramos que el dispositivo conceptual spinozista, específicamente el primer género de conocimiento, con sus tres características señaladas -que Althusser descubre y resalta- da elementos para la formación de la teoría de la ideología, althusseriana.

La teoría de Spinoza es la materia prima idónea para la formación de la teoría de la ideología. Y fue aprovechada justamente. Con justicia reconocida por Althusser.

## NOTAS

Spinoza: Aportes a Una Teoría de la Ideología

1. Ver, Althusser L., Posiciones, especialmente: "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado", Ed. Grijalbo, Colección Teoría y Praxis, No. 32, Mex. 1977
2. Ver, Althusser L., La Revolución Teórica de Marx, Ed. Siglo XXI, 18a. ed., Mex. 1979, pp. 52 a 55.
3. Ibid., pp. 150 a 159, "El Proceso de la Práctica Teórica".
4. Ver, además de la sugerencia de la nota uno, Mariflor Aguilar Teoría de la Ideología, Ed. UNAM, Mex. 1984.
5. Ver, E-II-P. 41.
6. Ver la sugerencia de la nota cuatro.

## NOTAS

## La Emergencia de la Teoría de la Ideología

1. Zurawicki S., Problemas Metodológicos, Ed. Nuestro Tiempo, 3a. ed., Mex. 1980, p. 20.
2. Ver, Pereyra C. "Sobre la relación entre Filosofía y Ciencias Sociales" en La Filosofía y las Ciencias Sociales, Ed. Grijalbo, Colección Teoría y Praxis, No. 24, Mex. D.F., 1976, p. 225. Dice Pereyra: "Caben dos posibilidades: surge un nuevo modo de explicar científicamente la totalidad de lo real o surge un nuevo modo de explicar científicamente una determinada realidad. Parece obvio que la primera posibilidad es inadmisibles". Desde luego, negamos la existencia de la posibilidad de una ciencia general, y admitimos la existencia de ciencias particulares, —como diría Heidegger— de ontologías regionales, o como dice Althusser, de continentes científicos.
3. Ver, Althusser L., Para Leer el Capital, Ed. Siglo XXI, Méx. 1979, p. 24. Donde Althusser señala la posibilidad del ver y del no ver; desde luego no refiriéndose a problemas de la vista. Dice éste: Marx vió lo que Smith no: Y sin duda era visible. La vista ya no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de una facultad de "ver" que él podría ejercer sea en la atención o en la distracción; la vista es el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la relación de reflexiones immanentes, del campo de la problemática con sus objetos y sus problemas. El campo de la problemática es lo que define el campo de lo visible o invisible.
4. Ver, Giménez M. Apuntes Para Una Sociología de la Ideología, Universidad Iberoamericana, Méx, 1987, p. 7.
5. Aguilar Mariflor, Teoría de la Ideología, UNAM, MEX. 1984, "Introducción".
6. Althusser L., Posiciones, op. cit., p. 82.

7. Ibid., p. 79.
8. Ibid., p.82.
9. Marx y Engels, La Ideología Alemana
10. Althusser L., Posiciones, op. cit., p. 116.
11. Ibid., pp. 75 a 127.
12. Ver nota diez.
13. Althusser L. Posiciones, op. cit., p. 93. Althusser hace un reconocimiento y después una aclaración, con respecto a lo propuesto por Antonio Gramsci, en una nota al pié de página, de esta misma obra, (ver pp. 91-92): "Que sepamos, Gramsci es el único que ha transitado por el camino que vamos a emprender. Gramsci tuvo la "singular" idea de que el Estado no se reducía al aparato (represivo) de Estado, sino que también comprendía cierto número de instituciones de la "sociedad civil": Las iglesias, las escuelas, los sindicatos, etc. Desgraciadamente Gramsci no sistematizó sus instituciones, que nos han llegado como notas agudas pero fragmentarias".
14. Morales C., "La sociología y la Forma de su Cientificidad", en La Filosofía y las Ciencias Sociales, op. cit., p.184. Morales nos dice que la cientificidad sólo puede venir 1) de una crítica de las ideologías, 2) de la producción de conceptos que permitan realizar tal crítica, 3) de la transformación revolucionaria de la realidad que la teoría indica.
15. Aguilar M., op. cit., Aguilar recoge y desarrolla estas propuestas que se dan en LIA. Ver pp. 23 a 27.
16. Pereyra C., op. cit., p. 253.
17. Puntos recogidos de la obra de Aguilar M., op. cit.
18. Ibid., p. 23.
19. Gramsci A., Cuadernos de la Cárcel.
20. Aguilar M., op. cit., p. 26.



## NOTAS

21. Ver Poulanzas N., Fascismo y Dictadura, Ed. Siglo XXI, Méx. 1976, ver principalmente el cap. VII: "El Estado fascista".
- 22 Ibid., p. 355.
23. Idem.
24. Giménez M., op. cit., p. 7.

## Reconocimiento Althusseriano

1. Sobre el concepto de "corte epistemológico", Balibar afirma que se da un falso reconocimiento, por parte de Althusser. Esto es, para Balibar, cuando Althusser afirma haber tomado de Bachelard tal concepto, no realiza aquel sino un falso reconocimiento. Dice Balibar: "No es sencillo y cabe preguntar si no se trata de un caso típico de "falso reconocimiento" en el sentido freudiano. En realidad se trata mas bien de un concepto original que Althusser introdujo en 1960-1965". Ver, La Filosofía y las Revoluciones Científicas, Ed. Grijalbo, Colección Teoría y Praxis, No. 47, el artículo de Etienne Balibar: "De Bachelard a Althusser: El concepto de "Corte Epistemológico", Méx. 1977, p. 10.  
Esta observación -la de falso reconocimiento, especialmente para su "teoría de la ideología", que formula Althusser -no la hace Balibar con lo que respecta a la deuda, bien reconocida, por parte de Althusser.
2. Althusser afirma: "Fuimos culpables de una fuerte pasión y comprometedora: Fuimos spinozistas". Ver, Althusser L., Elementos de Autocrítica, Ed. Laia, Barcelona 1975, p. 44.
3. Anderson P., Consideraciones Sobre el Marxismo Occidental, Ed. Siglo XXI, 2a. ed., Mex. 1981, pp. 81 a 84.
4. Elementos de Autocrítica -simplificando este título así: E.AC.- de Althusser L., op. cit., p.46.
5. Ibid., p. 44.
6. Ibid., p. 45.
7. Ibid., p. 46.
8. Idem.
9. Ibid., p. 47.
10. Idem.
11. Ibid., p. 48.
12. Ibid., p. 50
13. Ibid., p. 55.

14. Ibid., p. 56.
15. Althusser L., "Defensa de Tesis en Amiens" en Posiciones, Ed. Grijalbo, Colección Teoría y Praxis, No. 32, Méx. 1977, p. 141.
16. Ibid., p. 170.
17. Ibid., p. 172.
18. Ibid., p. 180.
19. Althusser L. y Balibar E., Para Leer el Capital, Ed. Siglo XXI, 17a ed., Méx. 1979, 335 pp.
20. Ibid., p. 21.
21. Ibid.
22. Ibid., p. 202.
23. Posiciones, op. cit., p. 169.
24. Ibid.
25. E.AC., p. 48.
26. Ibid.
27. Ibid., p. 49.
28. Lenk K., El Concepto de Ideología, Ed. Amorrour, Argentina, 1974. Ver, de la p. 9 a la 46. Donde Lenk omite, posiblemente por ignorancia, y por circunstancias históricas, no sólo a Spinoza, como pasado teórico de importancia para la teoría de la ideología, sino que también se encuentra la laguna de las propuestas teóricas de Althusser. Vacio que se pudiera explicar de esta manera: el último artículo que se encuentra en esta obra de Lenk tiene la fecha de "1962", artículo de Herbert Marcuse; y la obra de Althusser "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado" aparece hasta Abril de 1970. Por lo que se podría decir que, posiblemente no conocía Lenk la obra de Althusser. De otra forma, de no ser por desconocimiento, padecería, a mi juicio, de una laguna de importancia.
29. E.AC., p. 49.
30. Ibid.
31. Deleuze, Spinoza: Filosofía Práctica, Ed. Minuit, Barcelona 1984, p. 41.

## Primer Género de Conocimiento Spinozista

1. Spinoza B., Ética, Ed. UNAM, Méx. 1977, Traducción de José Gaos, 369 pp.
2. Ibid., ver el Primer Libro.
3. Ética, op. cit., Libro Primero. -Simplificaremos las citas que hagamos sobre este texto, de la siguiente manera: Ética con la letra "E", el número romano que siga indicará el libro al que haga referencia (sólo tiene cinco), lo que sigue referirá a la proposición y su número, definición o axioma, por último el escolio o corolario.
4. E-I-def.6.
5. Idem.
6. Idem.
7. E-I-def.3.
8. E-I-p.14, Corolario II.
9. E-I-P.15, Ver Escolio.
10. E-II-P.I.
11. Copleston F., Historia de la Filosofía, Tomo 4, Ed. Ariel, Colección "Convivum" Trad. Juan Carlos García B., Méx. 1963, p. 207.  
Ver también de Zac Sylvain "Spinoza", en Historia de la Filosofía, Volumen 6, Ed. Siglo XXI, Méx.1984, p. 105.
12. E-II-P.1.
13. E-II-P.14.
14. E-I-P-7.
15. E-II-P.7.
16. Platón, República, Ed. EUDEBA, 9a. ed., Argentina 1977, ver Capítulo 7, especialmente p. 371.
17. Ibid., p. 381.
18. E-II-P.1.
19. E-II-P.7, Esc.

## Sentido Común

1. En relación a los juicios del primer género de conocimiento, y su afirmación de que no son falsos per se, Hampshire nos habla de ello en su obra Spinoza, Ed. A.U., No.323, Madrid 1982, p. 64.  
En el caso de la utilidad de este género de conocimiento, ver Copleston, op. cit., p.221.  
Ver también E-II-P.40, Esc. II, Y el Tratado Teológico Político, de Spinoza; especialmente el capítulo IV.
2. E-II-P.35.
3. Desde luego esta unidad está basada en la concepción monista de Spinoza -frente a todo dualismo-. Ver, E-I-def.6, E-I-P.10-Esc., E-I-P.14-Cor.1, E-I-P.15.
4. E-II-P.2. Cor.
5. E-II-P.2.
6. E-II-P.I.

## NOTAS

7. Hampshire, op. cit., p. 60.
  8. E-I-def.1
  9. E-II-P.7, Esc.
  10. E-II-p.13.
  11. ibid., Esc.
  12. E-II-Axioma 1, después de la proposición 13.
  13. E-II-P.17.
  14. E-II-P.16 y 23.
  15. Copleston, op. cit., p. 219.
  16. Hampshire, op. cit., p. 63.
  17. E-II-P.35.
  18. E-II-P.25.
  19. E-II-P.28, Esc., Hampshire, op. cit., p.66.
  20. Copleston, op. cit., p. 218.
  21. E-I-Apéndice -siempre me referiré con "Apéndice" al del libro primero de la Ética.
  22. Spinoza, Tratado Teológico Político (T.T.P.), E-III-P.2, Esc.
  23. Deleuze, op. cit., p.10.
  24. Idem.
  25. Idem.
  26. Hampshire, op. cit., p. 131.
  27. Deleuze, op. cit., p. 20.
  28. ibid., p. 35.
  29. Hampshire, op. cit., p. 61.
  30. E-I-Apéndice, E-II.P. 40, Esc..
  31. E-I-Apéndice.
  32. Idem.
  33. T.T.P., Capítulos: 6, 13, 14.
  - 33.(Bis). ibid., Prefacio.
  34. ibid., Capítulo 14.
  35. ibid., Capítulo 13.
  36. Idem.
  37. E-II-P.40.
- Religión y Supertición
1. E.AC., p. 49.
  2. Se puede ver a lo largo de la obra, T.T.P..
  3. Matheron A., "Política y Religión en Hobbes y Spinoza" en Filosofía y Religión, Ed. Grijalbo, Colección Teoría y Praxis, No. 21, Méx. 1976, p. 130.
  4. E-IV-P. 37. Esc. 1.
  5. E-I-Apéndice.
  6. Matheron, op. cit., p. 37.
  7. T.T.P., Prefacio.
  8. Deleuze, op. cit., p.37.
  9. T.T.P., Prefacio.
  10. Idem., y Matheron, op. cit., p. 129.

NOTAS

67

11. Idem.
12. Idem.
13. T.T.P., Capítulo 14.
14. Matheron, op. cit., p. 138.
15. T.T.P., Capítulo 19.
16. Idem.
17. Matheron, op. cit., p. 139, y T.T.P., Capítulo 13.
18. E-I-Apéndice.
19. Matheron, op. cit., p. 132.
20. F-II-P. 47, Esc.
21. E-I-Apéndice.
22. Idem.
23. Ver, La Santa Biblia, "Gálatas"5-13.
24. E-I-Apéndice.
25. Idem.
26. Idem.
27. Matheron, op. cit., p. 133, y E-III-P. 30, Esc..
28. E-I-Apéndice.
29. Idem.
30. E-III-P. 18, Esc. 1 y 2.
31. E-III- def. de sentimientos 12 y 13, y Explicación.
32. T.T.P., Prefacio.
33. Ibid., Capítulo 2.
34. Idem.
35. Idem.
36. Ibid., Capítulos: 1 y 2.
37. Matheron, op. cit., p. 135.

Tres Elementos de la Teoría de la Ideología ...

1. Las referencias que se dan aquí, sin nota, se encuentran ya al inicio del capítulo que titulé "Reconocimiento Althusseriano".
2. E-II-p.44, Corolario 1 y Esc.
3. E.AC., pp. 48-49.
  - a) La ideología Como "realidad" ...
    1. Aguilar Mariflor, op. cit., p. 62.
    2. Posiciones, op. cit., p. 114.
    3. Sánchez Vazquez, op. cit., p. 167.
    4. E-II-P.18, Esc..
    5. E-II-p. 40, Esc. 2.
    6. E-I-Apéndice, y E-II-P. 24, 25, 26 Cor., 29, 30, 31, 35.
    7. Deleuze, op. cit., Ver su concepto de idea, pp. 101 a 103.
    8. Hampshire, op. cit., p. 64.
    9. Deleuze, op. cit., p. 29.
10. Ibid., p. 30.
11. E-II-P. 28 y 29.
12. Hampshire, op. cit., p. 61.
13. Deleuze, p. 110.
14. E-I-P. 32.
15. Deleuze, op.cit., pp. 30-31.

## NOTAS

16. E-I-Apéndice.
17. Ver, E-I-Apéndice, y Deleuze, op. cit., p. 31.
- b) La Ideología Contiene ...
  1. E.AC., p. 48.
  2. E-I- Apéndice.
  3. Deleuze, op. cit., p. 31.
  4. Para Leer el Capital, op. cit., p. 21.
  5. E-I- Apéndice.
  6. Idem.
- c) La Ideología y su "centro": ...
  1. E-I- Apéndice.
  2. Deleuze, op. cit., p. 29.
  3. E-II-p.48- Esc.
  4. E-III-P. 2-Esc.
  5. E-II-P. 48.
  6. Deleuze, op. cit., p. 109.
  7. E-I-P. 32.