

01058

7A

29.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Facultad de Filosofía y Letras

LA RECTIFICACIÓN
TEÓRICO-POLÍTICA DE LOUIS ALTHUSSER
(1960-1978)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA
PRESENTA
JOSÉ ISIDRO SAUCEDO GONZÁLEZ



ESCUELA DE FILOSOFÍA Y LETRAS
ESTUDIOS DE GRADUADOS

México, D. F. 1991



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.

Introducción

Tiempo hace que nos propusimos investigar a Louis Althusser en sus trabajos polémicos. Eran escritos políticos y filosóficos al mismo tiempo, difíciles de escindir en un terreno o en el otro sin arriesgar una parcialización equívoca.

Sin embargo, el curso de la historia, tanto filosófica como políticamente, ha hecho de Althusser un caso coyuntural. La versión del marxismo que ofreció en sus épocas teóricas y políticas hicieron de él un sujeto irritante entre las izquierdas tradicionales y combativas inclusive.

No obstante, para la situación que ahora vivimos, luego del efecto histórico de una derrota de alcances aún no cuantificables para el socialismo propuesto por Marx, la obra althusseriana tiene ya poco que ofrecer. Sus tesis antes polémicas dejaron de producir escozor; pero sobre todo, han sido sustituidos los planteamientos tradicionales del marxismo por otros todavía débiles de aprehender y colocar en un nuevo aparato teórico que ofrezca un discurso cierto de los acontecimientos vigentes.

¿Por qué, entonces, presentar a Althusser y sus tesis hoy día? ¿A qué se debe la insistencia de repensar su producción teórica y política? ¿Qué nos puede ofrecer en nuestro tiempo su "práctica filosófica"?

Sus tesis, creemos, sostuvieron una filosofía: la marxista. La pertinencia de nuestro trabajo reside, pues, en repensar esa filosofía a través de uno de sus actores como lo fue Althusser, sólo que ya no en su tiempo, sino en el que nos propusimos nuestra investigación, o sea la década de los ochenta.

Entre las razones que provocaron el interés por investigar al filósofo francés, estuvieron las discusiones académicas y partidarias en México durante la década de los setenta.* Hubo la oportunidad en la

* Véase "El althusserismo en México", de Cesáreo Morales, en *Dialéctica*, núm. 14-15, dic. 1983-mar. 1984, p. 173-184.

década siguiente, y como efecto de la disparidad de opiniones, de configurar una estructura de análisis que contempló variantes interpretativas como la doble significación del concepto ideología en Althusser y la presencia de dos y tres "Althusseres" en virtud de un supuesto corte epistemológico y cambio de problemática. Asumimos entonces la tarea de rastrear los caminos teóricos expresados en los textos de Althusser e iniciamos su búsqueda hasta establecer la casi totalidad de ellos para armar un entramado temático que sirviera de guía en nuestro propósito. Elegimos el concepto central de la ideología con el fin de "ver" las diversas etapas teóricas y políticas por las que pasó Althusser en su proceso evolutivo de rectificación. Era, a juicio nuestro, un concepto decisivo en dicho proceso. Sin embargo, al llegar casi al término de la investigación, debimos seguir una búsqueda distinta a la que nos propusimos pues el tema de la ideología había pasado a planos secundarios. Es por eso que en el último capítulo este concepto aparezca muy poco en la producción teórica del filósofo francés, aunque la temática que aborda al final de su proceso da cuenta de las motivaciones que tuvo para modificar su concepción teórica y política.

Así que, en el inicio del presente trabajo, la inquietud estuvo en la ideología, a la que definíamos como un concepto teórico, es decir una expresión lingüística con finalidades explicativas. ¿Si es así, entonces, qué es lo que explica la ideología? La ideología, decimos, explica la organización de las ideas pensadas por los individuos, así como su significado funcional en un contexto histórico preciso.

Pero la ideología no sólo es un concepto teórico, sino también un hecho histórico. La ideología aparece como un conjunto de ideas que ofrecen los individuos —singular o socialmente— para expresar su relación con una realidad que les parece ajena, extraña ante sus sentidos.

Si la ideología son dos aspectos distintos, ¿cuál de ellos es el que califica al otro? ¿Cuál es el concepto y cuál es el hecho? ¿Cómo identificar a uno sin la presencia del otro? O, ¿en qué momento está operando uno sobre el otro?

Partimos, por lo tanto, de un dato incuestionable: la ideología es real, sea concepto teórico o hecho histórico. Si así lo tomamos, tenemos entonces dos realidades para la ideología: una sería su realidad teórico-abstracta y otra su realidad histórico concreta. Ambas, sin embargo, se entrecruzan en virtud de que quien hace uso de ellas es el hombre mismo, pues produce tanto al concepto como al hecho ideológico.

Y si es el hombre social quien crea tanto al discurso explicativo como al dato histórico, entonces es asimismo quien califica a uno y otro, pero cuando el hombre califica tanto a su producto como a su acción, entonces la pregunta que se sigue es: ¿quién califica al hombre en sus criterios explicativos y en sus acciones históricas? Nadie más allá del propio ser humano es quien se autovalora y autodirige, sea de manera consciente, inconsciente; voluntaria o involuntariamente. Las valoraciones humanas son incuestionables; así como las propias acciones a juicio de un proceso constitutivo en devenir: la historia.

De este modo llegamos a un punto de partida importante para nosotros. Louis Althusser es uno de los autores que escribió sobre la ideología y las ideologías haciendo hincapié en la duplicidad de enfoques sobre el concepto: el teórico y el histórico, entrecruzándose éstos cuando se ponen en operación al momento de verlos en los agentes de la historia misma.

Althusser hace ver que la ideología es un conjunto de ideas, nociones o sistemas con lógica y estructura propias; pero que también es un concepto contrario al de la ciencia en su intento explicativo de la realidad a que hace alusión: es la ilusión alusiva del objeto.

Estas dos versiones de la ideología (sociológica y epistemológica, según Carlos Pereyra) no son excluyentes, sino que se complementan en cuanto que una sirve para reforzar a la otra cuando son puestas en funcionamiento al momento de hacer un discurso explicativo que sirve para interpretar una realidad social, regional o global.

El enfoque epistemológico, por otra parte, que se encuentra en Althusser cuando trabaja el concepto de ideología, no es suficientemente materialista, sino que, como él mismo dice, tiene inclinaciones

teoricista-racionalistas, es decir, idealistas. Lo que no sucede con su enfoque sociológico, en donde su explicación de funcionamiento de la ideología es constantemente materialista gracias a que no pierde de vista la historicidad del objeto de estudio: las ideas.

Lo idealista o teoricista racionalista del enfoque/nivel epistemológico le viene dado al concepto ideología porque Althusser lo hace crecer y organizarse por sí mismo en un aparato explicativo en el cual está ausente la realidad a la que alude: procede a comprobar una teoría o un concepto explicativo en función de su consistencia lógico-explicativa omitiendo el objeto real, aun cuando éste sea de tipo teórico, pues tiene también un significante digamos factual.

Encontrar las ocasiones en que esto sucede en las publicaciones de Althusser a lo largo de su obra que se abre en 1960 y se cierra en 1978, es la tarea que ahora presentamos en las páginas subsecuentes.

Para ello recurrimos a los artículos publicados que se pueden agrupar por épocas. La primera de ellas, y que denominamos de "apertura crítica", fue de 1960 a 1965, cuando publicó sus escritos "Los manifiestos filosóficos de Feuerbach", "Sobre el joven Marx", "Contradicción y sobredeterminación", "El 'piccolo', Bertolazzi y Brecht", "Los manuscritos del 44 de Carlos Marx", "Sobre la dialéctica materialista" y "Marxismo y humanismo", agrupados en un libro que se editó en francés con el título *Pour Marx*, y en español *La revolución teórica de Marx*. También son de esta época los artículos "Freud y Lacan", "Nota complementaria sobre marxismo y humanismo", así como el libro *Lire le Capital (Para leer El capital)*.

Una segunda época, que llamamos de "transición", no tan difundida por los comentaristas de Althusser, es la que comprende textos como "Práctica teórica y lucha ideológica" (1965-1966), la carta "¿Es el marxismo un ateísmo?" (1966); el artículo "Acerca del trabajo teórico" (1967), así como el *Curso de filosofía para científicos* (1967), *Lenin y la filosofía* (1968), "Sobre la relación Marx-Hegel" y la entrevista periodística "La filosofía como arma de la revolución" (1968). Textos también significativos de esta época son "Crisis del hombre y la sociedad" (1969) y "¿Cómo leer El capital?" (1969).

Donde empieza a perfilarse "otro Althusser" es a partir de *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Estas notas de 1969 marcan a juicio nuestro una tercera época, que llamamos "autocrítica", en la evolución productiva intelectual del filósofo francés. También contendría, esta etapa, el artículo "Marxismo y lucha de clases" (1970) y el "Ensayo sobre la evolución del joven Marx" (1970). Dentro de esa tercera época, y a partir de la cual se ve totalmente a un "nuevo Althusser", a un "segundo Althusser", está el artículo "Respuesta a John Lewis" (1972).

Perteneciente a la tercera época se encuentra el recuento reflexivo de sus trabajos, al que el propio Althusser tituló *Elementos de autocrítica*, en donde aparecería su autocondena considerando a sus primeros trabajos como efectos de un vicio "teoricista-racionalista".

En 1975, cuando hace su "Defensa de tesis en Amiens", parece como si estuviéramos viendo a un nuevo Althusser. Lo que sucede es que se encuentra en una etapa distinta dentro de su evolución teórica y política. Ya en 1976 es el Althusser maduro que se hubiera esperado, cuando empieza a escribir fuertemente contra el Partido Comunista Francés. Aparecen en ese entonces —a nuestro entender, se trata del inicio de la cuarta época, la de "rectificación pública"— "La transformación de la filosofía" (marzo de 1976), "Algunas cuestiones de la crisis de la teoría marxista y del movimiento comunista internacional" (julio de 1976); "Sobre el alcance histórico del XII Congreso del PCF" (julio de 1976); "¿Existe en Marx una teoría de la religión?" (carta de octubre de 1976). Dicho año se cierra cuando escribe "Nota sobre los AIE" y el artículo "Marx y Freud".

La cuarta época se cierra intelectualmente para Althusser cuando es apresado y recluido en un hospital para enfermos mentales, no sin antes haber escrito, entre 1977 y 1978, artículos como "El marxismo como teoría finita", donde establece la relatividad teórica e histórica de las proposiciones de Marx y sus seguidores (incluido él), y una serie de artículos que *Le Monde* publicó bajo el título *Lo que no puede durar en el Partido Comunista Francés*, donde escribe fuera de toda duda acerca de los planteamientos materialistas y en donde sus compromi-

Los políticos son más firmes en favor del comunismo marxista y no de la teoría del comunismo en Europa.

Recorrer los trabajos de Althusser ha sido para establecer las condiciones que lo hicieron escribir bajo el enfoque/nivel epistemológico idealista, así como para delimitar los motivos y los alcances en que se pueden sumergir los hombres de la filosofía en circunstancias por las cuales hacen una política determinada según sea su relación con la coyuntura histórica en que estén situados y hayan realizado su elección participativa.

CAPÍTULO I
APERTURA CRÍTICA
(1960-1965)

Los textos althusserianos de la primera época

En seis años (1960-1965) Althusser ofrece una manera de concebir el desarrollo de Marx y del marxismo basada en un par de conceptos nuevos en epistemología, a saber, "ruptura" y "problemática".

El nuevo enfoque que intenta poner a Marx frente a sus obras, constituyentes éstas de una nueva filosofía como lo es el marxismo, es una variante del Círculo de Viena y cuyo representante es más que un filósofo de la ciencia, un lingüista. En efecto, Gastón Bachelard es a quien debe Althusser sus términos y sistema conceptual desde donde pensó a Marx y a la filosofía marxista.

La ruptura operada en Marx es epistemológica, dice Althusser, porque la problemática pensada por el joven Marx será diferente a la pensada por el Marx maduro. Asimismo, el paso de la juventud a la madurez está mediada por una etapa en la que aparecen los dos Marx, tanto el joven como el maduro. Althusser, entonces, propone la periodización de la obra de Marx en cuatro grandes etapas:

1840-1844: Obras de juventud.

1845: Obras de la ruptura.

1845-1857: Obras de la maduración.

1857-1883: Obras de la madurez.¹

El asunto no sería más problemático que el de fijar el contenido de cada texto redactado por Marx en esas fechas, pero lo que interesa a Althusser es, además de eso y sobre todo, el enfoque y el terreno desde donde formula Marx las preguntas y las respuestas. Así que, luego de hacer esa clasificación Althusser califica a las obras de juventud como "obras ideológicas". Con lo cual ya está dando por sentada una diferencia que se mantendrá a lo largo del primer periodo althusseriano, o sea, el de oponer lo ideológico a lo científico. Ciencia e ideología se excluirán en este primer periodo de Althusser, aunque

¹ Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1981, p. 26. En adelante, la referencia a este libro será con la abreviatura RTM.

esta oposición sea establecida desde un enfoque no marxista, sino estructuralista,² que le viene dado por Bachelard.

Empezando por el tipo de términos utilizados para designar una forma de concebir la producción intelectual (el pensamiento), Althusser está dividiendo a lo que es verdadero de lo que no lo es. Por ejemplo, dice reservar el término "filosofía" para las "filosofías ideológicas y el término Teoría (con mayúscula) para designar la 'filosofía' marxista (el materialismo dialéctico)" (RTM, 31). La intención aquí es clara: separar el campo del conocimiento verdadero del que es falso.²

En el primer artículo que tituló "Los 'manifiestos filosóficos' de Feuerbach", Althusser nos dice que en esas "proclamas a la Humanidad", se encuentran los conceptos y el aparato teórico que preceden y envuelven a los primeros textos marxianos. Así, las obras como *La cuestión judía* o la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, "no son inteligibles sino en el contexto de la problemática feuerbachiana" (RTM, 35).

¿Cuál es esa problemática feuerbachiana? Althusser la señala, al decir que en 1843 Marx pensaba con los conceptos típicos de Feuerbach:

Fórmulas tan célebres como "llegar a ser-mundo de la filosofía", "la inversión sujeto-atributo", "la raíz del hombre es el hombre", la "supresión y la realización de la filosofía", "la filosofía es la cabeza de la emancipación humana; el proletariado es el corazón", etc., etc., son fórmulas sacadas directamente de Feuerbach... Todas las fórmulas del "humanismo" idealista de Marx son fórmulas feuerbachianas (Idem.).

Sin perder de vista lo que aquí se pretende mostrar (caracterizar el enfoque althusseriano para estudiar a Marx), es claro que Althusser

² Véase, también, *Ciencia y revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, donde Adolfo Sánchez Vázquez establece con rigurosidad la relación consecuente entre problemática y ruptura, en tanto elementos constitutivos de una "concepción estructuralista" (p. 48). Sin que niegue el estructuralismo como supuesto althusseriano, Enrique González Rojo propone, en *Epistemología y socialismo*, México, 1985, que los conceptos provenientes de Hegel fueron reestructurados y refuncionalizados por Marx en la nueva problemática, con lo cual aceptaba el enfoque althusseriano como válido (p. 48). Evitaremos, en lo posible, trasladar aquí la polémica entre ambos autores; las referencias a estos dos filósofos (Sánchez Vázquez y González Rojo) serán, en lo sucesivo, cuando correspondan al tema central de la presente tesis, y que es la rectificación teórica y política de Louis Althusser.

establece correctamente la coincidencia conceptual del joven Marx con el pensamiento de Feuerbach. Pero Marx no se quedó siendo un filósofo radical contra el cristianismo ni como un teórico de la enajenación en que se encuentran sumergidos los individuos a causa de sus conciencias preñadas de fantasías religiosas.³ Marx reconocerá a la postre que Feuerbach se había mantenido en la crítica especulativa⁴ porque “aunque piensa siempre en política no habla nunca de ella. Todo se juega –según él– en la crítica de la teología, de la religión, y en ese disfraz de la filosofía especulativa” (RTM, 35).

¿Cómo es que Marx rompe con la “problemática” de Feuerbach? Si Feuerbach no habla de política es porque no hace política. Marx, en cambio, sí la hará, como más adelante veremos. Por el momento, es importante reconocer que Marx está pensando los problemas con una organización conceptual lógica que no es la suya, que toma prestada de antecesores con los cuales se mantiene “comprometido”, en “deuda”, aunque después ajustará cuentas. Así, Marx se da bien cuenta que la crítica de Feuerbach a Hegel está hecha “desde el seno mismo de la filosofía hegeliana”. De ahí que Althusser considere, apoyándose –dice– en Marx, a Feuerbach un “filósofo” aun cuando haya invertido “el cuerpo de la filosofía hegeliana, pero... conservado de ella la estructura y los fundamentos últimos, es decir, los supuestos teóricos... Feuerbach había permanecido en la tierra hegeliana” (RTM, 38). En otras palabras, si bien Marx fue en su juventud feuerbachiano, rechazaría posteriormente esa imagen para crearse a sí mismo un rostro propio. Puesto que Feuerbach no dejó de ser hegeliano (idealista) en filosofía, Marx tendría que construir una nueva filosofía (nuevos conceptos teóricos) para abordar la nueva problemática a que se enfrentaba.

El paso de una epistemología –desde donde y como se piensen los problemas– insuficiente a una con mayor capacidad explicativa, hasta el momento es discutible, pues bien puede darse una revolución

³ Posteriormente, en *Aparatos ideológicos de estado* (1969), Althusser discutirá el sentido, inadecuado, que Marx dio al concepto de ideología cuando redactó, con Engels, *La ideología alemana*.

⁴ Marx, *C. Once tesis sobre Feuerbach*, Obras escogidas, Moscú, Editorial Progreso, s/f.

teórica en donde se transformen de raíz los viejos conceptos, o también puede haber una superación conceptual que revalore los términos explicativos usados y se puedan sustituir por los que mejor expliquen las situaciones vigentes. En otras palabras, ¿la historicidad de la filosofía se da por rupturas (revoluciones teóricas, como dice Althusser para señalar el caso de Marx) o por superaciones conceptuales (*Aufhebung*)? ¿Qué fue lo que aconteció en Marx? Althusser lo explica en el artículo siguiente.

El joven Marx

Hasta 1844, Marx es joven. Michael Lowy,⁵ Louis Althusser⁶ y Adolfo Sánchez Vázquez⁷ coinciden, como muchos otros,⁸ en situar a los "Manuscritos de 1844" como los últimos textos de juventud de Carlos Marx.

En "Sobre el joven Marx", Althusser analiza *La cuestión judía* y la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* como los trabajos filosóficos que muestran en forma evidente los rasgos ideológicos con los que Marx pensaba la variedad de problemas por él abordados. No se encontraba aún en el terreno verdadero, científico, sino en el terreno nada firme que era el idealismo.

¿Cómo cambiar de un terreno a otro? El traslado no es figurativamente simple ni epistemológicamente mecánico, sino problemáticamente complejo.

Participan, en el cambio, aspectos ya considerados históricos o bien de tipo teórico. Pero sobre todo son políticos. Razón ésta por la que

⁵ Lowy, M. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. México, Siglo XXI, 1972. En este libro, Lowy comparte con Althusser el enfoque interpretativo sobre la ruptura epistemológica ("también política") operada en Marx, pero —dice— la "lectura" de Marx "no es, de ninguna manera, la de los autores de *Para leer El capital*". *Op. cit.*, p. 20, nota 21.

⁶ Aquí comentaremos su artículo "Sobre el joven Marx", redactado en 1960.

⁷ Sánchez Vázquez, A. *Filosofía y economía en el joven Marx*, México, Grijalbo, 1982. Sánchez Vázquez afirma, en oposición a Althusser, que el cambio operado en Marx fue una superación filosófico-política al teorizar sobre la sociedad moderna. *Op. cit.*, p. 24.

⁸ Los trabajos de interpretación acerca de las obras del joven Marx son incontables. Pueden citarse como ejemplo los de Maximiliano Rubels, *Biografía intelectual de Carlos Marx*, el de Franz Mehring, *Carlos Marx*; el de Auguste Cornú, *Carlos Marx y Federico Engels*.

empieza, Althusser, el análisis del pensamiento del joven Marx, al decir que “el debate sobre las obras de juventud de Marx es, en primer lugar, un debate político” (RTM, 40). Se jugaba, es cierto, no una corriente filosófica más en la historia, sino una teoría política para la revolución socialista.

El enfoque utilizado por Althusser dice ser científico en oposición al ideológico. Y además es el que ha propuesto Marx en *El capital*, que es *desde donde deben verse* o leerse sus obras juveniles.

Al marxismo –dice– se le puede ver desde la perspectiva ecléctica cuando se le separa en sus componentes elementales y distintivos: el materialismo y el idealismo. Pero este método es equivocado pues no ofrece, a pesar de hacer una confrontación de ellos, el sentido del material a examinar. Además de que al relacionarlos, se llega a conclusiones de tipo hegeliano. “Marx es (en su juventud) ya materialista, pero utiliza todavía conceptos feuerbachianos...” (RTM, 48) que remiten una conciencia contradictoria e indefinida en su tendencia.

Para estudiar científicamente el pensamiento del joven Marx y su producción posterior, es necesario –establece Althusser– primero romper con ese método y después aplicar los principios marxistas de una teoría de la evolución ideológica, los cuales implican, a) que cada ideología sea considerada como un todo real, unificado por su problemática propia; b) que el sentido de ese todo depende de su relación con el campo ideológico existente y con los problemas y estructuras sociales que le sirven de base y se reflejan en él; c) que el sentido de esa ideología depende de la relación entre sus mutaciones y las del campo ideológico, así como de los problemas y relaciones sociales que la sostienen; d) que el principio motor de una ideología reside en su individuo concreto y en la historia concreta que se refleja en él según los vínculos complejos del individuo con la historia.

Principios que sirven para comprender las distintas transformaciones producidas en la historia, incluidas las del marxismo; no son la verdad del proceso sino que sirven para fundamentar la veracidad de la solución ante una problemática establecida.

El primer paso para emprender la investigación de los filósofos, como Marx, es reconocer que éstos tienen una juventud, que nacieron un día en algún lugar, que pensaron en un mundo y se nutrieron de él hasta que empezó el intercambio entre el campo ideológico y su producción intelectual. Esta relación —dice Althusser— es lo que debe pensarse: “la relación de la unidad interna de un pensamiento singular (en cada momento de su evolución)” (RTM, 51). Pero en seguida ad-vierte la parte complementaria del análisis: “sin embargo, para pensar su relación es necesario, al mismo tiempo, pensar los términos” (Ibid).

La relación individuo-campo ideológico supone o implica un conocimiento efectivo de la sustancia y estructura del campo en que la figura ideológica ha sido impuesta por el contexto ideológico, en el que predominan los conceptos y palabreras de una tendencia problemática ante la cual Marx ha de rebelarse al verla en contradicción consigo misma.

Es aquí cuando Althusser propone el término *problemática* para designar a la unidad de pensamiento ideológico en lugar del concepto hegeliano de *totalidad*, debido a que ésta sólo describe el todo pero en forma vacía; sucede lo contrario cuando se piensa en la problemática, pues se tiene, se atrapa, una unidad de pensamiento ideológico que implícita o explícitamente “vive” o intenta alcanzar una totalización; permite también poner en evidencia la *estructura sistemática típica* que unifica a los elementos de ese pensamiento y descubre el contenido determinado de dicha unidad, además de que permite concebir el sentido de los elementos de tal o cual ideología. En otras palabras, “pone en relación a la ideología con los problemas legados o planteados por el tiempo histórico en que vive” (RTM, 53) determinado individuo.

Parte constitutiva de este concepto que designa a la unidad de pensamiento ideológico es el punto de vista que se da cuando se piensa sobre un objeto, pues —dice Althusser— no es la materia de la reflexión lo que caracteriza ni califica la reflexión, sino la *modalidad de la reflexión* (RTM, 54) y añade: “la problemática de un pensa-

miento no se limita al dominio de los objetos a los que el autor ha hecho referencia, porque no es la abstracción del pensamiento como totalidad, sino la estructura concreta y determinada de un pensamiento, *y de todos los pensamientos posibles de este pensamiento*" (RTM, 55).

Esta parte teórica del artículo "Sobre el joven Marx" tiene importancia relevante porque de ella depende en gran medida la forma en que se aborda metodológicamente el problema. En ese sentido Althusser reitera sus propuestas metodológicas o abunda sobre ellas para hacer más claro el procedimiento; tal es el caso siguiente: "si no es el contenido inmediato de los objetos pensados, sino la forma de plantear los problemas lo que constituye la esencia última de una ideología, esta problemática no se presenta inmediatamente a la reflexión del historiador por una razón evidente: en general, el filósofo piensa a partir de ella pero *sin pensar en ella*, y que el orden de las ideas del mismo no coincide con el de su filosofía" (Ibíd). Y cita a Marx sin referirlo: "Cuando Marx nos dice [no señala dónde] que no debemos considerar la conciencia de sí de una ideología por su esencia", quiere decir también que antes de ser inconsciente de los problemas reales a los cuales responde, una ideología es, antes que nada, inconsciente de los supuestos teóricos, es decir, de la problemática en acto pero no confesada que fija en ella el sentido y aspecto de sus problemas y, por lo tanto, de sus soluciones.

Sobre el aspecto histórico del análisis, Althusser precisa el tercer supuesto del método: "toda la historia ideológica se juega en la ideología", mismo que rebate más o menos de la manera siguiente.

Pone como antecedente de su método a dos "sujetos" relacionados, a saber, el hombre concreto y la historia real, quienes son los que producen a los pensamientos de un hombre.

Y plantea la pregunta a responder: *¿cómo han sido posibles la maduración evolutiva y el "salto" en Marx?* En principio, al joven Marx le tocó vivir en el mundo de la Alemania "más aplastado por la ideología... en el mundo más alejado de las realidades efectivas de la historia, el mundo más *mistificado, más enajenado que existía entonces* en la Europa de las ideologías... y del cual supo (y tuvo que)

liberarse" (RTM, 60). "El motivo por el que Alemania se encontraba rotulada con esas características, Marx mismo lo estableció: era el retardo histórico que obligó a los alemanes a pensar lo que los demás europeos habían hecho: los franceses hicieron política; los ingleses, economía, y los alemanes, teoría. "El subdesarrollo histórico de Alemania tuvo por contrapartida un 'sobredesarrollo' ideológico y teórico sin común medida a los que ofrecían otras naciones europeas" (RTM, 61).

Estos hechos, sin embargo, los tuvo que reconocer el joven Marx; pero lo hizo desde fuera de la conciencia hegeliana que estaba encerrada en la problemática ideológica del espíritu absoluto. Marx, entonces, tuvo que ver la historia real mediante —dice Althusser— una "vuelta atrás", es decir, volver a la lectura de los que habían producido el pensamiento hegeliano, pero para "pasar más allá de la ilusión hacia la realidad". Tuvo que descubrir la realidad histórica de su mundo a través de los que la habían vivido directamente y pensado con la menor deformación posible: los economistas ingleses, los filósofos y políticos franceses del siglo xviii. Con ello se opera el desplazamiento de terreno o cambio de elemento que sitúa a Marx en otro ángulo distinto del de Hegel, pero de quien toma prestados conceptos importantes como la dialéctica.

Otro ejemplo de la "vuelta atrás" de Marx —y también de Engels— es el cambio del mito por la realidad de que estaban preñados los intelectuales alemanes al ver y pensar sobre lo que habían hecho los franceses y los ingleses. Los alemanes suponían que lo sucedido en Francia e Inglaterra se debía a los prodigios de la Razón, y así esperaban que por méritos del pensamiento se liberase su Alemania.

Marx y Engels viajan a Francia e Inglaterra respectivamente en busca de esas realidades y descubren: el primero una clase obrera organizada, y el segundo el capitalismo desarrollado que seguía sus propias leyes sin recurrir a la filosofía ni a los filósofos. Descubrimientos que colocan al joven Marx en situación de comprender la ideología que no lo dejaba ver esa realidad y a la cual era necesario renunciar, "saldar cuentas con su conciencia anterior", para empezar a constituir

el nuevo instrumento teórico que producirá al marxismo distanciado y ajeno al sistema hegeliano o feuerbachiano.

Como conclusión preliminar, se puede decir que Althusser piensa la revolución teórica de Marx con conceptos prestados; y no precisamente del marxismo, sino de una corriente de investigación muy novedosa y eficaz por cierto, que es el estructuralismo. Así, la "problemática" y la "ruptura epistemológica" no son de Marx, Engels o Lenin (mucho menos de Stalin, aunque a este personaje Althusser dedique varias palabras reivindicatorias en su teorización acerca de la dialéctica marxista).⁹ ¿Cuáles otros conceptos ha tomado prestados para pensar a Marx y al marxismo?

Contradicción y sobredeterminación

Conceptos como "contradicción sobrederminada" y "sobredeterminación" pertenecen a la escenografía intelectual de Althusser. Con ellos también piensa el cambio operado en Marx, así como otros problemas de teoría marxista.

"Contradicción sobrederminada" y "sobredeterminación" son términos contruidos deliberadamente para sustituir al de dialéctica en sentido y uso hegeliano. Althusser dedica un breve estudio teórico a los elementos conceptuales y su organización sistemática única, que acompañan a dichos conceptos. Por otro lado, y dado que se refieren al concepto de dialéctica, él hará en un artículo aparte, posterior-complementario a la redacción de éste que tituló "Contradicción y sobre-determinación" en 1962. Se trata de un estudio muy riguroso sobre el concepto "dialéctica" pero en sentido marxista, y en el que situará las diferencias preliminares con respecto del concepto hegeliano (en 1963 volverá a describir en torno del mismo tema aunque para ese entonces tiene encima las críticas de los marxistas ortodoxos).¹⁰

⁹ Cf. RTM, p. 78, con la nota 16.

¹⁰ Carlos Percyra, en un artículo titulado "Inversión y sobrederminación en Althusser", (revista *Dialéctica*, México, UAP, julio de 1977, núm. 3, pp. 55-68) remarca la importancia de los primeros estudios althusserianos radicalmente novedosos sobre Marx hechos desde una estructura conceptual "fuera del marxismo". Así, dice, las caracterizaciones sobre la terminología marxista se volvieron objeto de re-estudio. Exactamente nos encontramos en este re-estudio.

Si la dialéctica marxista, dice, es exactamente lo opuesto a la dialéctica hegeliana, se podrían hacer entonces razonamientos como Hegel pero a la inversa. Marx no hace esto, sino que está pensando dialécticamente ya con sus propios conceptos al momento de redactar *La ideología alemana*. ¿De dónde extrae sus conceptos? Los extrae de su práctica política y de su "práctica teórica"; de su contacto-análisis con su momento histórico. Por eso es que cita a Engels para mostrar el nuevo enfoque de la concepción filosófica marxiana:

el desarrollo de la filosofía no es filosófico; son las "necesidades prácticas de su lucha" religiosa y política lo que obligó a los neo-hegelianos a oponerse al 'sistema' de Hegel...; es el progreso de la ciencia y de la industria lo que transforma las filosofías.¹¹

Los filósofos alemanes son aún, dirá Althusser, ideólogos. Pues conciben el desarrollo conceptual de manera autónoma. De lo que se trata es de explicar el desarrollo de la filosofía al lado de la historia. (O mejor: sin historia no hay filosofía.) Los conceptos marxianos que esta vez serán analizados son los de contradicción y determinación en última instancia aplicados a la historia social; con tal fin Althusser toma el caso de la revolución rusa de 1917. Siempre, claro está, haciendo funcionar lo verdadero frente a lo falso, lo científico en oposición a lo ideológico.

Althusser se pregunta abiertamente "¿por qué fue posible la revolución en Rusia? ¿Por qué logró la victoria?" (RTM, 76). Y de inmediato se responde: "por una razón que iba más allá de Rusia... la humanidad había entrado en una situación objetivamente revolucionaria" (Ibíd.).

¿Qué era lo que se encontraba "más allá" de Rusia y que permitía caracterizar la "situación objetivamente revolucionaria"? Lenin lo había mencionado: en el sistema de estados imperialista, Rusia era el eslabón más débil. "Esta debilidad resultaba de este rasgo específico: la acumulación y exasperación de todas las contradicciones posibles

¹¹ Engels, F. *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, citado por Althusser, ob. cit., p. 74

en un solo Estado... la situación privilegiada de Rusia frente a la posible revolución se debe a una *acumulación y exasperación tales de las contradicciones históricas*, que hubieran sido ininteligibles en todo otro país que no hubieran estado como en Rusia, a la vez, en retardo de por lo menos un siglo en relación con el mundo imperialista y, al mismo tiempo, a su cabeza" (RTM, 77).

En ese resumen teórico se ve aplicada la fórmula marxista de la contradicción fundamental de la historia: en un momento determinado del desarrollo de la humanidad, entran en contradicción las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas por ellas desatadas, desencadenándose todas las contradicciones posibles y abriéndose un periodo histórico radicalmente nuevo.

Lo novedoso de la dialéctica marxista está en concebir diversas contradicciones que operan en una misma circunstancia, pero de las cuales sólo una se presenta como determinante y motivo de explosión para que emerjan las restantes. Esta contradicción radica en la oposición material entre fuerzas productivas y relaciones de producción. (Aunque algunas veces se presenta como determinante "en última instancia", afirmaría Engels posteriormente a la redacción de *La ideología alemana*, que es donde, junto con Marx, habían establecido su concepción materialista de la historia.)

Así, Althusser rescata esa participación múltiple de contradicciones sobredeterminada aunque ocultada y colocada muchas veces en lugar insignificante frente a las demás aparentemente más importantes. Hegel hace uso del concepto contradicción, pero es idealista-ideológico. "La contradicción hegeliana... no está jamás *realmente sobredeterminada*, aunque a menudo parezca tener todas las apariencias de ello" (RTM, 81-82). La contradicción hegeliana se entiende como la reflexión simple que se hace un pueblo (conciencia de sí), de su principio interno y no de su "realidad material sino de su ideología más abstracta" (RTM, 84).

Seamos más críticos, parece decir Althusser, pues si en la experiencia histórica del marxismo toda contradicción se presenta como una contradicción sobredeterminada, y si "esta sobredeterminación cons-

tituye, frente a la contradicción hegeliana, la especificidad de la contradicción marxista... entonces es necesario interrogarse sobre *cuáles el contenido*, cuál es la razón de ser de la sobredeterminación de la contradicción marxista" (RTM, 87).

De esa manera, poniendo como supuesto de explicación a la concepción marxista de la historia, Althusser establece el significado del concepto contradicción sobrederminada: sabemos –dice– que la

sobredeterminación no está basada en situaciones aparentemente singulares y aberrantes de la historia... sino que es *universal*. Jamás la dialéctica económica juega *al estado puro*. Es a partir de un número de *realidades*... trátese de superestructuras, de ideologías, de "tradiciones nacionales"... a partir de esta sobredeterminación de toda contradicción y de todo elemento constitutivo de una sociedad (RTM, 93 y 95)...

como puede concebirse el desplazamiento de elementos sumergidos en el anonimato y que pasan a ser agentes determinantes de las revoluciones o que simplemente están ahí, perviviendo, esperando y operando en la totalidad compleja de la sociedad.

La "última instancia" de Engels fue un concepto que pretendió salvar la concepción materialista de la historia, pero este concepto también es insuficiente y hasta peligroso utilizarlo para explicar la marcha de la historia debido a la exageración mecánica que supone pensar en los factores económicos de los cambios revolucionarios. Se debe pensar en otros factores reales que también participen en la presencia activa de los elementos superestructurales que están funcionando disimulada pero efectivamente en la composición-recomposición de las contradicciones, sean aparentes u ocultas, para determinar cuál es, de todas, la que aparecerá dominando a las restantes en un momento dado, preciso, aunque en otro momento se desplace y permanezca como inactiva, dejando su lugar preeminente a una que antes había aparecido como principal. Es en este sentido que al considerar compleja a la estructura social y que, por ello, no presente una claridad explicativa *per se*, se hace necesaria la organización con-

ceptual de una teoría científica que pueda mostrarla tanto en sus opacidades como en sus claridades.

Pero la inversión hegeliana era insuficiente para comprender la complejidad estructural de la realidad social. Marx tuvo que pensarla con un concepto nuevo que no pudo desarrollar. Tal es el concepto de contradicción sobredeterminada dentro de la dialéctica marxista. (E. González Rojo entiende que para Althusser, Marx produjo una dialéctica distinta a la de Hegel; que la contradicción hegeliana es insuficiente para explicar acontecimientos históricos; en cambio, la contradicción marxista contiene un elemento que lo hace diferente, otra: la sobredeterminación.)¹²

Notas sobre un teatro materialista

Escrito, al igual que "Contradicción y sobredeterminación", aunque con finalidades diferentes en 1962, el artículo "El 'Piccolo', Bertolazzi y Bretch" nos describe no sólo el contenido y el significado inmediatos de una pieza teatral llamada *El Nost Milan* (criticada fuertemente en sus primeras presentaciones por la prensa parisina) sino también el valor cultural-ideológico que manifiestan las relaciones sociales concentradas en las unidades familiares de los personajes.

En la crítica contra la crítica hecha a la pieza en su estreno, Althusser demuestra la fuerza del enfoque materialista al explicar la relación mítico-imaginaria con que se envuelven los individuos en su desarrollo social; relación a la que de manera irónica y paradójica Althusser llamará "ausencia de relaciones" (RTM, 110). Los personajes principales (Nina, el padre de ésta y el pretendiente inmoral de nombre Togasso) "viven" las relaciones del proletariado milanés retrasado con respecto al resto europeo, pero las "viven" de manera *extertor*, sin sentir las tal como se les hace llevar a cuestras. Los obreros, a través de ellos, parecían no tener Historia. Estaban ausentes de la conciencia de sí como clase social, vivían aisladamente, sin conexión alguna entre

¹² En *Epistemología y socialismo*, p. 118 y ss. González Rojo reprocha a Sánchez Vázquez no dedicar un análisis al concepto althusseriano de sobredeterminación (Ibid.).

sí. Es Nina, la heroína de la pieza teatral, la que se salvará *sola* y salvará así, a los que a su vez representa. El padre es quien lleva y reproduce hasta morir los mitos y fantasías moralistas que ha inventado la burguesía para imponerlas a su "pueblo" como forma de sometimiento ideológico. Togasso es el que compra, el mercader, el real y viviente ser que irradia la materialidad del comercio de la vida y de la muerte.

El teatro hace "milagros". Produce hechos en forma de otros hechos. La dialéctica explica tal trasposición en virtud del juego espacio-temporal en que son presentados por el autor (Bertolazzi) y transferidos por el director (Strehler) de la representación hacia el público. El juego escénico es la vida real con o sin metáforas, sean "dramas", "melodramas", "tragedias", "epopeyas", etc. Pero se trata de una dialéctica materialista y no de una falsa dialéctica, idealista, la que ocupará el lugar de la pseudoexplicación acerca de los real-vivido-representado. La dialéctica-moralista-mítica "no tiene derecho sino a un extremo del escenario... representa muy exactamente la relación casi nula de una falsa conciencia con una situación real" (RTM, 115). Es esta relación imaginaria la que Nina rompe cuando choca con su padre y, contrariamente a "lo esperado", "lo envía a la noche con sus sueños", para salir "al día", a la verdad del mundo, de la realidad material y mercantil que significa el dinero, aquella que en verdad es la que hace aparecer a obreros y desempleados como pobres y humillados.

La experiencia frente a la obra de Bertolazzi, llevó a Althusser a reflexionar sobre problemas irresolubles en la crítica teatral de carácter materialista. Así, en Brecht, las obras *Madre coraje* y *Galileo* son *inexplicables* por la *conciencia ilusionada*, cuando la explicación subyace en la verdad de la realidad que ofrece la dialéctica de la materialidad en que se desarrollan las relaciones sociales y que convierten, por efectos de una dialéctica de la conciencia, en mitos e ilusiones, en ideología finalmente. Para salir de la ilusión se requiere no que la misma *dialéctica de la conciencia* lleve a la conciencia crítica, sino que ésta se enfrente a aquélla para descubrirla como falsa

dialéctica de sí misma, como ideología de la más pura y rancia, es decir, la conciencia de sí mistificada.

Asimismo, y de manera brillante, Althusser indica el juego final de teatro: actor y espectador son uno y lo mismo, pero desconocidos. En el escenario y en las butacas ambos se reconocen sin conocerse críticamente. Buscan el encuentro previamente establecido por la coincidencia del tema, de la pieza, de su desarrollo y de su desenlace. Pero esto es la conciencia identificadora que los acerca y los aleja simultáneamente debido a la falsedad como son puestos en sus sitios fijados por la "cultura". La relación real que oculta, nubla y distorsiona la ideología (pivote de imaginación y sublimación de ideas o conceptos falsos) queda excluida del discurso explicativo en que se encuentran ligados como participantes de una historia más amplia y que se condensa temporal y parcialmente en una obra estética. En todo caso en la obra comienza la explicación, y se continúa al término de la misma: el final ha de buscarse en otro lugar... en la terrenalidad de la vida misma.

La economía política en el joven Marx

Althusser indica —en 1963— la importancia de los *Manuscritos de 1844* en el desarrollo de la filosofía marxista: son su entrada al campo de la economía y con ello al del materialismo histórico.¹³ "*Los Manuscritos —dice— son el producto del encuentro de Marx con la economía política... en persona*" (RTM, 125-128). Pero este encuentro no venía solo, y así fue como lo concibió Marx. Por el contrario, y como consecuencia de la evolución crítica del joven Marx, también se le entendió como una "reacción crítica" y como "búsqueda exigente de su fundamento" (Ibid.). ¿Cuál era el fundamento de la economía po-

¹³ Coincide con este planteamiento A. Sánchez Vázquez, en *Filosofía y economía en el joven Marx*, México, Grijalbo, 1982, p. 251. Sin embargo, no todo es coincidencia. En lo fundamental, la crítica de Sánchez Vázquez a Althusser en este aspecto es el de considerar a Marx un antihumanista teórico en dichos textos, pues aun después de la redacción de estos manuscritos Marx continuará refiriéndose al hombre con una carga teórica de explicación en sus relaciones sociales aun cuando Althusser diga que ha quedado olvidado el "hombre" una vez sucedida la "ruptura". Cf. *Filosofía y economía...*, p. 258 y ss.

lítica y que no estaba en la obra de los economistas clásicos? Marx la descubre en la base material de la sociedad: en la contradicción entre el capital y el trabajo, pero aún en forma semiidealista y, a la vez, semimaterialista. Los *Manuscritos* son, ciertamente, un bosquejo teórico para explicar la economía capitalista, pero un bosquejo con los trazos fundamentales y firmes con que avanzará Marx en su obra maestra, que es *El Capital*, y en donde se acrecientan los conceptos y la organización de estos, los cuales aparecieron por vez primera en aquellos "trazos".

Sin embargo, el obstáculo que impidió saltar del idealismo-antropologismo, del campo ideológico en una palabra, al materialismo, a la ciencia de la historia, en ese momento fue la conciencia humanista teórica de Marx, al señalar todavía al "trabajo enajenado" como categoría central del discurso teórico de la economía política marxiana. Esta categoría pertenece, sin duda, a la filosofía, es decir, a la ideología alemana que Marx habrá de derrotar finalmente.

Los manuscritos económico-filosóficos de 1844, de Marx, dirá Althusser, son la "primera" transformación radical del joven Marx hacia la ciencia de la historia, hacia el materialismo histórico (RTM, 131).

La dialéctica marxista

El concepto de dialéctica en Marx abarca no sólo el aspecto teórico de análisis y reflexión de una realidad que se constituye como una totalidad, con su estructura contradictoria y compleja; abarca también aspectos de origen o naturaleza de la teoría que explica esa realidad, es decir, el lugar y el modo como opera dentro de una formación teórica específica.

En el caso de la dialéctica, Althusser la analiza y describe como elemento clave de un nuevo discurso teórico. La referencia inmediata y directa con el antecesor de Marx (Hegel) indica la conexión conceptual del 'aparato' teórico para la formulación de enunciados o problemas que emergen de situaciones concretas o abstractas (reales). Pero

la conexión no es directa ni mucho menos igual, sino más bien inversa o contraria y hasta, paradójicamente, desconectada llegado el momento de constituirse en un pensamiento sistemático y sistematizador radicalmente nuevo, propio, del que se generan nuevas formulaciones y nuevos problemas, distintos, inclusive y necesariamente, desde el lugar del que se enuncian, utilizándose para ello nuevos conceptos, además del modo de articularlos entre sí.

Althusser no es el primero en darse cuenta de tal cambio. Es el mismo Marx quien junto con Engels dan cuenta de su desprendimiento conceptual respecto a la trayectoria filosófica al elaborar por escrito las críticas a la vieja ideología que aún los penetraba en sus reflexiones. *La ideología alemana* marca el inicio abierto de la ruptura teórica y política con la filosofía hegeliana y feuerbachiana principalmente. Es el "ajuste de cuentas" con la vieja concepción o conceptualización acerca de las relaciones sociales y la forma de dilucidar los problemas que de ella surgen.

El concepto primordial que, sin embargo, retoman del antiguo aparato conceptual es el de dialéctica, en tanto que es un importante operativo conceptual para la explicación sobre la historia. La teoría que muestra la secuencia contradictoria de hechos en los que subyacen condiciones materiales de existencia, no puede hacerse sin apoyarse en las irregularidades, extrañezas y paradojas de los cambios sociales, económicos y políticos inesperados: que el opresor desaparezca para que el oprimido reaparezca como negador de la relación dominante-dominado (aunque la espiral dialéctica hegeliana promueva una nueva relación contradictoria con sus elementos contrarios) todo lo cual se genera desde situaciones materiales que producen tales contradicciones.

Esto es lo que acontece en Marx cuando elabora tanto el método novedoso como una nueva forma de explicación (enfoque) sobre la historia, es decir, la dialéctica materialista y el materialismo histórico: en otras palabras, el marxismo.

Tal interpretación sobre la dialéctica materialista ha sido formulada por Althusser en dos artículos: "Contradicción y sobreterminación" y

“Sobre la dialéctica materialista”, al último de los cuales subtituló con una frase significativa: “de la desigualdad de los orígenes”, con lo cual daba por adelantado la versión radicalmente novedosa del rompimiento conceptual epistemológico operado en Marx (y Engels).¹⁴

Ya en otra parte de este trabajo ha sido reseñada a grandes rasgos la exposición acerca de los conceptos “contradicción” y “sobredeterminación”. Corresponde hacerlo ahora sobre el concepto de “dialéctica”. Sin embargo, la exposición acerca de la dialéctica conviene iniciarla con una advertencia, a saber, que si la dialéctica es el concepto clave por excelencia del marxismo, entonces bien merece un tratamiento diferente y más profundo al igual que riguroso en el que se exponga con mayor analiticidad y detalle un concepto tan rico en contenido teórico como en efectos políticos. Es por ello que aquí se expondrá la forma sencilla de la dialéctica materialista concebida por Althusser.

Para iniciar tal exposición retomaremos una fórmula epistemológica propia de Marx: el proceso del conocimiento se inicia en lo abstracto para producir lo concreto en el pensamiento, diferenciando con ello tres elementos: lo abstracto o la teoría misma (ciencia), lo concreto real y el “concreto-de-pensamiento” (RTM, 153).

Distinción necesaria en el discurso althusseriano para indicar tres factores en el proceso de producción teórica:

la Generalidad I (lo abstracto ya trabajado), la Generalidad II (lo que trabaja, la práctica teórica) y la Generalidad III (lo que resulta del proceso de elaboración conceptual: lo concreto pensado, o el conocimiento); todo esto acontece por entero en el pensamiento, y además Althusser liga esta forma de conocimiento-explicación de una realidad con la discusión sostenida por Marx y Hegel diciendo que éste concebía “lo real como resultado del pensamiento que se concentra en sí mismo, que se profundiza a sí mismo, que se mueve por

¹⁴ La interpretación althusseriana sobre la dialéctica marxista es una de las más lúcidas y rigurosas realizadas por los teóricos marxistas.

sí mismo".¹³ A lo que Althusser agrega para precisar que Hegel...

hace una doble confusión: 1. Toma, para comenzar, el trabajo de la producción de un conocimiento científico por el "proceso de la génesis de lo concreto (lo real) mismo". Pero Hegel sólo puede caer en esta "ilusión" gracias a una segunda confusión: 2. Toma el concepto universal que figura al comienzo del progreso del conocimiento (Generalidad I) ... por la esencia y motor de este proceso... (RTM, 155).

El origen de dicha "ilusión" radica, según Althusser, a que Hegel "impone a la realidad de la práctica teórica una concepción ideológica de lo universal, de su función y de su sentido" (Ibíd.).^{13 bis}

¿Cómo entender entonces el proceso de producción de conocimientos, tomando en consideración que el objeto por conocer aun después de conocido permanece externo e independiente al pensamiento?

Para responder, Althusser no hace otra cosa que seguir a Marx en este acto: cuando Hegel desarrolla su teoría del conocimiento, lo hace sin tomar en cuenta —invirtiendo e identificando a los factores— al ser y al pensamiento, realidad y concepto, dotando a la idea de una dinámica propia, movimiento que es propio de la práctica teórica. Le arrebató al trabajo conceptual su mérito, enajena al individuo desproviniéndolo de su producto: el conocimiento. ¿Y a dónde va a dar el mérito, el proceso productivo de conocimientos? Hegel lo envía al movimiento de la Idea, a la autogénesis del concepto (abstracto) que producirá a su vez lo real. "Marx —escribe Althusser— nos explica esto muy claramente en *La Sagrada Familia*, donde vemos cómo la abstracción de la fruta produce, en la filosofía especulativa hegeliana, la pera, la uva, la ciruela, a través de su propio movimiento de autogénesis autodeterminante" (RTM, 156-157). Pero como la discusión está dada en un contexto dependiente de circunstancias teóricas muy conectadas entre sí, Althusser establece la relación de Marx

¹³ Marx, C. *Introducción a la crítica de la economía política*, Obras, t. 13, Dietz Verlag, Berlín, 1964, p. 632. Citado por Althusser, RTM, 155.

^{13 bis} Cf. Sánchez Vázquez, A. *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980, p. 253.

con Hegel a través de Feuerbach, y al respecto cita cómo el proceso de autogénesis del concepto había sido puesto al descubierto por éste último filósofo:

Feuerbach lo había expuesto y criticado aún mejor en su admirable análisis de lo "universal concreto" hegeliano que data de 1839 (Ibid.).

Si es así, entonces es a Feuerbach a quien corresponde el mérito de haber desenmascarado el mito ideológico de la abstracción como autogénesis del concepto productor de lo real. En parte sí, pero Feuerbach tiene una limitante: no avanza más allá de su crítica hacia el método especulativo e idealista de Hegel al reducir su análisis al conocimiento y, en lo social, proponer una teoría antropológica de la historia al sustituir la religión mitológica por la religión del hombre. Es a Marx al que corresponderá hacer buen uso de la abstracción materialista cuando la lleve hacia lo social y lo político, sólo que de manera radical y revolucionaria, sin ninguna intervención mítico-religiosa.

Marx mismo ha dicho que él no hizo otra cosa que poner de pie lo que Hegel había hecho andar de cabeza, es decir, invirtió el método hegeliano. Althusser ha puesto en claro que la sola inversión no es suficiente para recuperar eficientemente el modelo explicativo de la historia cuyo elemento central o núcleo teórico es la dialéctica materialista.

A fin de exponer con mayor claridad ese concepto clave del marxismo, Althusser recurre a dos términos: el de contradicción y el de sobredeterminación. El primero de ellos es propio de la tradición filosófica clásica, mas no el segundo, que fue construido a partir de la necesidad de dar cuenta de la resolución de una contradicción sobredeterminada, hecho en el que se presenta un desplazamiento de elementos contradictorios y en oposición directa gracias a un recambio de posiciones a través y simultáneamente de una fusión o condensación de los elementos en contradicción. Pero esto no acontece en abstracto, ni mucho menos es la condición para que lo real se

presente, sino que es a partir de lo real histórico como puede ser pensado el modelo marxista de la dialéctica materialista.

Marx había utilizado la inversión metodológica en una frase decisiva: no es la conciencia la que explica la vida material de los hombres, sino que es la vida material la que explica la conciencia de los hombres. Y Althusser señala su conexión con Hegel:

Hegel explica la vida material, la historia concreta de los pueblos, a través de la dialéctica de la conciencia (conciencia de sí de un pueblo, su ideología). Para Marx, por el contrario, la vida material de los hombres explica su historia: no su conciencia, su ideología, sino el fenómeno de su vida material (RTM, 87-88).

Althusser, sin embargo, previene un peligro: es a condición de comprender el modo de operación y funcionamiento de las contradicciones reales como se puede prever una resolución de las mismas contradicciones. Pero dado que toda contradicción está sobredeterminada por otros elementos que a su vez la constituyen, estos mismos elementos pueden reactivar la vieja contradicción aun cuando haya sido resuelta —parcialmente, podría ser— por la vía del desplazamiento, condensación y recomposición de las fuerzas en oposición (RTM, 95-96).

Para resumir, la definición althusseriana de la dialéctica materialista en Marx, sería: "el estudio de la contradicción en la esencia misma de las cosas o, lo que es lo mismo, la teoría de la identidad de los contrarios" (RTM, 160). Esto mismo ha sido efecto de condiciones de vida material reales en la historia humana. Y, para ser más precisos, existe en cada formación social dada, la que a su vez sirve de antecedente a la siguiente, la cual contiene efectos operativos (de funcionamiento) sobre diversos elementos contradictorios que determinan en última instancia la forma real de existencia de la nueva superestructura, es decir, que la negatividad superadora de las realidades (concepto propio de Hegel) no opera del mismo modo en el discurso marxista. La negatividad marxista ofrece la posibilidad de pensar a la misma contradicción que había desaparecido al momento

de construirse una formación social nueva, pero que aparece bajo circunstancias diferentes (RTM, 180-181).

El anti-humanismo marxista

Dividido en cinco partes, el artículo "Marxismo y humanismo" fue escrito por Althusser en 1964. Allí se plantea de nueva cuenta la discusión sobre la ruptura de Marx en los niveles teórico-filosóficos y político-histórico de manera fundamental. El concepto que se encuentra en el centro es del humanismo, a la vez que el de la praxis como síntesis de las prácticas sociales diferenciadas.

Marx rechaza, con su rompimiento teórico efectuado a partir de su encuentro con la economía política, el enfoque ideológico que sitúa al hombre como fundamento teórico, es decir, la antropología feuerbachiana. En su remplazo coloca otro conjunto conceptual que da cuenta tanto del aspecto individual complejo, como del grupo social estructurado. Entre los conceptos que configuran el nuevo enfoque, materialista dialéctico e histórico, están el de fuerzas productivas, relaciones sociales de producción, superestructuras, ideologías, determinación en última instancia, etc. (RTM, 187-188). Es decir, coloca no al hombre y a su esencia, sino a lo real estructurado, constituyéndose así la crítica de la economía política como un antihumanismo teórico.

El remplazo de la ideología por la ciencia se había ya establecido; sólo hacía falta constatarlo por escrito. Y fue lo que hicieron Marx y Engels en 1845 cuando redactaron su ajuste de cuentas con su pasado, que fue *La ideología alemana*. Sin embargo, lo que no estaba ajustado era la concepción clara sobre la ideología. Marx y/o Engels consideraban a las ideologías como conciencia falsa, ilusión o fantasía. Pero no consideraban su eficacia en las prácticas sociales diversificadas en especialidades.¹⁶ Althusser indica en este artículo la función ampliada

¹⁶ Posteriormente, en *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, Althusser planteará la eficacia de la pareja teórica alusión-ilusión como representación conceptual de la ideología, *op. cit.*, p. 124.

de la ideología, además de la definición teórica que implica todo concepto; y dice:

Una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos) dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada (RTM, 191).

Consecuentemente al estatuto epistemológico diseñado por Althusser, esta definición debería ser contraria a la definición de ciencia de tal forma que quedara comparada y alejada de toda formulación conceptual que implique alguna ideología, o bien que se haga desde la ideología. Althusser no obstante, no define a la ciencia como concepto teórico, sino que indica la distinción funcional con la ideología:

la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico social es más importante que la función teórica (o de conocimiento) (Ibíd.).

Marx, debido a esta separación teórica, se encontraría no ya produciendo efectos práctico-sociales, sino efectos teóricos. Pero no es esta interpretación la que se establece en aquellas citas, sino que por razones tal vez operativo-explicativas, Althusser concibe una doble función de la ideología, una sociológica y otra epistemológica. Marx y su teoría-filosofía estarían cumpliendo, con su producción intelectual, esa doble función, pero no desde la ideología sino desde la ciencia.

Alto. Este artículo sobre marxismo y humanismo tiene un rompimiento descriptivo-explicativo en cuanto al repaso del cambio de terreno efectuado por Marx en 1845. Si bien Marx en *La ideología alemana* hace constar que ha saldado cuentas con su conciencia filosófica anterior, no ha precisado sin embargo el significado de la ideología o las ideologías. ¿Quién es el que hará entonces este trabajo

de establecer su concepto y su función? Los marxistas, claro está. Por ello es que Althusser *iniciará* con este y otros artículos la redacción de un discurso teórico sobre la y las ideologías (general y regionales). Partirá, como es sabido, de las fuentes del marxismo y sentará sus reflexiones viendo sobre todo la problemática de la producción científica y los hechos sociales que tiene frente a sí y con los cuales está comprometido. De esta manera es como fijará su atención sobre el *humanismo socialista* en tanto corriente política que prevalecía en la Unión Soviética con la finalidad de reactivar la conciencia comunista en la URSS. Pero Althusser previene, en este artículo, que aún basándose en textos de Marx, el humanismo desplegado no es una visión real-explicativa mostrada por los dirigentes soviéticos, sino que se trata de un enfoque ideológico el que los exhibe, mismo que si bien es necesario no perder de vista como necesidad histórica, merece someterse a crítica, y si ésta es política, es mejor.

Empezó Althusser definiendo la ideología así como su doble función, práctica y teórica, en la sociedad. A continuación estableció que ninguna sociedad, sea de clases o no, podía existir sin ideología. Lo cual plantea una interrogante crucial: ¿o a la ideología se debe considerar tan contraria a la ciencia, como para que se le suprima radicalmente, o la ideología es necesaria para poder distinguir por siempre a la ciencia? O bien, ¿cuáles son los límites de existencia de la ideología en tanto que se opone a la ciencia y, a la vez, como necesaria socialmente? Parece que esto último es lo que sugiere Althusser al señalar que la ideología "constituye una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades" y que "solamente la existencia y el reconocimiento de su necesidad puede permitir actuar sobre la ideología y transformarla en instrumento de acción reflexiva sobre la Historia" (RTM, 193). Y esto es así en virtud de que la ideología no es consciente de sí, sino inconsciente, es decir, que persiste y persistirá en la existencia social mientras subsista el inconsciente, dado que es ahí donde opera el discurso ideológico; si operara la ideología en la conciencia, sería un absurdo abundar sobre el tema toda vez que ya sería el conocimiento verdadero lo que habría de objeto teórico, pero como permanece

oculto, entonces su existencia está así asegurada en un buen trecho de la historia. La ideología no expresa las relaciones de los individuos con su existencia, sino que expresa las relaciones imaginarias que los individuos mantienen con sus condiciones de existencia, "expresa más bien voluntad... una esperanza, una nostalgia, que la descripción de una realidad" (RTM, 194).

Tal situación conviene en una sociedad de clases porque los individuos creen manipular la ideología, cuando lo cierto es que ella los maneja, pues la clase dominante antes de utilizar su discurso para el sometimiento de la clase inferior, debe creer en sus propios mitos y elevarlos a razón universal. La burguesía, así, no es libre tal como el proletariado tampoco lo es. Somete, sí, pero se somete a sí misma mediante su ideología.

Pero qué pasa cuando las clases han desaparecido, ¿no habría ya ideología?, se ha dicho que sí la habría, aunque bajo ciertos límites; tales límites son de orden funcional: "la ideología (como sistema de representaciones de masa) *es indispensable* –afirmó Althusser en 1965– *a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia*" (RTM, 195). ¿Cuáles son esas condiciones de existencia que asume el socialismo como para provocar la subsistencia de la ideología? Las nuevas condiciones son producto de una transformación perpetua de los individuos, esto hace a la historia en un devenir imperecedero, lo cual exige modificaciones conductuales y de vida a los hombres, es por ello que estos hombres han de *sufrir* la adaptación requerida, misma que estará mediada por el proceso ideológico de su relación imaginaria con sus nuevas condiciones. O como dice Althusser, "en la ideología, la sociedad sin clases *vive* la inadecuación-adequación de su relación con el mundo, en ella y por ella transforma la conciencia de los hombres" (Ibíd.).

Al término de la parte marcada con el número iv del artículo "Marxismo y humanismo", Althusser sintetiza la función de la ideología en las sociedades de clases y en las no clasistas:

En una sociedad de clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se organiza en provecho de la clase dominante. En una sociedad sin clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se vive en provecho de todos los hombres (RTM, 195-196).

El tema del humanismo, recuerda Althusser, se suscita porque incluso en la URSS se presenta la deshumanización con el periodo stalinista, y los dirigentes del PCUS, tanto los del XXº Congreso como los posteriores inmediatos, desean reivindicar las tareas del socialismo en un solo país, y las que los llevarán al comunismo. Pero, ¿por qué recurrir a la filosofía del hombre en textos marxistas de carácter juvenil-ideológico? ¿Por qué acudir a la seudo explicación de lo esencial humano en lugar de la teoría explicativa de la historia? ¿Qué es lo que empuja a la sustitución y recambio de la ciencia por la ideología?

Recurrir a la ideología en oposición a la teoría, es debido a la ausencia de conceptos teóricos suficientemente explicativos, apoyándose en el oportunismo político coyuntural. La teoría marxista —dice Althusser— no contenía una categoría teórica que explicase el hecho histórico conocido como “culto a la personalidad”, y no la contenía justo porque la teoría marxista ha explicado más la infraestructura y menos la superestructura sociales, de tal manera que el “fenómeno” inexplicado se dio en ésta última y de ahí la ausencia de conceptos explicativos. Pero al poseer una teoría firme y válida para una parte de la totalidad, se tiene asimismo abierta la posibilidad de trabajar con firmeza en los nuevos campos en que se sostiene la explicación científica.

A final de cuentas, la pareja epistemológica ciencia-ideología admite y obliga a pensar, a teorizar, una realidad dada tomando en consideración el terreno, sea idealista o materialista, y la estructura conceptual de que disponga el investigador.

Freud y Lacan

Pertenecientes a la primera época de Althusser, las notas sobre el psicoanálisis lacaniano no forman parte, sin embargo, del texto *Pour Marx (La revolución teórica de Marx)* debido a su escasa o nula relación con el marxismo como eje central de la reflexión althusseriana sobre la ruptura epistemológica operada en Marx. No obstante contienen un elemento decisivo que las inscribe dentro de la problemática entre la ciencia y la ideología como índices diferenciadores de una teoría verdadera.

El artículo "Freud y Lacan" fue redactado a principios de 1964, es decir, al año siguiente de haber sido escrito "Marxismo y humanismo". En un sentido lineal, a la continuidad cronológica le sigue otra epistemológica puesto que el enfoque con que Althusser reflexiona la construcción del psicoanálisis como ciencia es racionalmente dicotómico, el conflicto entre el error y la verdad en el desarrollo del discurso psicoanalítico, hecho que se puede relacionar fácilmente puesto que los aspectos error-verdad son, a su vez, los elementos centrales de la otra pareja excluyente, a saber, ideología y ciencia, y que es propia de la primera época althusseriana. Así, Althusser encuentra que los conceptos previos a la especificidad del psicoanálisis como ciencia son tomados prestados de otras disciplinas pero que le son útiles debido a su extensividad: "Freud tuvo que pensar su descubrimiento y su práctica en conceptos importados, prestados de la física energética, dominante por aquel entonces, por la economía política y por la biología. Ninguna herencia legal tras de sí, salvo un lote de conceptos filosóficos (conciencia, preconciente, inconsciente) tal vez más entorpecedores que fecundos."¹⁷

En otras palabras Althusser encuentra ideologizado el nacimiento del psicoanálisis en tanto que los conceptos con los que intenta explicar un aspecto de la realidad, en este caso el inconsciente, no son propia-

¹⁷ Althusser, L. "Freud y Lacan", en *Posiciones*, México, Grijalbo. Colección "teoría y praxis", núm. 32. 1977, p. 14. (Se abreviará Pos.)

mente para referir esa realidad porque provienen de otra, sino que sólo la aluden, es decir, expresan ideas representativas pero no conceptualizaciones precisas. Son, en una palabra, ilusiones.

Sin embargo, el psicoanálisis freudiano tiene un estatuto científico para Althusser en la medida en que reproduce teóricamente un conjunto orgánico de partes estructurales constitutivas de toda disciplina científica, que son: "Una práctica (la cura analítica), una técnica (el método de la cura) que genera una exposición abstracta de tipo teórico, [y] una teoría, relacionada con la práctica y con la técnica" (Pos, 15).

Pero lo que le falta al psicoanálisis, dice Althusser, es una "auténtica teoría". Y es Lacan el que intenta dotar de esa teoría ausente al psicoanálisis, por ello propone como primer paso "volver a las fuentes", pero no para buscarle padre al hijo, ni para encontrar en el momento del nacimiento la pureza de la teoría o la clave del paso de la no-ciencia a la ciencia,¹⁸ sino para volver a la teoría bien establecida, fijada, asentada en la obra del propio Freud, a la teoría madura, reflexionada, apuntalada, verificada, a la teoría lo suficientemente avanzada e instalada en la vida "como para haber construido ya su morada, producido su método y engendrado su práctica" (Pos, 15).¹⁹

¿Por qué volver a Freud (o a Marx)? El interés de esta vuelta a las fuentes es, en el sentido de una "arqueología del saber", encontrar el índice, la fecha precisa, del advenimiento de una ciencia que niega la pre-ciencia. Es voltear los ojos y ver el momento en que Freud rechaza la conceptualización de los Charcot, Berheim, Breuer. Es este mo-

¹⁸ La no-ciencia tiene nombre para Althusser, es el lodo, el fango, el "cieno invisible del pasado que se encuentra suspendida el agua", es la ficción transparente, la inocencia, lo ideológico.

¹⁹ Por otra parte, el psicoanálisis puede ser ideología cuando se vuelve objeto de consumo corriente en el mundo contemporáneo pues las categorías con que se relaciona el discurso psicoanalítico suelen ser de la psicología en su sentido de "readaptación emocional, afectiva", o de "reeducación relacional". Este sentido dado al psicoanálisis como producto ideológico tiene su razón en que Althusser usa frecuentemente el concepto ideología en dos sentidos, uno epistemológico (distinción teórico-conceptual del error y la verdad) y otro psicológico (función cohesionante e integrativa promovida por las ideas entre los sujetos sociales)

mento de negación la clave de la comprensión en que una ciencia joven se convierte en madura. Por ello Althusser conceptualiza el propósito de Lacan de volver a Freud de la manera siguiente:

La juventud de una ciencia es su edad madura. Antes es vieja, tiene la edad de los prejuicios de los que vive, de los que ha nacido; tiene... la edad de sus padres... He aquí el sentido profundo del retorno a Freud propugnado por Lacan. Debemos volver a Freud para insertarnos de nuevo en la madurez de la teoría freudiana, no en su infancia, sino en su madurez, en su auténtica juventud (Pos, 18).

Pero Freud no pudo hacer lo que hizo Lacan, pues aquél carecía de ciertos datos que a la postre tendría Lacan. Estos datos le fueron proporcionados a éste por la lingüística estructural. Freud, con relación al lenguaje, había establecido que todo estaba sujeto a un lenguaje; Lacan habría de precisar este enunciado diciendo que el discurso del inconsciente está estructurado como un lenguaje. De tal modo que la terminología usada por Freud asignaba realidades, es decir, sus conceptos apuntaban ya a la teoría del psicoanálisis como sistema explicativo.

Lacan los desenvolverá. Ahí donde Freud habla de lapsus, actos fallidos, chistes, Lacan encuentra significantes encadenados al discurso inconsciente del sujeto humano. Hay entonces dos discursos y un sólo significado: lo real-verbal y lo inconsciente reprimido-emergente, que producen el significado. (Estos datos los proporcionó Saussure y los retomó Lacan para desplazar, por ejemplo, al "ello" de Jung.)

Por otra parte, e independientemente de las palabras pronunciadas por un paciente en su análisis para la cura, Althusser encuentra la conexión del inconsciente y lo ideológico en un terreno de lo simbólico. Veamos esto en seguida.

Para empezar, existe similitud conceptual entre la Ley del Orden que propone Lacan y la Ley de la Cultura sugerida por Althusser con relación al lenguaje. Así, el sujeto humano reproduce el Orden a través de una relación con lo real mediante lo imaginario y lo simbólico. Lo

imaginario es el conflicto de señalar lo real, mientras que lo simbólico es la resolución del conflicto mediante su nombramiento. De tal manera que el Orden queda convertido en una relación dual permanente: imaginación y simbolización, en donde la simbolización es el elemento dominante porque es lo expresado en el lenguaje verbal, que es el vínculo de relación entre los que se reconocerán como humanos, o mejor: el lenguaje es la clave del *ser humano*, luego entonces los seres de este tipo deberán comportarse bajo un orden simbolizado por el lenguaje y sus significados exteriores y ocultos, los visibles y los no dichos pero presentes. Habrá, pues, una reproducción de los *deberes*, de las *normas* que serán rotuladas con el nombre genérico de *Cultura*. Esta cultura se convertirá en Ley porque su constitución ha sido necesaria en el tránsito de lo imaginario a lo simbólico: el niño es hijo, el hombre es padre y la mujer es madre, y a la inversa; el reconocimiento está hecho, quedarán marcados así bajo esa relación de intercambio imperceptible por la figura del inconsciente, pero que está *funcionando* en el sujeto. La Cultura opera sin necesidad de explicarse su constitución: reproduce las estructuras del reconocimiento social. Lo ideológico-cultural es un actuar sin saber cuándo se está en la verdad de tal o cual relación, proceso, etcétera.

Sin embargo, Althusser no es definitivo en las consideraciones que la teoría lacaniana del psicoanálisis ofrece. Propone problemas para que sean *pensados* y resueltos en la medida que se acepten como problemas reales. Por ejemplo:

¿Cómo pensar rigurosamente la relación entre la estructura formal del lenguaje... y, de una parte, las estructuras concretas de parentesco, de otra, las formaciones ideológicas concretas en la que se viven las funciones específicas (paternidad, maternidad, infancia) implicadas en dichas estructuras?
(Pos, 35)

Podríamos no aceptar tal relación y rechazar la pregunta y su potencial resolución. Para ello tendríamos que decir, sin más, que la familia es una institución histórica, pero ¿qué es la "familia"? ¿Se ha mantenido en su existencia una estructura familiar única?

Otras cuestiones hechas por Althusser y que siguen a la anterior respecto al último razonamiento problemático, son:

¿Acaso podemos suponer que la variación histórica de las estructuras de parentesco (y también ideológicas) puede afectar sensiblemente a tal o cual aspecto de las instancias aisladas por Freud?... ¿Cuáles son las relaciones existentes entre la teoría analítica y, de una parte, sus condiciones de aparición histórica, de otra, con sus condiciones sociales de aplicación? (Pos, 35)

La duda que salta inmediatamente es por qué Althusser no propuso respuestas a esos cuestionamientos. Desconocemos la causa. Tal vez porque deseaba que fueran los psicoanalistas quienes lo hicieran y no él como filósofo. En todo caso, había sido suficiente con indicar por su parte algunas dificultades conceptuales del sistema teórico con que contaba el psicoanálisis.

Asimismo, había dado ya el crédito valorativo a Freud al situarlo junto a un Copérnico y un Marx,²⁹ puesto que el psicoanálisis había "descentrado" al sujeto quitándole su "yo", su "conciencia" como unicidad de dominio: el ego.

Podrían, finalmente, rechazarse esos y otros planteamientos sobre la relación del inconsciente y la ideología, con lo cual se rechazaría la pertinencia de lo problemático y su posible solución, quedando entonces cancelado todo discurso en ese sentido. Pero supongamos que sí se aceptasen, esto es, que aceptamos la pertinencia de la relación ideología-inconsciente, en tanto que la primera sería la ilusión de lo real y el segundo la "*estructura del desconocimiento*" (Pos, 37), nosotros añadiríamos o entenderíamos que una vez que la ideología nos proporciona una ilusión de la realidad, el inconsciente nos proporciona el desconocimiento ya estructurado, es decir, la comprensión de lo formal pero aún desconocido e inexpresado, lo cual habría que traducirlo en expresión consciente para establecer el conocimiento de lo real, con lo cual dicha expresión dejaría de ser ideológica para pasar a ser científica. Pero esto, claro está, sería discutible.

²⁹ Copérnico "quitó" a la tierra como centro del Universo; Marx "quitó" al "ego económico, político y filosófico" de la historia (Pos, 36).

Nota complementaria sobre el "humanismo real" (1965)

Un año después de haber escrito "Marxismo y humanismo", Althusser continuó en el discurso polémico sobre la oposición ciencia-ideología. Recurre para ello al reencuentro con los trabajos anteriores al Marx de la ruptura, es decir, al joven Marx, al que elabora sus producciones viciadas de ideología. Así, el humanismo "real" propuesto por Marx contra el humanismo "ideal(ista)" posee aún los rasgos ideológicos puesto que lo "real" aplicado a la sociedad sólo sirve para indicar el terreno en que se debe situar una propuesta de discusión: el materialismo; pero aún no concibe Marx joven la necesidad de explicar a la sociedad como producto histórico. Es por eso que lo "real" es sólo un indicador práctico de un camino teórico que hará desembocar a Marx en el terreno del materialismo histórico, en donde desaparecerá el concepto de hombre como recurso explicativo y se le sustituirá por el de formación social, modo de producción, superestructura, fuerzas productivas, relaciones de producción, etc.

Tal es el desplazamiento que realizó Marx hace más de 120 años y que —dice Althusser— nos ha puesto tanto en el camino como en el terreno firme de la explicación científica, no ideológica. ¿Qué hacer ahora? Lo que nos toca realizar, una vez franqueada la zona ideológica, es producir ciencia, conocimientos que definen ese objeto "real", que "existe independientemente de su filosofía", y que "forma unidad con los medios de conocimiento, lo real es una estructura conocida, o por conocer" (RTM, 205). Recurrir al término de humanismo "real" para justificar el enfoque descriptivo ideológico sobre problemas históricos (tal y como la hace J. Semprún, que es quien va al Marx joven para encontrar fuentes originales) es acudir a la sustitución de la ideología por la ciencia; en todo caso, se considerarán estos enfoques como indicativos prácticos, pero de ninguna manera se acepta que la función práctica ocupe el lugar de la función teórica, "sino que, por el contrario, realizando su función práctica, desaparezca al mismo tiempo del campo de la teoría" (RTM, 206). Lo cual significa que

la ideología jamás se hará ciencia, sino que ésta es la que desplaza al discurso imaginario, ideológico.

Prefacio: hoy (o la justificación)

En marzo de 1965, Althusser redacta el prefacio a los artículos que compondrían el texto *Pour Marx* (o RTM). Allí establece las razones por las cuales reeditaría esos documentos históricos: estaban agotadas las revistas donde se publicaron y, por otro lado, reunían en conjunto un sentido, que el título al menos intentaba señalarlo: en defensa de Marx, en defensa del marxismo.

Sin embargo, lo que el lector leyó en ese prefacio no fue sólo una caracterización teórica de los textos aludidos, sino también una caracterización política de los mismos pero referida a las condiciones que los hicieron surgir y a las "intenciones" de búsqueda o de investigación con que nacieron; fueron productos inacabados que por mucho tiempo después se mantendrían en ese *status*. Asimismo, Althusser dice que, a su modo fueron testigos de una época. La misma que marcaría sus críticas y en las cuales se había nutrido al presentarlos al público bajo la forma de libro. En otras palabras, iniciaba la justificación del contenido teórico y, sobre todo, político que implicaban dichos documentos-investigaciones. Tal justificación se haría más explícita a los dos años de esa fecha, al prolongar la segunda edición de *Pour Marx*.

En la primera edición en forma de libro, los artículos estarían marcados por las circunstancias. ¿Cuáles eran esas circunstancias? Eran de tres tipos: teóricas, políticas e ideológicas. Las teóricas estaban ausentes. Althusser acusa un vacío teórico en la cultura francesa que se traduciría en la ausencia de maestros de filosofía marxista (RTM, 18). Tal situación produjo la necesidad de iniciar por cuenta propia las investigaciones del pensamiento filosófico de Marx. Por otro lado, la circunstancia política estaba indicada por una relación en doble sentido. Primeramente se encontraban los intelectuales alejados de la clase revolucionaria, el proletariado francés, debido a su actitud contra el

Partido Comunista (PC), pero a la vez, y en segundo lugar, fueron pocos los intelectuales que militaban en las filas del mismo PC y que hacían vivir “teóricamente” al partido. La posguerra había dejado como saldo esa circunstancia, que condenaba a los eruditos a destrozarse en la conciencia, y algunos sin más alternativa que unirse al PC.

La circunstancia ideológica era la más pesada y puede establecerse como la determinante en la producción intelectual de Althusser. Vivían, los militantes y teóricos franceses, bajo el dominio de directrices político-teóricas deformadas, como el estalinismo que había escrito y hacía escribir en favor de una actitud ideológica distorsionada: en favor de una clase (proletariado) y en contra de otra (burguesía), creándose un enfoque epistemológico clasista: ciencia burguesa y ciencia proletaria. Althusser, en consecuencia, tenía que escribir (y creyó hacerlo) en contra de ese enfoque deformante-ideológico, y lo hizo buscando las raíces, las fuentes y fundamento de la ciencia de Marx, del materialismo histórico, pero no desde un punto de vista de clase, sino del *verdadero*, del de la ciencia; y en contra del *falso*, del ideológico. Su apoyo sería la filosofía que había creado Marx, el materialismo dialéctico.²¹ Aún aquí se ve, sin embargo, las huellas del dogmatismo estalinista debido a que el marxismo no es posible dividirlo en ciencia y en filosofía. Marx lo que hizo fue sentar las bases teóricas materialistas para la concepción de la historia, pero de una historia en movimiento, dialéctica, pensando en el pasado y en el futuro, en la historia hecha y en la historia por hacer; vio el capitalismo para diseñar el socialismo

La ventaja de Althusser posterior a los artículos de *Pour Marx* (y de *Lire le Capital*) es su reconocimiento del error teórico en que se encontraban algunos trabajos como el de “Sobre el joven Marx”, que aún estaba “prisionero del mito de la filosofía crítica desvaneciente”, de aquella conciencia crítica en que se había convertido-extinguido la filosofía anunciada en *La ideología alemana* o en las *Tests sobre*

²¹ De ahí que se concibiera el pasado de Marx, antes de 1845, como ideológico y el de *El capital* como netamente científico con algunas resonancias ideológicas, pero muy esporádicas (RTM,26).

Feuerbach. Lo cual conduce a decir a Althusser que la filosofía marxista coincidía en el nacimiento con la ciencia marxista (RTM, 22).

Es a partir de aquí, en 1965, cuando empieza la revisión y explicación de los textos althusserianos. Y es también aquí en que empieza la presencia de Althusser en la historia teórica y política del marxismo de nuevo tipo. La nueva presencia se apoya en un sistema conceptual con terminología propia y que se haría famoso no sólo con Althusser, sino también con Koyré, Kuhn, Canguilhem y el propio iniciador de la corriente estructuralista en filosofía, Gastón Bachelard. Los conceptos fundamentales, nuevos o novedosos, en el marxismo althusseriano son los de ruptura epistemológica y el de problemática (Jacques Martin) como su acompañante.

La razón de introducir el concepto de ruptura epistemológica en la concepción althusseriana del marxismo reside en la posibilidad o imposibilidad de la creación de una filosofía nueva, de establecer su diferencia específica con las que le preceden. Sin embargo, era necesario pensar en *Marx* y en *los otros* de manera que se concibiera la separación y operación de los pensamientos distintos. Por ello creyó Althusser en la utilidad del concepto "problemática" de Jacques Martin para designar la unidad específica de una formación teórica y en "consecuencia el lugar de la asignación de esta diferencia específica" (RTM, 23).

La interrogante que sigue es tradicional entre los filósofos del marxismo, y aún en los no marxistas: ¿por qué no escribió Marx su teoría del cambio de sí mismo cuando había producido y reconocido la presencia de una nueva filosofía? ¿Por qué cuando escribe la *Introducción a la crítica de la economía política* y resalta su cambio conceptual no lo hace bajo criterios marxistas? Marx sólo escribió indicativamente el deseo (en *La Ideología alemana* y en el *Prefacio* a la crítica de la economía política, de 1857) de exponer dicho aspecto. Esto es lo que a juicio de Althusser produjo un cambio teórico en la práctica; había entonces que pensar en la práctica de Marx para establecer teóricamente el cambio, lo cual se podía hacer mediante la ayuda de los conceptos de "problemática" y "ruptura epistemológica".

Así, era posible concebir cuatro periodos de Marx y del marxismo. El primero sería ideológico-juvenil hasta antes de 1845 (con dos momentos: kantiano-fichteano y antropologista-feuerbachiano); el segundo de ruptura (*La ideología alemana* y *Testis sobre Feuerbach*); el tercero de maduración (*Manifiesto*, *Miseria de la filosofía*, *Salario, precio y ganancia*) y el de madurez (*El capital*, *Crítica al programa de Gbota*).

Esto es lo nuevo. El paso del idealismo al materialismo, de lo ideológico a lo científico, estaría mediado por una ruptura y una maduración del nuevo campo teórico. Esto es lo que ha promovido en la historia de la filosofía marxista un debate político porque el marxismo emerge en la triple área del conocimiento: ciencia, filosofía y política.

El debate, la polémica, se juega no tanto en la ideología sino sobre todo en la posibilidad de ejercer sobre la producción intelectual de Marx su propio método y su propia validez, tanto teórica como política. La historia del marxismo ha de verse, entonces, como producto-efecto de la crítica filosófica y como producto-efecto de la crítica-práctica, o sea la política. Althusser afirma que el marxismo sería la única filosofía que afrontaría teóricamente esta prueba: "dar cuenta de la naturaleza de la formaciones teóricas y de su historia, por lo tanto *capaz de dar cuenta de sí*, tomándose a sí mismo como objeto" (RTM, 29).

Para leer El capital

En 1972, Louis Althusser reconoce en su trabajo *Para leer El capital* la "desviación teorícista",²² característica de sus primeras publicaciones. En otras palabras, desautoriza el carácter materialista de una

²² Althusser, en 1965, era consciente de los desvíos o caídas hacia el "idealismo especulativo" cuando hacía notar la diferencia entre relación de conocimiento y relación de lo real con respecto al proceso de producción de conocimientos, hecho que sucede en el nivel del conocimiento. ¿Por qué entonces hizo soportar su validación científica en el "interior del pensamiento mismo" (PLC, 97) (idealismo especulativo)? Él lo señalaría en 1972: "el estructuralismo se nos metió entre las patas", *Elementos de autocritica*, Editorial Diez, México, 1974, p. 11 y ss.

obra considerada representativa del althusserismo y perteneciente a una corriente novedosa del marxismo occidental.²³ Sin embargo, al escribir el prefacio en 1967, restringe la crítica sobre el texto al anotar que se trataban de "textos inacabados, los simples comienzos de una lectura" (PLC, 18) marcados por las circunstancias de una época (1965) en que fueron expuestos durante un seminario de estudios dedicados a *El capital*; pudieron ser "corregidos" para su publicación pero prefirió mostrarlos como se dieron a conocer inicialmente.

En los diferentes apartados o párrafos que componen el texto que aquí comentamos, persiste la diferencia epistemológica entre ciencia e ideología, considerando a ésta como lo contrario de aquélla. La ciencia sería el discurso explicativo verdadero mientras que la ideología sería lo equivocado aunque aludiera al objeto tratado.

Leer *El capital* es leer a Marx, dice Althusser. Pero ¿qué tipo de lectura puede hacerse de su obra genérica? Althusser propone una de tipo sintomal o sintomática, que consiste en descubrir "lo no descubierto en el texto mismo" (PLC, 33) a través de un movimiento epistemológico en el que los conceptos de un texto remiten a otro distinto por el que se hacen presentes ciertas lagunas, ausencias o silencios reveladores de un discurso en proceso de construcción. Por ejemplo, la plusvalía era un concepto ausente en los primeros textos de Marx, pero cuando este concepto se articula con otros términos conceptuales (modo de producción, fuerzas productivas, relaciones de producción, etc.) entonces el discurso se convierte en propiamente marxista. La lectura de Marx a través de Marx mismo, viéndolo en proceso de darle rigor a su explicación de la historia, significa volver a Marx en el sentido de leer una teoría de la historia desde la óptica de la nueva economía política formulada por él. Significa también dejar el terreno ideológico para aterrizar en el científico mediante el paso de la apariencia o ilusión de una lectura simple a una donde se comprende la unidad compleja de un discurso teórico en proceso de

²³ Perry Anderson trata al althusserismo como una variante de los marxismos posteriores al XXo. Congreso del PCUS, en *Consideraciones sobre el marxismo occidental, Siglo XXI*, México, 1979, p. 35 y ss. Véase también *Ciencia y revolución*, Adolfo Sánchez Vázquez, Alianza Editorial, Madrid, 1978, p. 8.

maduración; proceso que se estructura con categorías ajenas y propias relacionadas, sobredeterminadas o contradictorias.

Se trata, por lo tanto, de explicar a Marx desde Marx mismo aunque en diferentes momentos productivos. El primero dominado por construcciones ideológicas y el segundo compuesto por una lucha contra su pasado (joven Marx), con el que ya ha ajustado cuentas, y una perspectiva teórica novedosa de corte científico (Marx maduro).²⁴

Aunque invertido, el joven Marx poseía formalmente el método de análisis proveniente de Hegel, sin embargo veía la realidad histórica y la interpretaba con la dialéctica hegeliana invertida pero también con categorías y conceptos antropológicos feuerbachianos. No se desprecia aún de la ideología alemana. ¿Qué fue lo que tuvo que pasar para que Marx se constituyera en *Marx* y su pensamiento y obra fueran marxistas? Althusser responde que debió cambiar tanto de problemática como de terreno y efectuar así una ruptura epistemológica, "abrir, en otro lugar, un nuevo espacio que sea el espacio requerido para un planteamiento justo del problema, que no prejuzgue su solución" (PLC, 59-60). O en palabras de Marx en su trabajo/ajuste de cuentas *La ideología alemana*: "no solamente en la respuesta había engaño [refiriéndose a la historia] sino también en la propia pregunta" (PLC, 59).

Desde el problema construido a base de conceptos pertenecientes a una estructura discursiva ideológica es como pudo reconocer Marx los errores de la economía y la historia.²⁵

La estructura lógica del pensamiento de Marx estaba así en el umbral de constituir una ciencia pues la pregunta correcta tomaba el lugar de la incorrecta. Estaba por poner en práctica la teoría de la historia desde el punto de vista contrario al idealismo: partir de lo concreto pensado hacia la "síntesis de múltiples determinaciones", o

²⁴ Tanto *Pour Marx* como *Lire le Capital* son obras que subrayan la revolución teórica de Marx, sólo que el segundo, aun cuando resume las conclusiones del primero, se propone analizar el objeto teórico de *El capital* visto desde la conceptualización de la problemática nueva en Marx y la ruptura o corte epistemológico.

²⁵ Marx nunca se consideró a sí mismo ideólogo, sino que es Althusser quien lo presenta cuando joven como un idealista en proceso de cambio.

sea la realidad misma pero como efecto de una historia no como esencia inmóvil ni apariencia cambiante e independiente, sino en tanto concretos reales relativos a las variaciones sociales en proceso ininterrumpido de cambio. El pensamiento de Marx inauguró un modo de producción no visto antes a partir de su enfoque dialéctico y con referencia a la materialidad cambiante. (Modo de producción teórico anunciado en *Pour Marx* bajo el esquema de tres generalidades: las abstracciones iniciales o Generalidad I, los hombres/medios de producción o Generalidad II y los productos del proceso de conocimiento o Generalidad III.)

Althusser entiende que Marx fundó una ciencia de la historia con sus conceptos extraídos de la realidad económica (fuerza de trabajo, relaciones de producción, etc.) y que se ha denominado materialismo histórico; asimismo estableció la nueva filosofía marxista dado el enfoque dialéctico "puesto con los pies en la tierra": el materialismo dialéctico.²⁶

No obstante, tanto Marx como Althusser reconocen lo importante que es considerar la inmediatez de la realidad económica presente porque de ella emana la "materia prima" concebida por otros enfoques a los que habrá de enfrentar y desmistificar. La historia, en tal sentido, sería incomprensible si no se partiera del presente inmediato. Es decir, las ideologías son reflejos históricos de su tiempo que es necesario remover para dar paso a las ciencias.

Sin embargo, queda una pregunta por responder. ¿Cómo distinguir lo científico de lo ideológico? Al respecto, Althusser en este trabajo de 1965-1967, responde como en 1963 cuando escribió "Sobre la dialéctica materialista": la filosofía interviene en el límite para cerrarle el paso a la ideología y abrirse a la ciencia, es la "vigilancia teórica" y "constituye la función específica de la filosofía marxista" (PLC, 99, nota 12).

²⁶ Gramsci, por su parte, no hace tal distinción sino que se refiere al marxismo como la filosofía de la praxis (unidad de la concepción del mundo y de la historia entendida ésta como la relación entre la economía y la política). La ciencia es entendida por Gramsci –según Althusser– como una parte superestructural que constituye un bloque histórico, lo mismo en cualquier ideología orgánica (PLC, 145-146).

Pero no basta con señalar límites sino que es necesario también validar los conocimientos para que se ostenten como científicos. Althusser propone un criterio:

La práctica teórica es a sí misma su propio criterio, contiene en sí protocolos definidos de *validación* de la calidad de su producto, es decir, los criterios de cientificidad de los productos de la práctica científica (PLC, 66).

El criterio exterior es inadmisibles una vez que está constituido el *corpus científico* de una disciplina teórica. De ahí que con respecto al materialismo histórico afirme:

Es porque la teoría de Marx es "verdadera" por lo que pudo ser aplicada con éxito (en Rusia de 1917), y no es porque fue aplicada con éxito por lo que es verdadera (Ibíd.).

Traducido a nuestros términos sería: la consistencia formal de una teoría social es el criterio de aceptación dentro de un cuerpo de conocimientos verdaderos, su confrontación con la realidad histórica (y por lo tanto cambiante) sale sobrando.

Althusser fue criticado, entre otros, por Sánchez Vázquez, quien impugna la definición althusseriana de "práctica teórica"²⁷ por eliminar la diferencia establecida por Marx entre teoría y práctica; además, dicho enfoque epistemológico hacía recaer la validación teórica de una ciencia en sí misma y no con relación a una práctica política que sometiera a revisión sus supuestos y productos nuevos. Lo reconocería con el tiempo y se autocalificaría de teorista como resultado de su racionalismo especulativo.²⁸

²⁷ *Ciencia y revolución*, op. cit., p. 63. González Rojo, por su parte, indica que la definición acerca de la "práctica teórica" es una "refuncionalización de la distinción (y unidad) que el marxismo confiere tradicionalmente a la teoría y la práctica"; véase *Epistemología y socialismo*, op. cit., p. 68.

²⁸ Véase nota 1. Por nuestra parte decimos al respecto que el hecho de haber salido de la materialidad histórica y pensada — para ser explicada — con la dialéctica no basta, según creemos, para denominar científica a una teoría social sino que es necesario la puesta en relación continua con esa realidad de donde salió para poder perfeccionarla en forma ininterrumpida; la verdad de una teoría se construye en cada tiempo de acuerdo con las exigencias tanto de pensamiento (epistemológicas) como de concreción histórica.

Más allá de la validación está el aspecto de la construcción de una ciencia. Como condición previa está la constitución de su problemática, o sea una "estructura teórica definida" (PLC, 30) que abarque la "totalidad de su objeto" y capte "el 'lazo interior' que relacione las esencias (reducidas) » de todos los fenómenos... (PLC, 93) Se añade también la necesidad de concebir las formas de sistematicidad de dichas esencias (conceptos teóricos) y "no la sistematicidad de los fenómenos" (elementos de lo real) ligados entre ellos, o aun, la sistematicidad mixta de las "esencias" y fenómenos brutos (Ibíd). Se trata de un desplazamiento sustitutivo del "movimiento aparente" hacia el "movimiento real", tránsito que aplicó Marx en la comprensión de la realidad económica sin que por ello haya dejado de usar conceptos empiristas de la esencia y del fenómeno, pero que se alejó del empirismo cuando intentó pensar en serio el problema de la economía política. Althusser lo expone en forma de pregunta:

¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de los elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos y todos los efectos de estas relaciones, por la eficacia de esta estructura?... ¿por medio de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante? (PLC, 201)

Interrogantes que dieron paso a la pregunta que abriría las puertas, según Althusser, a la revolución teórica de Marx: "¿cómo definir el concepto de una causalidad estructural?"

Dicho concepto económico fue el modo de producción concebido como la unidad de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, la que a su vez Althusser establece bajo el nombre de estructura en dos niveles, el global y el regional; en la cual se presenta el efecto dominante de la eficacia jerárquica de la primera sobre la segunda y sus

²⁹ Los conceptos teóricos de las ciencias son resultado de una reducción del elemento fenoménico dentro del término esencial de conceptualización de enlace entre las esencias de los diferentes elementos que compondrían una realidad informe. Aunque, claro está, ambos términos (esencia/ fenómeno) son confusos cuando se ven aislados pues la esencia remite al fenómeno (subordinado) y el fenómeno remite a la esencia, la cual se hace "visible" a los sujetos a través del fenómeno.

elementos. De este modo es como se explica, por ejemplo, la dominación de una forma de producción sobre otra ("la producción industrial sobre la producción mercantil" –PLC, 109–) sin que se modifique la relación estructural de subordinación y eficacia del modo de producción en tanto estructura global.

Pensar el nuevo concepto le significó a Marx dejar la problemática pasada e instalarse en una donde el objeto nuevo requería de una terminología nueva y pisando un terreno nuevo. A este paso, Althusser lo llamó "la inmensa revolución teórica de Marx", que no es otra cosa que dejar el enfoque ideológico y situarse en el científico. Acontecimiento que denominó ruptura epistemológica: romper con la conceptualización de los representantes de la economía clásica y "*plantear como problema* lo que anteriormente se daba como *solución*" (PLC, 167). Y en otro lugar:

Cuando Marx los lee [a Smith y Ricardo, economistas clásicos] restablece en su texto esta palabra que falta: la plusvalía... esta palabra no es una palabra sino un *concepto*, y un concepto teórico que es aquí el *representante* de un nuevo sistema conceptual correlativo de la aparición de un nuevo objeto" (PLC, 158).

Sin embargo, no se trata de una novedad en sentido estricto sino una forma nueva de plantearse una realidad, puesto que como dice Engels "mucho tiempo antes de Marx se había establecido *la existencia* de esta parte del valor del producto..." ¿Qué es entonces lo novedoso que Marx dijo sobre la plusvalía?

Partiendo de la plusvalía, desarrolló la primera teoría racional que tenemos del salario, fue el primero en dar los rasgos fundamentales de una historia de la acumulación capitalista y un cuadro de su tendencia histórica (Engels, F. Prefacio a *El capital*, 1886, t. iv, p. 161, citado por Althusser, PLC, 162-165).

En este escrito, Engels sitúa por primera y única vez la aplicación de la fórmula de Marx: "*Volver a poner sobre sus pies la química que andaba cabeza abajo*". Hecho que Althusser interpreta como "*cam-*

biar la base teórica, *cambiar* la problemática teórica de la química, remplazar la antigua problemática por una nueva problemática”.³⁰ Marx aludió a este cambio en el posfacio de la segunda edición alemana de *El capital* al definir “*el tratamiento que impone a la dialéctica hegeliana, para hacerla pasar del estado idealista al estado materialista*” (PLC, 166).

Althusser le reconoce asimismo a Engels la agudeza de su análisis, pero ve que la novedad de Marx va más lejos:

el proceso de producción de un conocimiento pasa necesariamente por la transformación incesante de su objeto (conceptual); que esta transformación que forma una unidad con la historia del conocimiento tiene... por efecto producir un *nuevo conocimiento* (un nuevo objeto de conocimiento), que concierne siempre al *objeto real*. Cuyo conocimiento se profundiza... por la transformación del objeto de conocimiento (PLC, 168-169).

Ese “ir más lejos” significó para Althusser una revolución teórica, la de Marx, misma que a su vez produjo un salto cualitativo en la historia de la ciencia al producirse el desprendimiento de la ideología de donde provenía la antigua problemática. También significó un cambio en la historia de la filosofía al obligarnos a realizar en un solo movimiento epistemológico el estudio tanto de la problemática teórica en proceso de cambio como del objeto teórico producto de las transformaciones conceptuales.³¹

³⁰ ¿Este cambio de problemática de Marx, es equivalente al cambio operado en Althusser para rectificar sus posiciones teóricas y políticas? ¿Dónde está la nueva conceptualización?, ¿cuáles son las nuevas palabras que remiten como conceptos a una realidad nueva?, ¿dónde aparece el nuevo terreno —el científico— que desplaza al anterior —ideológico—? Si existieran estos elementos epistemológicos podría afirmarse un cambio de problemática y una ruptura epistemológica, pero al no haberlos tampoco hay tales efectos. Y sobre todo, ¿cuál es la nueva ciencia abierta por Althusser? Ninguna.

³¹ Althusser desliza una crítica a Engels cuando aborda el empirismo como forma ideológica del conocimiento. Lo hace en dos lugares; primero cuando Engels recurre a la prueba de budín (comérselo) y la segunda en la carta a Schmidt respecto a la teoría del conocimiento considerando al concepto como una paralela que corre al lado de la realidad sin tocarla. Señala también que esta respuesta es válida coyunturalmente pero no extensible a una respuesta marxista (PLC, p. 90). Los conceptos serían más bien las esencias reducidas/extraídas de los fenómenos, expresiones de cualquier realidad que se trate. Por otra parte, el espinosismo es el caso de revolución teórica antes de Marx, y como a éste en algunos países, a aquél lo acusaron de ateo (PLC, 113).

Sánchez Vázquez, por su parte, critica el concepto de ruptura epistemológica utilizado por Althusser para identificar el paso del idealismo al materialismo operado en Marx, pues dicho concepto está basado en otro, que es el de "problemática", el cual "entraña una concepción estructuralista de la 'unidad específica' de un campo teórico, que es desmentida en ciertas regiones de éste, como la ideología y la filosofía, y que sólo sería aplicable a una ciencia positiva en la que su organización teórica impone cierta unidad".^{31bb} El error de Althusser, según Sánchez Vázquez, es que el paso del error a la verdad en las ciencias sociales no supone necesariamente un cambio de problemática como puede suceder con las ciencias naturales, que es el campo teórico donde cabría el concepto de corte epistemológico bachelardiano; en el materialismo histórico opera el elemento decisivo de la transformación social: la revolución como crítica y superación del estado de cosas vigente: "no es 'una ciencia entre otras' sino una ciencia revolucionaria, su prehistoria no puede concebirse como la de cualquier ciencia. Lo ideológico en ella no puede significar sencillamente lo precientífico, sino que designa esencialmente su relación con la historia real". En otros términos, el cambio de problemática teórica no implica un cambio en la historia real; por lo tanto es necesario buscar otro ámbito explicativo que dé cuenta de la vinculación entre la ciencia y la revolución sociales; ese ámbito sería el de la ideología práctica, crítica revolucionaria o política marxista en el orden capitalista.

El antecedente inmediato de la ruptura de Marx con su problemática fue Hegel. Al cambiar de base teórica, Marx cambió el tipo de preguntas y respuestas sobre la historia y la economía. Los efectos económicos los veía y hacía ver con relación a una estructura discursiva unificada conceptualmente. En primer lugar, el concepto de lo económico debía ser construido *para cada modo de producción*; en segundo lugar, la

31 bb *Ciencia y revolución*, p. 48. El aspecto dual de la concepción althusseriana de la ideología fue tratado en mi tesis de licenciatura, "Dos vertientes en la concepción althusseriana de la ideología", Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1985. Cf., también, *Epistemología y socialismo*, Enrique González Rojo, Editorial Diógenes, México, 1985, p. 42 y ss.

ciencia económica dependía (en tiempos de Marx) de la construcción conceptual de su objeto, y en tercer lugar "si a los fenómenos económicos que están determinados por su complejidad (es decir, su estructura) ya no se les puede aplicar... el concepto de causalidad lineal, se precisa otro concepto para dar cuenta de la nueva forma de causalidad requerida por la nueva definición del objeto de la economía política" (PLC, 198-199).

Por lo anterior, la categoría de totalidad estructural –dice Althusser– es marxista en la medida que permite pensar la realidad histórica con relación a los momentos económicos precisos señalados por un modo de producción que articula a sus partes y los determina, que a su vez determinan a la estructura, "*cada elemento es expresivo de la totalidad entera como pars totalis*" (PLC, 202).

Y puesto que la economía política clásica partía de lo dado como evidencia para formular sus respuestas respecto a la economía y la historia, Marx basó su análisis en este sentido a partir de premisas conceptuales que sometían a juicio las tesis smithianas y ricardianas del dato "dado" cuando lo "dado" es más bien resultado o efecto de las necesidades humanas en relación con un proceso ininterrumpido de transformaciones de las condiciones materiales vigentes, conceptualizables a través de una estructura y un espacio homogéneos del mundo en el que los hombres producen, distribuyen, reciben y consumen. Estructura y espacio que se definen bajo el nombre de relaciones sociales de producción, en donde la distribución del proceso determina el tipo de apropiación del producto de trabajo así como la forma de estado específico y su correspondiente superestructura ideológica.³²

Dichas necesidades están llamadas a ser satisfechas en el sentido humano (consumo) pero en términos económicos esto tiene el significado de proporcionar las condiciones de reproducción de las condiciones de producción tanto de valores de uso como de medios de trabajo. En el primer caso, el ser humano para satisfacer sus necesi-

³² En circunstancias donde no exista división de clases sociales, la estructura de poder político será innecesaria aunque sí lo será la superestructura ideológica (PLC, 192).

dades de consumo inmediato (desgaste humano) tiene que ser solvente, y en el segundo caso, quienes quieran satisfacer las necesidades requeridas por el desgaste material, también tienen que ser solventes; hecho que plantea la capacidad financiera para hacerlo en distinto nivel, el de los propietarios de la fuerza de trabajo y el de los propietarios de los medios de producción, lo cual nos remite a la categoría de clases sociales y de sujetos económicos en tanto participantes estructurales de un modo de producción que contiene los elementos fundamentales: las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

En este punto es donde Althusser hace su aportación a la teoría de las ideologías puesto que afirma la inexistencia del individuo como entidad social aislada; existe más bien sujeta a determinada estructura de relaciones de producción:

Los verdaderos "sujetos"... no son, por lo tanto, estos ocupantes ni funcionarios, no son, contrariamente a todas las apariencias, a las "evidencias" de lo "dado" de la antropología ingenua, los "individuos concretos", los "hombres reales", sino *la definición y la distribución de estos lugares y de estas funciones. Los verdaderos "sujetos" son estos definidores y esos distribuidores; las relaciones de producción* (y las relaciones sociales, políticas e ideológicas). Pero como son "relaciones" no se deberían pensar en la categoría de sujeto (PLC, 194-195).

No obstante su aportación, deja un lugar inexplicado: el de la verdad de lo real en ese conjunto de relaciones sociales pues una vez que se acepta la des-subjetividad del individuo concreto al instalarlo en una estructura funcional de por lo menos tres niveles (económico, político e ideológico), la categoría de sujeto-hombre se pierde en la imbricación de ese todo estructural y estructurado y al mismo tiempo se recupera en el concepto de relaciones sociales de producción, que forman el lugar del sujeto pero que "que no deben pensarse como sujetos". Por lo tanto, ¿cómo establecer la verdad del conocimiento sobre la realidad socioeconómica entre sujetos cuando los sujetos desaparecen por efecto de una conceptualización que los opaca y los

instala sujetos a una totalidad estructural que es la que toma su lugar pero sin que pueda ser conceptualizada como sujeto? ¿Acaso el conocimiento es resultado de un proceso conceptual donde se relacionan solamente las estructuras regionales sin la presencia de los agentes que piensan estas estructuras? ¿No significa hacer metafísica a partir de las funciones estructurales de la realidad económica?

Al respecto, críticos como Sánchez Vázquez y Lucien Sève, han reprochado a Althusser su enfoque idealista al extender la distinción entre proceso de conocimiento y proceso de constitución de la realidad, hacia la separación absoluta entre objeto de pensamiento y objeto real. El conocimiento —señala Sánchez Vázquez— es reproducción de la realidad (en este caso, de la económica), no sólo construcción conceptual unilateral: "La apropiación cognoscitiva del mundo [socioeconómico] se da como unidad indisoluble de estos dos aspectos suyos: producción de un objeto teórico... y reproducción de un objeto real".³³ De esta forma se saldría de la dificultad para admitir un conocimiento en el que estarían presentes tanto los agentes causales de las estructuras como las estructuras independientes o externas a su pensamiento.

³³ *Ciencia y revolución, op. cit.*, p. 97. González Rojo defendería a Althusser señalando que éste acusa omisiones que podía considerar supuestos no dichos. Este vacío fue la causa de su "teoricismo coyuntural", el que autocriticaría más tarde; en *Epistemología y socialismo, op. cit.*, p. 109-110.

CAPÍTULO II TRANSICIÓN (1965-1969)

La segunda época althusseriana

Hemos visto tanto en *Pour Marx* como en *Lire le Capital*, que Althusser manifiesta una tendencia filosófica ajena al marxismo, pese a sus afirmaciones en sentido opuesto. Esto continuaría en algunos escritos posteriores inmediatos, pero en los que ya se nota cierto apego a las fuentes marxianas y una defensa de los criterios epistemológicos de su primera época. Esta manera de escribir durará unos cuatro años; sin embargo el proceso crítico y reflexivo de Althusser será, a partir de 1966, permanente.

Este segundo capítulo lo hemos denominado de "Transición" porque los trabajos publicados entre 1966 y 1969 constituyen ejemplos de ese proceso de reflexión crítica que a la postre concluirá con una rectificación política y teórica del filósofo francés.

Aquí, por lo tanto, serán comentados y analizados los artículos pertenecientes a dicho periodo con la finalidad de mostrar las características de los cambios operados en la forma de tratar problemas tanto nuevos como algunos ya pasados, a los cuales retrocedió Althusser —como en "Sobre la relación Marx-Hegel"— para hacer afirmaciones, precisar conceptos o intentar ciertas justificaciones.

Lo distintivo de esta segunda época es su interés inicial por justificar la parte teórica del análisis científico (práctica teórica); interés que modificará al final de esta etapa cuando se muestre más preocupado por la materialidad del marxismo a través de la categoría "lucha de clases". Sin embargo, ésta estará ligada a lo teórico en virtud de la definición que hace de la filosofía como lucha de clases en la teoría, misma que "matizará" después. Pasemos pues al contenido de este capítulo II.

Práctica teórica y lucha ideológica 34

Publicado en 1966, Althusser lo subdividió en siete apartados que en conjunto señalan una esencialidad, a saber, la relación entre la ciencia y la ideología, con lo cual subsistía la vieja confrontación entre la verdad y la falsedad de un discurso sobre la realidad en sus diversas manifestaciones (sociales, históricas, políticas).

En el primero de sus apartados, titulado "El marxismo es una doctrina científica", Althusser considera que Marx opone a las doctrinas socialistas de su época la doctrina política construida por él, pero ésta con un carácter científico, pues las doctrinas socialistas antes de Marx eran ideológicas por su carácter utópico, ideal e imaginario. Cita ejemplos: "el reparto integral de los productos del trabajo entre los trabajadores, el igualitarismo económico, la negación de toda ley económica, la desaparición inmediata del estado" ("PT y LI", FAR, 23).

¿Por qué es científica la doctrina/teoría de Marx? Lo es por los fundamentos conceptuales sobre el sistema económico-político que critica, al que considera una *totalidad orgánica* "cuya economía, política e ideología son 'niveles' o 'instancias' orgánicas, articulados unos sobre otros según leyes específicas, ("PT y LI", FAR, 24); y lo es, también, por los objetivos del socialismo que descansan en el conocimiento científico del modo de producción capitalista y porque permite definir los medios propios para hacer la revolución.

Apoyándose en un texto de Lenin (*Nuestro programa*) asegura que es científica la doctrina de Marx por los medios que establece para llevar a cabo la revolución socialista y por definir a la clase obrera como la "única clase radicalmente revolucionaria". De ahí la coincidencia entre el Althusser de esta época (1966) y el Lenin de 1899,

³⁴ En Althusser, L. *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, 12ª. ed., 1982, págs. 23-69. En lo sucesivo se referirá este artículo con las abreviaturas "PTyLI", seguido del texto en donde está incluido, que se abreviará FAR.

al aseverar la siguiente fórmula: "sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria".³⁵

Sobre la duplicidad científica del marxismo, segundo aspecto que trata en este artículo, Althusser establece que el objeto del marxismo es una dualidad teórica: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico. El primero es la ciencia de la historia y el segundo es la filosofía marxista.

Del materialismo histórico, dice Althusser que es la teoría de los diferentes modos de producción, en donde cada uno es una totalidad orgánica compuesta por diferentes niveles: "La estructura económica, la superestructura jurídico-política, y la superestructura ideológica" ("PTyLI", FAR, 27). En otras palabras, que el materialismo histórico estudia la naturaleza de esa totalidad, del conjunto de esos niveles y del tipo de articulación y de determinación que los une; pero sin perder de vista la dependencia con respecto al nivel económico, "*determinante en última instancia*" y "el grado de 'autonomía relativa' de cada uno de esos niveles".

Marx fundó tal disciplina científica al elaborar *El capital*. Pero junto con ella fundó "otra disciplina científica: el *materialismo dialéctico o filosofía marxista*", cuyo objeto de estudio es la teoría del conocimiento que, por cierto, no sistematizó Marx. Engels y Lenin lo intentaron hacer aunque siempre en textos polémicos como el *Anti-Düring* o *Materialismo y empiriocriticismo*, respectivamente.

Esta teoría del conocimiento es la parte pertinente para Althusser, puesto que se trata del objeto que el marxismo llama teoría de la historia del conocimiento, o sea las condiciones reales del proceso de la producción del conocimiento, tanto materiales y sociales como condiciones internas a la práctica científica.

³⁵ Convendría comentar este último aspecto bajo la óptica althusseriana de un trabajo posterior llamado "Acerca del trabajo teórico". Este fue publicado en 1967 (aunque quizás haya sido escrito a finales de 1966), y ahí anotó el filósofo francés que el movimiento revolucionario puede estar adelantado con relación a la teoría. En otras palabras, que la teoría revolucionaria puede estar ausente y, sin embargo, el movimiento político suceder en forma revolucionaria. Esto tal vez se explique porque Althusser haya visto experiencias políticas en las que el marxismo no fue la guía para los movimientos y sin embargo se hubiera logrado transformaciones revolucionarias profundas.

¿Por qué pertinente? Por la sencilla razón de que es esta historia conceptual la que permite distinguir la ideología de la ciencia: "la diferencia específica de la cientificidad" ("PTyLI", FAR, 29)

Se trata, según Althusser en 1966, del corazón de la filosofía marxista, de la teoría que define "la naturaleza de las prácticas no científicas o precientíficas, las prácticas de 'la ignorancia' ideológica (práctica ideológica) y todas las prácticas reales sobre las cuales está fundada la práctica científica" (Ibíd.).

El materialismo dialéctico, teoría y método unidos (el materialismo como teoría y la dialéctica como método), reconocía dos principios esenciales: 1) la distinción entre lo real y su conocimiento, y 2) la primacía del ser sobre el pensamiento. Estos principios están relacionados en forma histórica y expresan la ley de la transformación, del devenir de los procesos naturales, sociales y del conocimiento.

Aunque Althusser consignó este último hecho, lo perdió de la perspectiva analítica que lo caracterizó por esos años: el racionalismo teorístico, al permitir que la realidad teórica siguiera su autogeneración y autocrítica, ausente o desprendida de lo real histórico, como lo veremos en seguida.

La necesidad del materialismo dialéctico

En el tercer punto, que trata algunos problemas planteados por el materialismo histórico y el dialéctico, Althusser anota ideas que repetirá al año siguiente cuando prologue por segunda ocasión su texto *Pour Marx*, al afirmar que la fundación de toda ciencia provoca necesariamente la fundamentación de una filosofía.

Sin embargo, su enunciado tropieza con un detalle: el creador de una filosofía no es necesariamente el fundador de una ciencia. Hecho que implica una segunda reflexión: ¿Marx estaba obligado a fundar la filosofía una vez que había fundado la ciencia? La respuesta lógicamente es no; pero Althusser pensó en 1966-1967 que sí.

Según él, no podía ser de otra manera porque fue Marx el primero

en pensar científicamente la realidad de la historia. De esa forma atribuyó a las filosofías precedentes una realidad histórica. "Las filosofías clásicas, idealistas, o materialistas, eran incapaces de pensar su propia historia" ("PTyLI", FAR, 32). La filosofía marxista revolucionó a la filosofía misma al relacionarla con la historia y con la verdad de las prácticas científicas. "El materialismo dialéctico nació con la única filosofía que trata al conocimiento como el proceso histórico de producción de conocimientos y que reflexiona su nuevo objeto en el materialismo y en la dialéctica a la vez" (Ibíd).

En otras palabras, Althusser ve que la filosofía marxista se transformó en científica al dejar el aspecto ideológico que poseían las filosofías precedentes porque estableció una relación con la historia pero en forma científica. La revolución se había hecho: pasar de la noche oscura de la ideología al día luminoso de la ciencia con el materialismo histórico.

La unión propia del materialismo dialéctico

Como toda ciencia, el materialismo requiere de una guía que le impida desviarse de la verdad que enuncia. Esta guía es, a juicio de Althusser, el materialismo dialéctico. Es esta filosofía la que se encarga, inclusive, de la vigilancia teórica para interpretar al marxismo contra toda desviación ideológica que lo amenace.

En otra parte se ve con claridad que Althusser piensa como cuando escribió los artículos de *Pour Marx*. Divide al marxismo en dos teorías y le atribuye a la filosofía marxista el papel de centinela teórico que impide pasar de la verdad científica a la falsedad ideológica. Althusser previene dos peligros para la ciencia que Marx produjo: el empirismo y el dogmatismo. El primero es considerar que la ciencia es un reflejo (un dato) de lo real; y el segundo considera que la ciencia está ya concluida.

Como todo conocimiento, la ciencia es producto de una práctica teórica específica, distinta, y a la vez ligada a otras prácticas teóricas. El producto de una ciencia son conceptos adecuados del objeto

mediante la acción de medios de producción teóricos (teoría y métodos aplicados a una materia prima dada). El resultado de una práctica teórica específica es irremplazable dado su nivel y su función. Althusser en estas palabras también reproduce lo escrito en un artículo de *Pour Marx*: "Sobre la dialéctica materialista".³⁶ (Hecho que incluso consigna en una nota al pie de la página.)

Y agrega el enfoque político de clase: el proletariado por sí mismo y con su sola práctica social no podía producir la ciencia. Sólo Marx por su relación con el proletariado pudo constituir una ciencia revolucionaria, la ciencia de la historia. Tuvo que hacerlo la intelectualidad para desde afuera aportarla a la clase obrera. Y también es necesario el contacto con la práctica política y económica del proletariado para que junto al trabajo teórico específico, se produzca el conocimiento científico. Es decir, unir la práctica real con el trabajo teórico específico marxista.

Pero como toda ciencia, ésta para sostenerse como tal requiere de innovación, de otra manera sería dogma o "ciencia muerta". Tanto el materialismo histórico como el materialismo dialéctico necesitan ser desarrollados por los marxistas de nuestros días. Marx sólo puso las piedras angulares del edificio teórico en construcción. Falta por producir conceptos que den cuenta, por ejemplo, de las formas de transición de los modos de producción complejos combinados en los países llamados "subdesarrollados" hacia el modo de producción socialista; falta que se trate científicamente el "culto a la personalidad".³⁷

Para producir ciencia marxista es necesario —dice— poseer una cultura científica y marxista sólida, sólo así se podrá franquear el paso del conocimiento adquirido al no adquirido aún. Este hecho procede

³⁶ En *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, p. 150 y ss.

³⁷ El materialismo dialéctico, por su parte, se detuvo en Lenin con *Materialismo y empiriocriticismo*. Pero —dice Althusser de manera significativa— si no se ha desarrollado el marxismo, se trata entonces de un "estado de cosas a examinar muy seriamente y a rectificar en consecuencia" ("P1yL1", FAR, 41). Con lo cual mostraba un indicio reflexivo sobre la necesidad de rectificar lo hecho y lo no hecho, incluido lo suyo.

—aquí sigue a Lenin— del partido, que es el que coordina la investigación en las condiciones de libertad científica necesarias para la producción científica.

Esas condiciones fueron las que el “culto a la personalidad” no permitió, por eso el marxismo está retrasado, estancado. Lo que Althusser llama “culto a la personalidad” no es otra cosa que el estalinismo que cobró víctimas lamentables. Se trataba de avanzar en cuestiones más allá de lo establecido: formas de organización políticas en países con el socialismo auestas o por empezar; formas de intervención partidaria en asuntos culturales, ideológicos, estrategias de participación de los partidos comunistas, en las nuevas formas de participación económica y de gobierno político de los monopolios en la presente fase de la lucha de clases.

Al no haber esta nueva producción teórica marxista, los lugares que debió ocupar en el conocimiento fueron ocupados por científicos o teóricos burgueses cuyas consecuencias eran de esperarse y otras eran insospechadas. Para recuperar esos lugares, Althusser recomendaba “luchar mediante una crítica lúcida contra el prestigio de los aparentes resultados adquiridos por sus ocupantes”, los ideólogos burgueses (“PTyLI”, FAR, 45)

En este texto aparece por vez primera tratado el tema de la ideología en un lugar específico. De ahí la pertinencia como punto de arranque para situar a Althusser en el segundo periodo analizado.

La ideología

Althusser inicia este capítulo situando frente a la teoría científica marxista, que acaba de exponer, “un nuevo término importante: *la ideología*”. Esto pone en evidencia el estatuto teórico que Althusser le impone a su “nuevo” discurso por el concepto ideología.

Su primer supuesto es el movimiento obrero organizado, que en tiempos de Marx se apoyaba en tesis marxistas y no en alguna “teoría ideológica, anarquista, utópica, reformista” (“PTyLI”, FAR, 45). Lo evidente aquí es la oposición entre la ciencia y la ideología (aspecto

polemizado por Sánchez Vázquez³⁸ y González Rojo,³⁹ entre otros; el primero le critica a Althusser un tratamiento —en esta época— unilateral de la ciencia al no tomar en cuenta “las condiciones sociales y políticas”; en tanto que el segundo defiende a Althusser de las críticas de Sánchez Vázquez al señalar que dicho tratamiento unilateral es para mostrar cómo opera la “práctica teórica por sí misma... irreductible a otro tipo de producción”. Nuestra posición al respecto es que Althusser desarrollaba un discurso explicativo apoyado en un esquema teórico extraño al marxismo, que debió autocriticar después).

Su segundo supuesto es comprometedor: toda ciencia está precedida por una ideología, pero una vez constituida aquélla, ésta se perpetúa a pesar de la existencia de la ciencia.

Importa mencionar el énfasis althusseriano de la doble relación de la ideología asentada ya en este primer texto. La relación epistemológica y la sociológica. La ideología de la clase obrera cuestiona realidades sociales y al mismo tiempo cumple funciones sociales: es el cemento superestructural que cohesiona las partes del edificio de la sociedad metaforizada por Marx.

Es aquí donde Althusser, apoyado en Marx al representar la realidad social en tres niveles (económico, político e ideológico), hace la presentación de una teoría marxista de la ideología, según la cual los individuos, consciente o inconscientemente, están sujetos a la ideología; una ideología que no es otra cosa que una representación del mundo con el que están ligados a través de sus prácticas; creyendo que la idea que se forman de él es la verdad, la pasan como tal sin sospechar que es una “falsa concepción”.

Para conocer la ideología es necesario desprenderse de la visión inmediata de la representación de ese mundo y empezar a desentrañar el comportamiento de la ideología. Althusser establece que como toda realidad social, la ideología “sólo es inteligible a través de su estructura”, y que los elementos de que está compuesta (representaciones,

³⁸ En *Ciencia y revolución*, op. cit., p. 29.

³⁹ *Epistemología y socialismo*, op. cit., p. 26.

señales, imágenes) adquieren sentido y función no aisladamente sino según el modo de combinarse hasta constituir un sistema. Es decir, existe independientemente de toda subjetividad, y por lo tanto es susceptible de ser estudiada objetivamente. Althusser descubre cinco características en ella:

- I. Es divisible en regiones.
- II. Existe bajo estructuras no teóricas o teóricas sistematizadas.
- III. Cumple una función social.
- IV. Es falsa en su origen (ilusión-alusión).
- V. Es divisible en tendencias.

A manera de explicación, tenemos:

I. La ideología es divisible en regiones: moral, jurídica, política, estética y filosófica. Tienen cierta autonomía y unas llegan a ser dominantes en diferente modo y en distinto momento de la historia.

II. La ideología, bajo una estructura, existe de varias formas: consciente o irreflexivamente; difusas o explícitamente sistematizadas (formas teóricas). Puede haber desde una religión con reglas y ritos, hasta una teología, que es la versión teórica de una ideología religiosa. "La forma superior de la teorización de la ideología es la *filosofía* [o laboratorio de la abstracción teórica, en donde] Marx no suprimió la filosofía: por medio de una revolución en ella. Transformó la naturaleza de esta ciencia, la desembarazó de su herencia ideológica que la trababa e hizo de la filosofía una disciplina científica" ("PTyLI", FAR, 51). En su forma teórica, la ideología sólo es accesible a un pequeño número de hombres, pero bajo formas no reflexionadas se extiende entre las grandes masas.

III. En las sociedades divididas en clases la ideología asegura la cohesión entre los individuos y sus relaciones de dominación. A los explotados, les hace ver como natural o lógica su condición; a los explotadores como el deseo de la voluntad divina. Es un bello engaño útil para los explotadores.

IV. Es una representación de lo real pero necesariamente falseada por estar dentro de las sociedades divididas en clases; su propósito no es dar conocimiento objetivo, sino ofrecer una visión mistificada de la realidad para mantener el sistema social. Se comprende entonces que la ideología tenga una doble función epistemológica: es una ilusión y al mismo tiempo es una alusión de la realidad, de ahí que en su nacimiento una ciencia tenga que romper "con la representación mistificada-mistificadora" y que "la ideología, en su forma alusiva-ilusoria, pueda sobrevivir a la ciencia, dado que su objeto no es el conocimiento, sino un desconocimiento social y objetivo de lo real" (Ibíd. p. 54).

V. Las ideologías de las clases sociales son tendencias diferentes en el todo social. Pero las hay subordinadas y dominantes. En la sociedad capitalista, las ideas dominantes son las de la clase dominante. Por eso la ideología de la clase obrera no es otra que la de la burguesía; para liberarse requiere de ayuda del exterior en forma de ciencia: Lenin no propuso una tesis arbitraria sobre la importación de la ciencia marxista por la clase obrera para adquirir una conciencia revolucionaria.

Con la enunciación de dichas características, Althusser sentó un precedente en el movimiento comunista internacional que pondría a debate en tiempos subsecuentes. La teoría de la ideología constituyó el núcleo del discurso althusseriano durante su vida y militancia políticas. Los cambios o rectificaciones teóricas en otros conceptos casi siempre estuvieron relacionados con el de la ideología, de ahí la importancia, reitero, de situar el presente texto como punto de división del nuevo periodo analizado.

La unión del marxismo con el movimiento obrero

La relación ciencia-ideología con el movimiento obrero entraña tres principios: por un lado, la importación desde fuera de la teoría científica de Marx por el movimiento obrero (producida precisamente dicha teoría fuera del movimiento obrero: en la intelectualidad burguesa a través del genio de Marx, continuado por Engels e impulsado

por Lenin); por el otro, el movimiento obrero adoptó voluntaria e inteligentemente —según Althusser— la doctrina de Marx como su doctrina frente a las ideologías pequeñoburguesas, espontáneas y reformistas. La adopción se hizo posible porque la clase obrera conoció a través de ella su situación histórica, los medios y los objetivos realmente revolucionarios. Y por último, la unión del marxismo con el movimiento obrero debe mantenerse, reforzarse y extenderse mediante dos frentes: la formación teórica y la lucha ideológica. Marx y Engels inauguraron estas formas durante decenas de años formando en la teoría marxista a los mejores militantes obreros; también lucharon contra las ideologías moral, religiosa y política de la burguesía. Estos dos frentes son vitales para el tránsito al socialismo y al comunismo, diría Althusser en 1966.

Formación teórica y lucha ideológica

Althusser es claro en este apartado al formular los supuestos y las preguntas: constituida y desarrollada la ciencia, ¿por qué medios introducirla al movimiento obrero?

En primer lugar debe reconocerse una constante —señala Althusser—: el movimiento obrero toma la forma de una triple lucha: económica, política e ideológica; es decir, los correspondientes “niveles” de que está constituida la sociedad.

La primera forma de lucha se hizo presente entre los obreros por las demandas salariales, sindicales, etc., pero no proporcionaron el conocimiento de los mecanismos de la economía. Al enfrentar estos hechos, la clase obrera puede llegar al límite del conflicto con la burguesía y chocar con realidades políticas que se imponen por la fuerza del estado burgués a través de su sistema jurídico. Es aquí donde al obrero se le hace necesario conocer los mecanismos de la sociedad burguesa.

Al enfrentar políticamente a la burguesía, el movimiento obrero choca con otro tipo de realidad que se le impone: la ideología de la clase burguesa.

Pero si el movimiento obrero porta las conceptualizaciones, creencias, convicciones, etc., de la ideología dominante, será imposible ganar la batalla frente a la burguesía, se requiere conocer "la naturaleza y las leyes de la ideología".

Es necesario una intervención exterior: la de la ciencia. En otras palabras, es necesaria la transformación de la ideología de la clase obrera en conciencia científica de la sociedad; que la nueva ideología del movimiento obrero sea de carácter científico y revolucionario.

En este aspecto empezaron las imprecisiones althusserianas: si el movimiento obrero adopta la teoría de Marx como su doctrina, entonces cómo iba a sostener una ideología científica y revolucionaria. La contradicción, aunque evidente ya que la ideología se oponía a la ciencia, era explicable pues como lo indicaría Sánchez Vázquez, se trataría de una ideología particular "no fecundada aún por la teoría científica del socialismo" * la que en el socialismo estaría articulada con la ciencia. Pero Althusser no allanaría de esta forma la contradicción, sino que la suprimiría en su autocrítica de 1972.

No obstante, Althusser insistiría en desarrollar una lucha ideológica en la ideología misma, pero dando preeminencia a la formación teórica de los militantes que constituyen la vanguardia de la clase obrera, aun cuando haya diferencias en la conciencia marxista de cada uno de los que la forman.

Althusser desea ser preciso en la conceptualización de la formación teórica, a la que define como el proceso de estudio y de trabajo de todo el conjunto de la teoría marxista, tanto en sus premisas como en sus conclusiones.

Es, por tanto, indispensable leer y estudiar *El capital* para constituir el eslabón intermedio entre la práctica comunista y la transformación de la ideología de la clase obrera. Que el partido forme a los militantes en la teoría marxista y ponga en práctica, a través de la acción política, los conocimientos que sus investigadores han producido para que a su vez puedan sacarse nuevas experiencias.

* *Op. cit.*, p. 42.

Althusser es claro en el punto de unidad entre la teoría y la práctica:

Caeríamos en el simple puro idealismo si separáramos la teoría de la práctica, si no diéramos a la teoría una existencia práctica... Caeríamos en el idealismo si no permitiéramos a la teoría, en su existencia propia, nutrirse de todas las experiencias... ("PTYLI", FAR, 68).

Hasta aquí es más que claro en cuanto a la relación teoría-práctica científica, sin embargo, en seguida anota frases que empiezan a oscurecer la claridad antes presentada:

Pero caeríamos en otra forma de idealismo tan grave como los anteriores, en el pragmatismo, si no reconociéramos la especificidad irremplazable de la práctica teórica, si confundiéramos la teoría con su aplicación (Ibídem).

¿Qué significa práctica teórica? ¿Es la unidad de la teoría con la práctica política? No lo dice. Pero al final de su texto reconoce la importancia de la distinción entre la ciencia y la ideología. "Sin esta distinción es imposible comprender la especificidad propia del marxismo como ciencia." En otras palabras, la teoría marxista no hubiera nacido ni existido sino es a consecuencia de la existencia y persistencia de la ideología como su opuesto constante.⁴¹

*¿El marxismo es un ateísmo?*⁴²

En una carta dirigida a un tal M. (¿March Bloch?) en agosto de 1966, se aprecia el estilo epistemológico de Althusser para hacer equivalente al marxismo con la ciencia y a lo religioso con la ideología.

Así lo establece desde que principia el texto: "...el ateísmo es una ideología religiosa". Su propósito es deslindar el marxismo del ateísmo en virtud de que éste es un sistema teórico humanista y como tal es una "ideología de esencia religiosa", mientras el marxismo es una ciencia,

⁴¹ Estas son las conclusiones que afrontaría Althusser en su autocrítica posterior.

⁴² En Althusser, L. *Nuevos escritos*, Ed. LAIA, Barcelona, 1978, p. 165 y 166.

como la física, interesada en luchar contra cualquier obstáculo ideológico y político cuyas bases son las leyes para la lucha teórica, ideológica y política. Hasta aquí, Althusser es el mismo de *Pour Marx (La revolución teórica de Marx)*, pero siendo puntillosos podría presentarse en esta carta un indicio de trato suave hacia la ideología cuando dice que luchar no quiere decir matar a las personas ni forzarlas a renunciar a sus ideas. "Luchar puede ser también reconocer lo que ciertas ideas aberrantes esconden de positivo". Esta frase supone que las ideas muestran algo positivo, lo cual si lo relacionamos con el apartado sobre la ideología nos hace pensar que las ideas aberrantes o la ideología, en su parte alusiva, permiten reconocer un aspecto de la realidad aunque la parte ilusoria nos la deforme.

El resultado o conclusión es que ya para estas fechas, Althusser empieza a mostrar indicios de un nuevo discurso en el que la teoría sobre las ideas y las ideologías está tomando un lugar central.

*"Acerca del trabajo teórico" **

En este artículo, escrito en abril de 1967, Althusser propone la categoría de justo a la unión entre la teoría y la práctica; unión que se mueve en los límites extremos de una relación falsa y una relación justa.

Pero en el *Curso de filosofía para científicos*, escrito también en ese año, la categoría de justo la establece al parecer en sentido filosófico en la tesis 2: "Toda tesis filosófica es justa o no justa". Esto es "curioso" pues las tesis filosóficas no están eximidas de validez teórica; también son verdaderas y/o falsas, en tanto —como dice Sánchez Vázquez— reproducen adecuadamente la realidad. "

Así, Althusser establecerá que la validación filosófica estará en la práctica política de las tesis, justas o no justas, y la validación científica estará en la práctica teórica.

⁴³ En *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, 1982, p. 71-95. En adelante se abreviará "ATT", seguido del texto donde está incluido, cuya abreviatura será FAR.

⁴⁴ Cf. *Ciencia y revolución*, p. 66.

Todo indica que en este artículo, Althusser se dispone a explicar en qué consiste la práctica teórica, que en textos anteriores dejó sin definir explícitamente.

Las dificultades de todo trabajo teórico marxista, dice Althusser, son "inevitables" en virtud de que conciernen a la "naturaleza propia de la teoría", o sea el "discurso teórico".

La primera dificultad es de terminología. Bajo la premisa de considerar al materialismo histórico una ciencia y al materialismo dialéctico una filosofía (lo cual hace recordar que sigue considerando al marxismo como ciencia y filosofía en dos partes complementarias, que surge una –la filosofía– después de la otra –la ciencia–), Althusser establece que el discurso teórico exige el uso de palabras corrientes o expresiones compuestas pero cuyo funcionamiento es conceptual y su significado lo adquieren en virtud de las relaciones que forman dentro de un sistema. Cuando se usan palabras corrientes que reproducen un sentido usual, entonces el sentido es ideológico; mas si el término o

las expresiones compuestas se articulan o conjuntan de manera distinta y que designan una función teórica precisa, entonces el discurso teórico es válido.

La segunda dificultad se relaciona con el discurso teórico.

¿Qué es un discurso teórico? –Se pregunta Althusser. Y responde: "es aquel cuyo objeto es el conocimiento de un objeto" ("ATT", FAR, 72).

Este conocimiento es concreto y no general porque es resultado de un proceso; es decir, es la "síntesis de múltiples determinaciones".

Aquí sigue al Marx de la *Introducción* de 1857. Además de que todo conocimiento versa sobre objetos reales.

Pero ¿qué son las síntesis y las determinaciones?

Althusser explica:

la síntesis consiste en la combinación-conjunción exacta de *dos tipos* de elementos (o determinaciones) de conocimientos que llamaremos... elementos *teóricos en sentido preciso* y elementos empíricos (Ibíd., p. 73).

Y ejemplifica con el concepto modo de producción, diciendo que es un concepto teórico cuyo objeto no existe en sentido preciso pero sí es indispensable para el conocimiento de toda formación social. Así, los conceptos producidos por Marx "no nos dan un conocimiento concreto de objetos concretos". Marx, en *El capital*, se mueve en la abstracción y produce el conocimiento de formas.

En cuanto a los conceptos empíricos, dice que hablan de las determinaciones de los objetos reales, los cuales son resultado de investigaciones, observaciones, experimentaciones, etcétera; no son datos simples ni puros, sino "la materia prima" transformada en concepto por la intervención de los conceptos teóricos.

La relación entre ambos tipos de conceptos es de carácter sintético: "los conceptos empíricos 'realizan' los conceptos teóricos en el conocimiento concreto de objetos concretos" (Ibíd., p. 75). Es decir, según Althusser, la realización sería la síntesis de que habla Marx en la *Introducción del 57*. Y añade que, por lo tanto, un discurso teórico puede versar tanto sobre objetos abstractos y formales como sobre objetos concretos y reales.

¿Cuál es su diferencia? A los discursos que versan sobre objetos abstractos y formales se les llamará discursos teóricos o Teoría. Los discursos sobre objetos concretos y reales suponen, dice Althusser, la existencia de la teoría, que tiene mayor alcance que el discurso concreto. De donde se siguen dos conclusiones: 1) un discurso que hable sobre los principios del marxismo, "independientemente de todo objeto concreto", es teórico,⁴⁹ y 2) la teoría habla sobre objetos formales abstractos, que pueden y deben contribuir al conocimiento de objetos reales-concretos "posibles".

Es difícil aceptar —dice Althusser— este proceso productivo del conocimiento, pues "introduce una innovación paradójica", ya que "sólo puede llegarse al conocimiento de los objetos reales-concretos, a condición de trabajar también y simultáneamente sobre objetos for-

⁴⁹ Como si la teoría existiera por sí misma; esto es lo que se criticó a Althusser y que después rectificaría, o intentaría rectificar.

males-abstractos" (Ibíd., p. 79). Con lo cual se introduce la idea de una forma de existencia específica: la de los objetos formales-abstractos. "Distinta de la forma de existencia de los objetos reales-concretos".

Es difícil resistir las tentaciones del empirismo (ideología) pues según éste, sólo existen objetos reales-concretos.

La tercera dificultad se refiere al método teórico.

Lo que hace distinto a los discursos que tratan un mismo objeto es el modo de tratamiento, es decir, su método. Este método, "al igual que el objeto, es necesariamente formal-abstracto". (Puede haber casos concretos que ilustren un análisis teórico, pero no deben confundirse con la teoría ni reducir ésta a aquéllos.)

La última dificultad es la novedad revolucionaria de la teoría.

Para que se acepte la novedad revolucionaria de la teoría marxista es necesario luchar contra ideologías como el empirismo, el evolucionismo o el humanismo, para las cuales Marx no aportó nada de "científico".

Marx cambió de base el mundo del pensamiento, esa fue su revolución teórica e ideológica —dice Althusser— "para establecer, hacer reconocer y triunfar el nuevo pensamiento, especialmente si se trata de un pensamiento que funda una nueva ideología [sic] y una nueva práctica política" (Ibíd., p. 83).

Por eso, concluye hasta aquí Althusser, la teoría marxista es "a veces difícil". Ciertamente, y más cuando mezcla el término "nueva ideología" para designar al marxismo, a sabiendas que por ideología se entiende lo opuesto a la ciencia.

Fuentes

Para exponer los principios marxistas es necesario "aprehenderlos" donde estén, es decir en las obras de Marx o en las de sus grandes discípulos. Pero, ¿quiénes son? No lo dice Althusser. De cualquier modo, este paso produce algunos problemas.

Un problema o dificultad inicial es el contenido de las obras de Marx

en sus varias etapas. Las obras de "Juventud" hablan de filosofía e ideología, pero en *El capital* ya no se habla mucho de tales cuestiones.

¿Cuándo dejó de ser idealista Marx, y cuándo fundó su teoría revolucionaria?

Responder la pregunta supone ser crítico de Marx, lo cual ya Althusser realizó por su parte en los artículos reunidos en *Pour Marx y Lire le Capital*. En seguida hay que distinguir el contenido filosófico de las obras de juventud de las de madurez; en las primeras no hay filosofía marxista, pero sí en las segundas; aunque en éstas existe en "estado práctico", "realizada", o sea práctica, "en el sentido corriente del término" ("ATT", FAR, p. 86), al cual le hace falta su forma teórica.

En *El capital* está expresada la ciencia del marxismo, o sea el materialismo histórico, y está presente pero no expresada la filosofía marxista, el materialismo dialéctico; en este sentido se cumple —dice Althusser— un principio fundamental del marxismo: "que la filosofía exista primero en la práctica de las ciencias antes de existir por sí misma" (Ibídem). Lenin aplicó este principio y produjo conceptos como el de formación social o el de combinación de varios modos de producción en toda formación social, los "extrajo" de Marx mediante una elaboración teórica rigurosa.

Darle forma teórica a un contenido en estado práctico supone dos operaciones: rectificación crítica y producción novedosa. Tal rectificación resultó de sus mismas obras por efecto de interpretación teórica *a posteriori*, "de la aplicación de sus formas más elaboradas sobre sus formas menos elaboradas", o si se quiere, "de su sistema teórico sobre ciertos términos de sus discursos" ("ATT", FAR, p. 89).

Por ejemplo, aplicando el sistema conceptual de *El capital* sobre los *Manuscritos de 1844* es posible establecer el corte teórico entre ambos textos; o si se aplica el concepto de "trabajo asalariado" presente en los *Manuscritos de 1844*, aparece el "carácter ideológico, no científico, de éste último concepto, perteneciente al sistema conceptual tanto de la economía política clásica como de la filosofía de Hegel" (Ibídem).

Otra fuente del marxismo es la práctica política de las organizaciones del movimiento obrero.

Así como los principios marxistas pueden existir en "estado práctico" en las obras teóricas del marxismo, también los principios marxistas pueden existir en estado 'práctico práctico' en sus obras prácticas: los movimientos de masas encabezados por el proletariado y su vanguardia.

La práctica política de las organizaciones del movimiento obrero no es cualquier práctica, sino "la práctica de los partidos revolucionarios que fundan su organización y acción sobre la teoría marxista" ("ATI", FAR, p. 90).

Esto lo señaló Althusser pensando que sólo se podía ser revolucionario desde el marxismo. A lo que agrega que la relación entre la práctica política y la teoría marxista debe ser justa, y no falseada como fue la realizada por los partidos de la II Internacional a comienzos del siglo xx, pues su relación con el marxismo era mecanicista, economista y evolucionista.

Si la relación entre la teoría marxista y la práctica política es justa, la teoría marxista se realiza, y en consecuencia esta realización es justa y se producen resultados que tienen un valor teórico, que pueden ser ya conocidos o que pueden ser nuevos; cuando son nuevos, entonces los principios teóricos están adelantados con relación a la teoría existente (Ibíd., p. 91).

¿Dónde, se pregunta Althusser, están los principios del marxismo? Se responde: tanto en las obras teóricas de los clásicos del marxismo, como en las obras prácticas de los partidos comunistas. Y precisa enseguida el término obras prácticas:

puede tratarse de los análisis políticos de la situación concreta, de resoluciones, que fijan la línea del partido... de consignas que registran decisiones políticas... de las acciones emprendidas... Pueden ser las formas de organización de la lucha de clases (Ibidem).

Ejemplifica con Lenin en su texto sobre el empirismo; y con un concepto, el de coyuntura, que fue en principio producido para dirigir la lucha de un partido comunista (el de Rusia). Advirtiendo que los "grandes acontecimientos teóricos no se producen, siempre y exclu-

sivamente, en la teoría: sucede que a veces también ocurren en la política, y a causa de ese hecho la práctica política... se encuentra adelantada en relación a la teoría".

Sorprende este tipo de aseveraciones en un hombre al que se le ha obligado a declararse "racionalista especulativo".⁴⁶

Para concluir su trabajo, Althusser afirma que lo específico de la teoría es decir lo verdadero, pero también se puede estar en lo verdadero, sin hallarse en condiciones de decir lo verdadero.

¿Cómo, sin embargo, establecer con justeza la unión de lo verdadero en la teoría y lo verdadero en la práctica política?

La respuesta dependerá, según Althusser, de una teoría general de la unión de la teoría y de la práctica en el campo de la práctica teórica y en el de la práctica política, sin excluir "los límites de la variación de esta unión (unión falsa, unión justa)" (Ibíd., p. 95).⁴⁷

¿Por qué no escribió unión verdadera? Porque le hubiera significado enredarse en un nuevo discurso, como lo había mostrado líneas atrás al referirse a lo verdadero existente en la práctica política sin decirlo, o también existente en la teoría sin decirlo; situaciones si no misteriosas, sí al menos complejas por la circunstancia oscura de existir sin poder expresarse.

El Prólogo a la segunda edición de Pour Marx ⁴⁸

Althusser reconoce en este escrito de octubre de 1967, que sus ensayos son susceptibles de rectificar porque son "resultados provisionales" de una investigación muy larga, sin fijar límites. Establece que fueron escritos en una coyuntura teórica, ideológica y política del movimiento comunista internacional, aunque en un primer momento sea vista como francesa.

⁴⁶ Cf. *Elementos de auto crítica*, Edit. Diez, Buenos Aires, 1975, p. 12.

⁴⁷ Sánchez Vázquez anota en *Ciencia y revolución* que en el *Curso de filosofía para científicos*, expuesto por Althusser en oct-nov de 1967, éste introduce un criterio de distinción entre lo falso y lo verdadero con respecto a la ciencia, y entre lo verdadero y lo justo con relación a la filosofía: la justeza (no la justicia). Este hecho, correctamente establecido, tiene sus antecedentes en el presente artículo ("ATT") althusseriano que data de 1967, aunque no con las precisiones expositivas del *Curso de filosofía...*

⁴⁸ En Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 19ª. ed., 1985, p. ix-xv. (Se referirá mediante las siglas RTM.)

Sus trabajos estarían enmarcados en tal coyuntura internacional, e intervendría en dos frentes. El primero para trazar una línea de demarcación entre la teoría marxista y las formas de subjetivismo filosófico y político como el empirismo y sus variantes: voluntarismo, pragmatismo, historicismo, etc. Este primer frente sitúa la confrontación entre Marx y Hegel, poniendo en evidencia la distinción entre la dialéctica idealista y la dialéctica materialista; así como la especificidad de la práctica teórica, diferente de otras prácticas.

El segundo frente es para separar los fundamentos teóricos del marxismo (ciencia y filosofía) con respecto a las ideologías premarxistas "sobre las cuales reposan las interpretaciones actuales del marxismo, como la 'filosofía del hombre' o ... el 'humanismo' ". Haría resaltar las diferencias entre las obras de juventud de Marx (*La Sagrada Familia* o *La cuestión judía*) y *El capital*.

Ambos frentes presentan en esencia una conocida discusión, a saber, la oposición entre la ciencia y la ideología; entre el marxismo y las "ideologías teóricas" que precedieron a éste, ocupando la nueva ciencia el sitio de aquéllas.

Tal oposición es, en consecuencia, pensada desde la noción de ruptura epistemológica: Marx fundó en oposición a las ideologías de su época la ciencia del materialismo histórico, a la manera en que Tales de Mileto lo hizo con las matemáticas o Galileo con la física.

Ysi Tales "provocó" el nacimiento de la filosofía platónica y Galileo el de la filosofía cartesiana, entonces Marx "provocó" el nacimiento de la "filosofía marxista o 'materialismo dialéctico' ", retrasada ésta con relación a la ciencia, lo cual se explica por razones histórico-políticas y teóricas: "las grandes revoluciones filosóficas van siempre precedidas... por las grandes revoluciones científicas que se encuentran 'puestas en práctica' en ellas, pero es necesario un largo trabajo teórico, una larga maduración histórica para darles una formulación explícita y adecuada" (RTM, xi).

En otras palabras, no agrega nada nuevo a lo dicho en 1965 al redactar el prefacio a *Pour Marx* dos años después.

Sin embargo, en el tercer párrafo agrega dos puntos que él mismo señala como "autocrítica", en cuanto a ciertas omisiones de los textos presentados en dicha obra.

1) Aunque puso el acento en la necesidad vital de la Teoría para la práctica revolucionaria, "no traté –dice– el problema de la 'unión de la teoría y de la práctica' que desempeña un papel tan importante en la tradición marxista-leninista"... "No examiné la forma de existencia histórica de esta unión: la 'fusión' de la teoría marxista y del movimiento obrero".

2) Aunque él insistió en el carácter teóricamente revolucionario del descubrimiento de Marx, no precisó "la distinción esencial entre la ciencia y la ideología. No mostré... lo propio de la filosofía: la relación orgánica de toda filosofía... con la política; no mostré lo que, en esta relación, distingue la filosofía marxista de las filosofías anteriores" (p. xxi).

A juicio mío, empezaba a vislumbrarse los efectos teórico-políticos de las críticas hacia Althusser, al grado que lo obligaban a consignar públicamente en octubre de 1967 estas dos autocríticas, mismas que dejó sin corregir o rectificar en esa fecha, aunque previno que escribiría algo al respecto; sobre todo cuando se trataban temas importantes con relación a las Obras de Juventud de Marx, a las cuales él calificaba de ideológicas y que los estalinistas exponían para justificar las nuevas políticas humanistas, o sobre las relaciones de unidad de los partidos comunistas occidentales con los demócratas y los católicos bajo consignas como el "paso pacífico al socialismo" o el "humanismo marxista".

Hecho que lo llevó a decir que en "Marxismo y humanismo" (escrito en 1963) no condenaba a la ideología como tal (que es donde los hombres toman conciencia de su combate de clase y lo llevan hasta el fin; la ideología –afirmaba ya en 1967– es una realidad social objetiva), sino que criticaba los efectos teóricos de la ideología, que representan una amenaza y un obstáculo para el conocimiento científico (RTM, xiv).

Pero, repito, no escribió nada que corrigiera en lo esencial sus puntos autocríticos...

Curso de filosofía para científicos ⁹

En la edición de 1974 del *Curso*, es decir siete años después de ser dictados los cursos o conferencias, Althusser escribió una Advertencia, señalando que además de ser leídos como trabajos fechados, o sea testimonios de una coyuntura internacional, los escritos publicados contienen nuevas definiciones sobre filosofía, pues si en *Pour Marx* y *Lira le Capital* "definía la filosofía como 'Teoría de la práctica teórica' [ahora], aparecen ciertas expresiones innovadoras: la filosofía que no tiene objeto (en el sentido en que una ciencia tiene un objeto propio), sí tiene campos de intervención específicos; la filosofía no produce conocimientos, sino que enuncia Tesis, etc. Las Tesis despejan el camino para el planteamiento correcto de los problemas de la práctica científica y de la práctica política, etc."

En estas pocas líneas se confirma y apoya la idea de que Althusser había iniciado un periodo de cambios a partir de una reflexión inducida por las críticas hacia sus primeros textos. Esto es sólo el anuncio de que serán escritos artículos posteriores con otros matices o rectificaciones más claras como escribió en el último párrafo de la advertencia citada.

Primer Curso

Relación de la ciencia con la filosofía

Esta relación consiste en que la filosofía debe ser útil a las ciencias "en vez de dominarlas".

⁹ Althusser, L. *Curso de filosofía para científicos*, Editorial LAIA, Barcelona, Distribuciones Fontamara, México, 1975. Es una introducción al "Curso de filosofía para científicos" (dictada entre octubre y noviembre de 1967 en la Escuela Normal Superior de París), pero después fue preparada para ser publicada en forma de texto. (En lo sucesivo sólo se anotarán las páginas de esta edición para justificar las referencias.)

El *Curso* se compondría de dos partes. Una serie de 21 Tesis y un análisis de un ejemplo concreto, donde se ve cómo dichas tesis, en su mayoría, "ejercen la 'función' filosófica que les es propia" (p. 12).

La primera tesis es para situar el carácter de las proposiciones filosóficas, que serían dogmáticas porque "las proposiciones filosóficas son 'Tesis', y éstas son dogmas pues son indemostrables científicamente (ni por vía formal –matemática o lógica– ni por vía experimental –ciencias naturales–).

En consecuencia, las Tesis –filosóficas– no pueden ser verdaderas ni falsas, sino "correctas" (justas). Que es el sentido de la segunda tesis. Esto es así: la verdad adquiere relación con la teoría, mientras que lo correcto o justo tiene relación con la práctica.

La filosofía no dice verdades, sino que produce distinciones "entre la verdad y el error, entre la ciencia y la opinión, entre lo inteligible y lo sensible entre la razón y el entendimiento, entre el espíritu y la materia...".

En otras palabras, a diferencia de la ciencia que enuncia proposiciones susceptibles de demostración (formal o experimental), la filosofía enuncia Tesis susceptibles de "justificaciones racionales".

¿Cómo explicar esto? Quizá Althusser nos lo explique en este *Curso*.

Primeramente, él concibe la filosofía distanciada de todo: mientras los filósofos hacen sus discursos, "el mundo, lejos, sigue su curso..." Se trata de la filosofía como "la impotencia teórica sobre el verdadero trabajo de los demás (la práctica científica, artística, política, etc.)" (p.17).

Si la filosofía está alejada de lo real, del mundo, "de todo", ¿qué es lo que hace en este mundo?

Althusser anota varias tesis sucesivas (3, 4, 5, 6, 7 y 8) que eslabonan un sentido: la filosofía no tiene objetos reales como los tienen las ciencias, sino "objetos filosóficos" para sí misma; está hecha de palabras, tesis que forman sistemas inequívocos para la misma filosofía.

Así como líneas antes lo había hecho, esto no tiene explicación en el lugar donde se escribe, sino que se promete hacerlo más adelante.

Al parecer, se trata de la filosofía tradicional, porque anuncia que se presenta ante los científicos para equivocarse, cosa que se aleja de la tesis 8, que afirma que la filosofía no se equivoca: El científico suele reconocer sus errores y rectificar, el filósofo nunca se equivoca.³⁰

¿Qué aporta entonces la filosofía que interese a los científicos?

Las siguientes tesis (9, 10 y 11) abordan el tema de lo ideológico en la filosofía, señalando que toda proposición ideológica es falsa, y que la filosofía no es ideología. Y adelanta que cuando se define a la filosofía, se toma posición filosófica.

Althusser plantea interrogantes a los científicos; por ejemplo, si puede haber estrategias y tácticas en las investigaciones, si éstas son libres o son dirigidas en función de objetivos científicos o sociopolíticos que prioricen financiamientos. Las respuestas dadas por los científicos dividen a éstos en dos bandos: los que afirman la investigación libre y los que sostienen la investigación planificada; y entre ambos la tecnocrática, además de la que se presenta en el horizonte chino.

La filosofía puede —dice Althusser— intervenir en estas respuestas. Por tradición, la filosofía interviene en todo, ha sido la especialista del todo (Kant, Hegel); pero no resuelve problemas de la ciencia pues no es una ciencia, ni es la ciencia de la totalidad. Pero interviene en esos problemas con el fin de (Tesis 12) “*desbrozar el camino para un correcto [justo] planteamiento de esos problemas*” (p. 23).

En este punto, Althusser toma posición en filosofía y dice para lo que es útil ésta (su aportación a las ciencias).

Las tesis 13, 14 y 15 distinguen también a la ciencia de la filosofía, pues ésta produce categorías filosóficas y no conceptos científicos, dichas categorías al ser reunidas constituyen un método filosófico distinto de uno científico.

Tampoco la filosofía responde a preguntas existenciales del origen y destino del hombre porque no es ni la religión ni la moral (tesis 16), estas cuestiones son ideológicas (tesis 17) sacadas de la ideología

³⁰ En esta frase quizá radique el porqué Althusser jamás admitió haberse equivocado, sino que se justificó racionalmente en forma de autocrítica.

religiosa y moral son *ideologías prácticas* (tesis 18) (p. 25), y éstas están compuestas por "nociones-representaciones-imágenes" de un lado y por "comportamientos-actitudes" *de otro*, que en conjunto funcionan como normas prácticas que dirigen la actitud y la toma de posición concreta de los hombres ante objetos y problemas reales de su existencia (social e individual) y su historia (tesis 19).

En pocas palabras, la filosofía traza la línea que divide a lo ideológico de las ideologías y lo científico de las ciencias (Tesis 20).

Con esta nueva tesis aparece un tercer factor conceptual: la ideología, que también se relaciona con la ciencia, pero en el sentido de que la filosofía es fundamentalmente práctica (p. 27), puesto que se relaciona tanto con las ciencias como con las ideologías prácticas, ajenas a toda práctica científica. Sin embargo, conviene destacar un hecho significativo que ya había sido anotado por Althusser en un texto anterior ("Acerca del trabajo teórico"), y es el de que la ideología tiene un doble plano; por un lado el epistemológico, en cuanto que refiere nociones-imágenes-representaciones de lo real, y por el otro, el sociológico, en tanto que cohesiona a los individuos para actuar o comportarse frente a objetos reales según normas prácticas.⁵¹

En cuanto al ejemplo concreto anunciado al inicio del *Curso*, se trata de la ideología espontánea de los científicos, misma que le sirve para anunciar su tesis 21. Según ésta, la filosofía no se aplica, sino que se ejerce. ¿Y en qué consiste la labor de la filosofía frente a la ideología? Consiste —dice— en trazar una línea divisoria entre la pretensión ideológica y las realidades a las que alude. Por ejemplo, él (Althusser) traza una línea de demarcación entre el recurso lícito de reunir a especialistas para cooperar en proyectos por encargo y el uso indebido del concepto de interdisciplinarietà de las ciencias. Y es falso tal recurso "en lo que se pretende designar, pero al mismo tiempo [es] síntoma de otra realidad distinta de aquella a la que se refiere explícitamente" (p. 30-31). En otras palabras, el concepto no corresponde a la realidad,

⁵¹ Esta duplicidad se mantendrá en su discurso sobre la ideología; autores como Luis Villoro, Carlos Pereyra, Mariflor Aguilar, Saúl Karz, lo han consignado así para distinguir los sentidos y usos de dicho concepto. (Véase la bibliografía al final del presente trabajo.)

pero se le impone. A lo cual, Althusser plantea una pregunta clave: "¿Cuál es... esa otra realidad?" Y responde: las relaciones efectivas entre ciertas disciplinas científicas o literarias; las cuales se dan en dos tipos fundamentalmente: relaciones de aplicación y relaciones de constitución. Mismas que se propone explicar.

Las de explicación son de dos tipos: la aplicación de las matemáticas a las ciencias exactas, y la aplicación de una ciencia a otra. Tal distinción, dice Althusser, "se debe a la filosofía" (p. 31). En primer lugar, el término aplicación es equívoco (ideológico) pues alude a la impresión del exterior sobre una entidad que la recibe, cuando las ciencias no se aplican unas sobre otras sino que entre ellas hay un intercambio orgánico, por lo tanto, el término correcto debe ser el de "constitución".

En cuanto a las relaciones de constitución, se dice que entre las ciencias el intercambio orgánico produce nuevas disciplinas (biofísica, fisicoquímica, etc.), acto que no resulta de la interdisciplinariedad a través de mesas redondas. Este hecho obliga a separar lo falso de la ideología de la interdisciplinariedad y la verdad de una realidad efectiva del proceso de aplicación y constitución.

Aun con este concepto de aplicación paralelo al de constitución, Althusser establece la necesidad de sustituir términos explicativos porque no corresponden a la realidad efectiva que intentan referir. Este proceso conduce a plantearse varias preguntas o problemas sobre la constitución de las ciencias, o lo que él llama "las condiciones de los procesos de constitución de las ciencias" (p. 35).

Una conclusión que elabora es que tanto entre filósofos como entre científicos existen ideas falsas acerca de la ciencia, que funcionan como "obstáculos epistemológicos" (sigue a Bachelard) en el proceso de la práctica científica. El filósofo debe proponer su crítica para ver los problemas reales que se ocultan bajo las "soluciones imaginarias", o sea ideológicas, que portan los científicos en su espontaneidad al representarse ideas no científicas (ideológicas). La filosofía no sustituye a los científicos, sino que interviene solamente "para abrir un camino por el cual puede trazarse una línea correcta" (p. 35).

Como resultado de su conclusión, elabora la tesis 21: "La ideología científica (de los científicos) forma un solo bloque con la práctica científica: que es la ideología 'espontánea' de la práctica científica" (Ibíd.) Y es espontánea porque no es permanente con respecto a las ciencias humanas, Althusser establece que, salvo pocas excepciones, son "ciencias sin objeto", o bien, creen saber que son ciencias de algo, pero no "'saben' de qué son ciencias" (p. 37). Por ello, mientras que en las ciencias exactas como las matemáticas todo ocurre sin la intervención visible de la filosofía, en las ciencias humanas la necesidad de la filosofía parece ser arrolladora. Y esto es por cuatro razones:

- 1.- Las ciencias humanas explotan ciertas categorías filosóficas para someterlas a sus objetivos;
- 2.- la filosofía en general no está en juego dentro de las ciencias humanas, sino sólo las categorías filosóficas idealistas (positivistas, estructuralistas, fenomenológicas);
- 3.- estas categorías funcionan como "sustituto ideológico de la base teórica que les hace falta", y
- 4.- en conclusión, ¿no sería mejor hablar de filosofías disfrazadas de ciencia en virtud de que las ciencias humanas no hacen más que 'realizar' en su 'objeto' determinadas tendencias idealistas de nuestra sociedad actual?

Esta tesis de sustitución ideológica de ciertas filosofías, dada la ausencia de bases teóricas, es válida para la mayoría de las ciencias humanas y no para todos los procedimientos de éstas.

Estas ideologías científicas e ideologías filosóficas "ocupan el lugar de la teoría en las ciencias humanas", por eso la necesidad de que la filosofía trace una línea de demarcación que ayude a distinguir las ciencias "verdaderas" de las "pretendidas ciencias". Concluye Althusser con una sentencia para la filosofía:

esta labor de fundamentación no puede ser desempeñada ni llevada a buen término mediante esas filosofías que las ciencias humanas creen explotar,

cuando en realidad no son más que sus esclavas y portavoces, sino recurriendo a otra, muy distinta, filosofía. La línea de demarcación pasa, pues, por la filosofía como tal (p. 4).

En otras palabras, Althusser está en búsqueda de la filosofía (la verdadera). ¿Cuáles? Seguramente se trata del materialismo dialéctico. Sin embargo, introduce un apartado sobre las disciplinas literarias y su relación con la cultura. Establece que la función de disciplinas como la literatura, la historia, la lógica, la filosofía, la moral o la religión, es la de definir y aprender las normas prácticas que servirán para fijar entre los "estudiosos" y los objetos de dichas disciplinas, las características de un saber-hacer o saber-cómo-hacer, proceso que se traduciría en un hombre honesto o "cultivado" (p. 41).

Dicha relación práctica de consumo entre las disciplinas literarias no tiene carácter científico, sino cultural o de "cultivo", el cual adquiere sello de clase dado el tipo de división social existente en un tiempo histórico determinado. Esta relación cultural hace que a la cultura se le vea como una ideología de élite y/o de masas, mas no es la ideología que la clase dominante se propone inculcar hegemónicamente para "obtener el consentimiento de las masas" (p. 41). Aquí, Althusser sigue a Gramsci explícitamente y anota algo interesante desde el punto de vista analítico para el caso que nos ocupa, y que se refiere a la forma como se trasmite la ideología entre la sociedad: "La ideología dominante siempre es impuesta a las masas en contra de ciertas tendencias de su propia cultura, que no se reconoce ni admite, pero que resiste" (p. 42).

Es decir, Althusser va precisando su discurso sobre la ideología como mecanismo de control (hegemónico) político de la clase dominante, de ahí que más adelante anote: "la 'cultura' literaria administrada en la enseñanza de las escuelas no es un fenómeno puramente escolar, es una etapa, entre otras, de la educación ideológica de las masas populares" (p. 43).

Control ejercido a través de "instrumentos ideológicos de la hegemonía de la clase dominante —instrumentos agrupados en torno al Estado, cuyo poder detenta la clase dominante" (Ibid.).

En otras palabras, Althusser formula aquí la relación entre ideología, instrumentos, Estado y clase dominante; relación que aflora en las grandes crisis políticas e ideológicas. Dicho esto, él pasa a establecer que si las ciencias también entran en la enseñanza por ser parte de la "cultura", entonces también son enseñadas de algún modo, que es el modo de saber-como-comportarse-ante-este-saber, lo cual lo conduce a asumir una política ante el objeto del saber: "toda enseñanza científica, se quiera o no, vehicula una ideología de la ciencia y sus resultados" (p. 44).

Eso es lo que no perciben los intelectuales, los investigadores, los universitarios, porque son como "peces en el agua", es decir "no ven el agua en la que nadan". Su práctica científica produce una ideología espontánea, la cual depende del sistema ideológico dominante de la sociedad en la que se desarrollan.

Althusser identifica ideología con cultura al afirmar que las disciplinas literarias están cambiando de base: "Reivindican la denominación de ciencias humanas... abandonando su anterior modo de relacionarse con su objeto. En lugar de una relación cultural, es decir, ideológica, quieren una nueva relación: científica" (p. 45). Pero dicha relación no la alcanzan sólo porque se apoyen en un método o en la aplicación exterior, mecánica, de otras ciencias ya constituidas. Las verdaderas ciencias —dice Althusser— jamás necesitan proclamar que han encontrado la receta para lograr la cientificidad. Incluso cuando las ciencias se valen de filosofías para sostener su discurso, no hacen otra cosa que reconocer tácitamente que carecen de base teórica propia. Cuando los especialistas de las disciplinas que se creen ciencias, se reúnen con el fin de producir conocimientos, no hacen otra cosa que expresar su ideología teórica común "que habita silenciosamente [en] la 'conciencia' " (p. 48). De ahí que sea la filosofía quien interroge sobre su proceder: ¿cuál es el "dispositivo" que permite a ciertas disciplinas funcionar como técnicas ideológicas de adaptación y readaptación sociales? (p. 48-49)

Dicho lo anterior, Althusser concluye con el enunciado presentado

al inicio del curso: la filosofía interviene para enunciar Tesis que trazan líneas de demarcación entre las ideologías teóricas o científicas (la ideología espontánea de los científicos) y lo científico. Su tesis de lo ideológico y lo científico se resume en la forma siguiente:

Lo ideológico es algo que está en relación con la práctica y con la sociedad.
Lo científico es algo que está en relación con el conocimiento y con las ciencias (p. 50).

(Ya aquí es evidente la duplicidad significativa de su discurso sobre la ideología; por un lado el sociológico y, por otro, el epistemológico.)

O de otra forma, a lo que llama tesis 22:

Todas las líneas de demarcación que traza la filosofía se reducen a modalidades de una línea fundamental: entre lo científico y lo ideológico (p. 51).

La intervención de la filosofía entre la ciencia y la ideología produce problemas filosóficos mas no científicos; y enuncia tesis justificadas, mas no arbitrarias; hecho que conduce a quitar obstáculos en el campo de intervención filosófico.

A nuestro juicio, Althusser no varía su postura político-teórica de situar a la filosofía por encima o entre la ciencia y la ideología, entre el error y la verdad.

Segundo Curso

Filosofía y corrección (justeza)

En filosofía se hace filosofía hablando desde una postura filosófica; además, la filosofía —dice Althusser— ha buscado la Verdad, pero lo que él pretende demostrar en este segundo curso es que las proposiciones filosóficas se denominan correctas o no en función de su relación práctica con la coyuntura histórica, puesto que lo verdadero es propio del conocimiento científico.

Y lo correcto para Althusser es lo que Lenin consideraba correcto: "Una guerra es correcta cuando va pareja con una posición y una línea correctas, en la coyuntura de una relación de fuerzas dada: como intervención práctica en el sentido de la lucha de clases, *correcta en tanto que acorde con éste* [sentido]" (subrayado mío) (p. 57). Pero ¿a qué se refiere con corrección o justeza? Él se lo pregunta y responde que lo esencial está en la expresión "ir acorde con". Cuyo significado lo establece con base en tres características:

1. Es relación de fuerzas en un campo dominado por contradicciones y conflictos;
2. ir acorde *con y en la lucha* entre las ideas existentes; y la conclusión de estas dos;
3. la nueva posición señalada y fijada por la Tesis... modifica las demás posiciones y afecta a las realidades o campo de intervención de todo este proceso (p. 59).

En cuanto a la práctica correcta o justa, Althusser distingue el pragmatismo de acciones mecánicas, externas o independientes de algunos sujetos, y la práctica justa de la política en una coyuntura, en la cual el sujeto está inmerso. ³²

Sin embargo, en filosofía sucede algo distinto a ambas porque ésta enuncia tesis e interviene en la teoría y porque sus líneas de demarcación son para distinguir entre lo científico y lo ideológico. Dicha distinción es interior a la filosofía, y su efecto filosófico es distinto al del conocimiento producido por las ciencias (tesis 23).

Llegado a este punto, Althusser formula una promesa analítica: "esbozar una teoría de las ideologías que estableciera la distinción entre las ideologías prácticas (religiosa, moral, jurídica, política, estética, etc.), y las ideologías teóricas, la relación entre ambas, etc." (p. 65).

³² Tanto Sánchez Vázquez como González Rojo coinciden en criticar la posición althusseriana de exterioridad racional o científica de las líneas políticas justas, puesto que éstas suponen "un conocimiento de la realidad y de las fuerzas sociales correspondientes" (*Ciencia y revolución*, p. 115) y, al mismo tiempo, "la categoría epistemológica de la verdad... *no se contraponen* a la categoría sociopolítica de lo justo" (*Epistemología y socialismo*, p. 130).

Promesa que no cumple porque prefiere desarrollar la tesis 24, que será central en los siguientes cursos:

Tesis 24.- la relación de la filosofía con las ciencias constituye la determinación específica de la filosofía.

O en otras palabras, y como afirmaría más adelante, si la filosofía prescindiera de las ciencias, entonces no habría filosofía. Lo cual nos indica que la filosofía se constituye sobre las bases de las ciencias, pero ¿qué tipo de relación establecen las ciencias con la filosofía?

Althusser señala, como premisa y nueva tesis (la 25), que la relación de los científicos con la filosofía se da a través de su práctica, o sea, de la filosofía que reproducen espontáneamente, a veces reconociendo a ésta en forma consciente. El momento en que mejor se ve la producción filosófica de los científicos es en tiempo de crisis de las ciencias. Porque se trata de situaciones especiales del desarrollo científico, en las cuales los científicos hablan sobre su quehacer *desde fuera o desde dentro* de la ciencia. En este último caso, consideran que las dificultades de su ciencia serán superadas desde ella misma; pero quienes se sitúan fuera de su práctica científica, pueden asumir una actitud "salvadora" o una "cuestionante". A fin de cuentas hacen filosofía de la ciencia desde su práctica como científicos; y se alían —en esos tiempos de crisis— a filósofos que hacen eco de los argumentos de los científicos en crisis. Reproducen las crisis filosóficas de los científicos porque son incapaces de desprenderse de sus debilidades y enfrentar las crisis de los científicos con actitudes filosóficas propias.

Tanto científicos haciendo filosofía como filósofos arrastrados por la filosofía de aquéllos, no hacen otra cosa que exteriorizar la crisis filosófica que se manifiesta a través de una crisis de las ciencias.

En otras palabras, y a manera de conclusión del segundo curso de filosofía para científicos, Althusser anota la relación entre las ciencias y la filosofía, con la siguiente frase:

toda práctica científica es inseparable de una 'filosofía espontánea', que según el tipo de filosofía que sea puede serle, si es materialista, una ayuda, si es idealista, un obstáculo (p. 77).

Hecho que lo conduce a una segunda conclusión político-filosófica con relación al vínculo ciencia-filosofía: la filosofía espontánea de los científicos "remite, en 'última instancia', a la lucha secular... entre las tendencias idealistas y las tendencias materialistas; y... por último, las modalidades de esta lucha son dirigidas por otras más alejadas, las de la lucha ideológica... y las de la lucha de clases" (p. 77).⁵³

Esta última conclusión revela su concepción hasta cierto punto clausurista de la filosofía materialista; misma que reaparecerá en su definición de la filosofía al año siguiente: la filosofía es lucha de clases en la teoría.

Tercer Curso

Crisis de las ciencias.

Por ahora avancemos en su tercer curso de filosofía para científicos; el cual inicia con una interrogante: ¿qué revelan las "crisis" de las "ciencias"?

Althusser responde a su pregunta diciendo que las "crisis" ponen al descubierto dos temas importantes:

1. Existe explotación de las ciencias por la filosofía

y

2. Existe en la "conciencia" o en la "inconciencia" de los científicos, una filosofía espontánea de los científicos (p. 82).

⁵³ Sánchez Vázquez y González Rojo difieren con respecto a la filosofía espontánea (idealista) de los científicos y al modo como pueden superar el elemento idealista. El primero afirma que "la práctica científica genera la posibilidad (no siempre cumplida) de acogerse a una filosofía que ayude a su propio desarrollo" (*op. cit.*, p. 137), con lo cual no es necesaria la importación de una filosofía materialista salvadora de la práctica científica. El segundo sostiene, junto con Althusser, que para sacudirse el elemento idealista dominante, es necesaria la llegada del exterior (importación) de la filosofía materialista, en virtud de que "el hombre de ciencia no aprende marxismo en el ejercicio de su propia práctica" (*Epistemología y socialismo*, p. 169).

En cuanto al primer tema, precisa: "la inmensa mayoría de los filósofos siempre han explotado las ciencias con fines apologeticos" (p. 83), es decir, extracientíficos. Y pone ejemplos de Pascal, quien "nos ha dejado una filosofía religiosa", y de Teilhard, "paleontólogo vestido con sotana", quien "se vanagloriaba de ser clérigo en las conclusiones aventuradas que sacaba de sus ciencias" (p. 84).

También existen filósofos que explotan a las ciencias en provecho del "Espíritu", como Bergson al hablar del "suplemento del alma" que nuestra "civilización de consumo" parece "necesitar"; o Brunschvicg; "él explotaba las ciencias para entonar himnos consagrados al Espíritu humano... [aunque] no creyera en un Dios personal" (p. 89).

Althusser cita a Ricoeur y a Garaudy, quienes hablan en favor de la Libertad; el primero apoyado en Husserl y el segundo en Marx, pero ambos espiritualistas con fines apologeticos, pues su propósito era justificar "objetivos" de poca credibilidad usurpando fraudulentamente el prestigio de las ciencias (p. 90); en otras palabras, los filósofos se apoyan en las ciencias indebidamente y en su provecho.³⁴

También cita el caso de las filosofías idealistas clásicas: Descartes-Kant-Husserl. Sus filosofías explotan igualmente a las ciencias, y les imponen sus derechos: son la "garantía jurídica de los derechos de las ciencias, y también de sus límites" (p. 92). Se erigen en una filosofía de la ciencia, que dicta la Verdad de las ciencias (p. 93).

Un punto interesante, por novedoso en esta época de escritos de Althusser, es la aparición del término sujeto, el cual es impuesto en la teoría del conocimiento desde una ideología práctica: el derecho. Así, la dualidad sujeto-objeto contiene elementos filosóficos e ideológicos mezclados, pero en los que predomina la ideología jurídica del derecho burgués. Descartes, Kant y Husserl, al establecer las características y leyes del pensamiento desde la categoría jurídica del su-

³⁴ Es curioso (e interesante) ver que Althusser introduce una reflexión en torno a la relación entre la ideología y la moral. Señala que la moral es un complemento o suplemento ideológico que depende de otra ideología, que en ciertos periodos se halla "dotada de una situación de privilegio" capaz de invertir su posición "subordinada" por la de "autónoma" y "dominante". (Esta parte se encontrará más desarrollada en su artículo famoso "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", escrito en 1968.)

jeto, no hacen otra cosa que entregarse a los valores de la ideología práctica dominante de su época.

Althusser, al tratar este punto que para él merece reflexión (p. 94), establece algunas de las primeras bases para desarrollar en escritos posteriores su discurso teórico sobre el sujeto ideológico.

Por otra parte, Althusser anota que las ciencias "no son nunca tomadas por lo que realmente son", sino que son "utilizadas desde el exterior... para servir de argumento o de garantía a aquellos 'valores' extracientíficos" (p. 95).

La pregunta que era de esperarse, claro está, fue la siguiente: ¿Y él, como filósofo, no explotaba igualmente a la ciencia del marxismo, o sea el materialismo histórico? A lo que respondió que él defendía una filosofía con la cual tomaba posición y que tenía relación con la política leninista, y como ambas provienen de Marx, lo mismo que el conocimiento sobre las ideologías prácticas, entonces la filosofía de Marx (materialismo dialéctico) permite "controlar y criticar su ligamen orgánico con la ideología práctica, y como consecuencia rectificar los efectos de ésta según una línea 'correcta'" (p. 97).

Por lo tanto, los filósofos idealistas quedan como explotadores de las ciencias, incluso los materialistas, pero sólo el marxismo se salva en la medida en que se ajusta a una línea política "correcta".

Ya en la parte II del segundo curso, Althusser sitúa con precisión el peso de la filosofía materialista ante las ciencias, la ideología y la lucha de clases, que no es otro que "el control crítico que puede garantizar, en el seno del materialismo, el conocimiento de los mecanismos de ideología y de sus conflictos de clase" (p. 99).

³⁹ Una coincidencia más de González Rojo con Sánchez Vázquez es relativa a la confusión entre la "concepción de la filosofía en general del segundo Althusser... con la ideología" (*Epistemología y socialismo*, p. 160); por su parte, Sánchez Vázquez avanza en la respuesta al problema de la confusión siguiente: si toda filosofía está sometida a los "valores" de las ideologías prácticas, por lo que se confunde con ellas, la filosofía marxista (materialismo dialéctico para Althusser) puede denunciar la explotación que sufren las ciencias?, la respuesta que dio Althusser fue relativa: "los científicos sabrán reconocer... si nosotros [filósofos marxistas] explotamos a las ciencias", citado en *Ciencia y revolución*, p. 130. Sin embargo —y ésta es su diferencia con González Rojo— establece que Althusser mantiene su desviación teórica en el *Curso*, aunque por relacionar la filosofía con la política, aparezca una nueva concepción de la filosofía como "nueva práctica" (ibíd., p. 134).

A partir de aquí, define el concepto de filosofía espontánea de los científicos: son las ideas que los científicos "tienen en la cabeza (conscientemente o no) y que conciernen a su práctica científica y no a la ciencia en general" (p. 101). Lo cual le sirve para hacer la distinción entre dicha filosofía y la "concepción del mundo de los científicos", sin que esto último quede definido aquí (promete definirlo más adelante).

Una característica de la filosofía espontánea de los científicos es la contradicción entre las convicciones materialistas intracientíficas (propias) y las convicciones idealistas extracientíficas (importadas), en donde las últimas dominan a las primeras aun cuando los científicos no reconozcan tal dominio.

Althusser, en este punto, se propone hacer ver a los científicos dicha realidad. Y pone como ejemplo lo que él hace frente a ellos como filósofo al dar enunciados científicos de tipo materialista: los físicos y los químicos entienden bien cuando se les dice que su trabajo está constituido por el conjunto de datos de la experiencia-modelo-técnicas de validación; pero si se les dice que es lo mismo que objeto-teoría-método, entonces lo intentan acomodar al esquema anterior. Cuando rempazan a los datos de la experiencia por la experiencia a secas, realizan un movimiento conceptual que compromete a una filosofía: la empiriocriticista o la kantiana; en donde dicho desplazamiento apareja un dominio del elemento importado o extracientífico sobre el propio o intracientífico.

Estos cambios se revelan recurriendo a la historia de las ciencias y a la historia de la filosofía espontánea de los científicos, que dependen a su vez de la historia de la filosofía (p. 106).

Un mecanismo capaz de invertir la relación dominante de lo extracientífico sobre lo intracientífico requiere la presencia de una "fuerza filosófica materialista que, en lugar de explotar, respete y sirva a la práctica científica" (p. 107); se trata, y lo saben los científicos, de un enfrentamiento de carácter filosófico, que pretende establecer una representación justa o más justa de la práctica científica. Esta relación

entre filosofía y ciencia se dio ya en el siglo XVIII, con la presencia de los filósofos de la Ilustración, de posición materialista en oposición al dogmatismo religioso que domina en el campo del conocimiento. Sin embargo, sufrían un defecto: eran idealistas en su concepción de la historia, de donde hacían desprender la omnipotencia de la verdad científica; hecho que los hace caer en la antigua relación: el dominio de la exterioridad sobre la interioridad de la práctica científica al creer que el empirismo es el conocimiento científico.

Y para salir nuevamente de esa relación de dominio, se precisa de una "fuerza de apoyo... que no pueda ser sino filosófica y materialista" (p. 111). Ello sucede en una coyuntura histórica en la que participa "el estado de las ciencias, la división científica del trabajo, la división entre las diversas ciencias... las ideologías prácticas y los conflictos de clase" (Ibíd.). Se requiere que la filosofía materialista de apoyo sea "capaz de dominar mediante el conocimiento y la crítica los lazos orgánicos que la unen [a la exploración idealista de las ciencias] a las ideologías prácticas", tal filosofía es la materialista, mediante la cual Marx abrió el camino hacia el conocimiento de los mecanismos de las relaciones sociales ideológicas (p. 114).

¿Cómo no dudar, con esto que acaba de anotar Althusser, de que era teoricista especulativo? ¿Cómo descubrir tal calificativo en sus trabajos si aparecen los razonamientos críticos del materialismo vinculados a las relaciones sociales y sus conflictos de clase?

Lo que sucede, según lo hasta aquí expuesto, es que Althusser trabaja en función de propósitos teóricos distintos, hecho que lo orilla a precisar cuestiones de carácter polémico en virtud del momento y circunstancia adecuados; pero cuando se trata de enunciar discursos filosóficos, lo hace considerando la posición del marxismo y sus fuentes; aunque esto se presenta con más claridad en textos posteriores.

Por lo pronto, establece en esta parte del tercer curso la relación entre la filosofía materialista y las ciencias, la cual no es de aplicación sino de alianza en favor de producir una "fuerza histórica" que quite

el dominio a la filosofía idealista; se trata de aliarse para luchar en forma permanente ("sin final") y de que tal filosofía materialista (que no posee la verdad absoluta) se vaya construyendo en la lucha contra la filosofía idealista en el terreno de la lucha de clases y "no en la cabeza de los intelectuales" (p. 116).

Por lo tanto, el compromiso del filósofo marxista es, al igual que el del científico aislado del marxismo, "trazar una línea de demarcación entre las convicciones materialistas intracientíficas y las convicciones idealistas extracientíficas, con el fin de combatir al idealismo y ocupar su lugar, aunque no para dominar y someter a los científicos sino para servirlos en su práctica.

Althusser, al final del tercer curso, toma posición en filosofía situándose en un lugar de compromiso teórico para luchar en contra del idealismo y tratar de llenar el espacio ocupado por éste en el bosque de la filosofía. Quizá lo haya logrado en su momento y con la relatividad del espacio brindado en lo que Perry Anderson denominó el Marxismo Occidental.

Jacques Monod

Althusser coloca como apéndice de estos tres cursos una crítica hecha por él en noviembre de 1967, a un biólogo francés de nombre Jacques Monod. El carácter de la crítica es filosófico. Inicia señalando el idealismo de Monod en su concepción del mundo, aunque es "la forma de idealismo más rica en contenidos científicos" (p. 124).

Además indica que es posible ver en el descubrimiento del ADN, que las tradiciones científicas se superan conservando conceptos (subsunción de formas) pero no así las teorías filosóficas como el vitalismo o el mecanicismo que son rechazados del campo científico. Por ejemplo, el concepto de "materia viva" es remplazado por el de sistemas vivos, cuyo contenido es materialista.

Señala asimismo que las tesis de Monod rechazan la doctrina finalística (teleológica) de que la vida haya "surgido" en el mundo

material para un fin espiritualista-religioso. Con lo cual se presenta una coincidencia entre la tesis dialéctica de la transformación de lo cuantitativo en cualitativo mediante un "salto", pues el surgimiento de la vida en el mundo material es, además de materialista, dialéctico. Monod, por lo tanto, es tanto materialista como dialéctico en su práctica científica (intracientificidad).

Sin embargo... es idealista en su concepción filosófica al decir que el lenguaje es el creador del hombre y no las condiciones sociales existentes; de modo que la materialidad característica en su práctica científica (intracientificidad), se pierde en el elemento filosófico (extracientificidad). El idealismo biológico de Monod corresponde a posturas ideológicas en filosofía.

Según Althusser, Monod introduce en historia efectos idealistas a partir de supuestos biológicos correctos en esta ciencia, pero no así en la ciencia de la historia. El concepto de emergencia o surgimiento aplicado a la estructura compleja del ADN no puede operar en las relaciones humanas, sería como si el concepto de selección natural en biología fuese aplicado en la historia como "selección natural de ideas". En otras palabras: el uso incontrolado que se hace del concepto, provoca que varíe de un funcionamiento materialista a un funcionamiento idealista.

La explicación del cambio de tendencia materialista en un campo a una tendencia idealista en otro, reside en la contradicción presente "en la representación que Monod se hace del contenido de sus conocimientos científicos..., de la validez del uso y de la extensión de sus conceptos claves [emergencia, azar, etc.], y de la naturaleza del conocimiento científico en general" (p. 139). O sea, lo que hace en su práctica científica lo extiende a campos en donde los objetos de estudio requieren de conceptos propios. Para salir de la contradicción se requiere de una fuerza exterior que, aliándose con el elemento intracientífico, ayude a vencer a la extracientificidad ideológica de la filosofía espontánea de los científicos.

En resumen: Althusser reitera lo dicho en el sentido de la necesidad de la alianza entre el materialismo propio de la práctica científica y el

materialismo dialéctico del marxismo como fuerza externa al servicio de las ciencias y no de explotación, como las filosofías idealistas.

Por otra parte, la concepción estrictamente filosófica expresada por Monod es idéntica a su filosofía espontánea, aunque la filosofía de la ciencia presente en sus textos es una filosofía de la historia cuyo eje de funcionamiento está en la historia de los conocimientos científicos. Dicha filosofía de la historia-ciencias se encuentra ligada a su vez a su concepción del mundo.

Esa concepción del mundo está centrada en "los valores de las ideologías prácticas" (moral, religión, política, etc.) y expresa sus tendencias. Por ejemplo, para Monod el mundo contemporáneo está alienado por vivir sobre valores morales tradicionales en ruinas y el instrumento para salvarlo está en la ética científica, puesto que el lenguaje de la ciencia es el que construye la sociedad y, por ende, la historia. En otras palabras, se opone tanto a la concepción del mundo religioso (valores tradicionales) como a la concepción marxista del mundo (puesto que la base de ésta es la lucha de clases). Aunque se opone a la concepción marxista del mundo, no le declara la guerra como sí lo hace contra la religión. Sin embargo, sus tesis teóricas materialistas entran en contradicción con su concepción del mundo y filosofía idealistas; de tal enfrentamiento resulta una tendencia dominante: la concepción del mundo y la de la filosofía, ambas idealistas, que someten a la práctica científica materialista de Monod.

Althusser termina este apéndice proponiendo conclusiones semejantes a sus tesis iniciales del primer curso. El dominio de las ciencias por las filosofías idealistas.

No obstante sus conclusiones, es preciso preguntarse lo siguiente: si las filosofías idealistas dominan a las ciencias, ¿cómo es posible que haya prácticas científicas materialistas, de lo cual Monod es un ejemplo? Althusser no resuelve esta cuestión, hecho que fue anotado por sus críticos, como Sánchez Vázquez.³⁶

³⁶ Véase Sánchez Vázquez, A. *Ciencia y revolución*, p. 138 y ss.

Marx-Hegel, según Althusser

Escrito a principios de 1968, el trabajo teórico sobre la relación de Marx con Hegel ⁵⁷ tuvo como objeto destacar la importancia del marxismo en la historia. Para ello, Althusser se vale de cinco tesis. La primera es para indicar el núcleo del marxismo como acontecimiento histórico nada comparable con los de carácter científico o tecnológico: "*La unión o fusión del movimiento obrero y la teoría marxista es el acontecimiento más importante de la historia de las sociedades clasistas*" (p. 53) unión que fue capaz de producir revoluciones socialistas (URSS, China, etc.). De entrada, resalta lo no dicho en sus primeras obras y que en 1967 reconoció como uno de sus puntos ausentes: la unión del movimiento obrero y la teoría marxista.

Sin embargo, Althusser persiste en su dualismo conceptual al distinguir en el marxismo dos componentes ya clásicos: el materialismo histórico como ciencia y el materialismo dialéctico como filosofía, lo cual suponemos traerá consecuencias teóricas importantes en el tratamiento de la relación entre Marx y Hegel. Tal distinción la formula en su tesis 2 y confirma las explicaciones sobre cada una dadas en *Para leer El capital*; hecho que lo parecería situar en su primera etapa teórica, aunque no hay que adelantar conclusiones todavía.

En su tesis 3 reafirma lo dicho en *La revolución teórica de Marx* al establecer que éste fundó la ciencia de la historia al cambiar de terreno (conceptual) y efectuar una ruptura epistemológica para "descubrir" un continente antes ocupado por disciplinas más o menos ideológicas. Como en dicha obra, aquí establece también (tesis 4) que la apertura de la ciencia de la historia provoca una transformación de la filosofía.

Pero lo novedoso es su coincidencia con Hegel, al decir que la filosofía "siempre está retrasada" y, al mismo tiempo, que la filosofía marxista "*no puede estar retrasada en relación con la ciencia de la historia*" (p. 56-57) pues defiende la idea de que Engels y Lenin son

⁵⁷ "Sobre la relación Marx-Hegel", en *Escritos*, Althusser, L. Editorial LAIA, Madrid, 1970, p. 53-80. En lo sucesivo sólo se utilizarán las páginas para indicar la localización de las citas, presentes en esta edición.

filósofos marxistas y sostienen una lucha política con otros filósofos ya que "entre las ideas filosóficas reina lo que se llama relaciones de fuerza... ideológicas, es decir, políticas" (p. 58). Hecho que lo lleva a concluir en una declaración significativa para ese año de 1968:

Son las ideas filosóficas burguesas las que están en el poder. La cuestión del poder es la cuestión número uno también en la filosofía. Efectivamente, la filosofía es, en última instancia, política (Ibíd.).

Significativa y peligrosa porque tal equivalencia es improcedente dados los propósitos específicos de ambas. Pues mientras en el *Curso de filosofía para científicos*, Althusser establecía que la filosofía marxista trazaba líneas de demarcación entre los conocimientos verdaderos y los falsos, ahora tendría que decir que la política servía para ello, o que la filosofía no busca la verdad en el conocimiento humano ya que esto es tarea de las ciencias, sino la justeza o corrección de las proposiciones de clase en una coyuntura histórica. Lo cual sí podía ser tarea de la política, pero la filosofía también cuestiona la verdad de las proposiciones científicas.

Por lo tanto, teóricamente es arriesgado hacer equivalencias extremas, prácticamente conlleva peligros de dirección adecuados a los momentos claves en situaciones críticas.

Quizá por ello Althusser propone la tesis número 5 en forma de pregunta: "¿Cómo considerar el descubrimiento científico de Marx?" (p. 58). Que por su expresión interrogante no debía ser tesis, sino pregunta o hipótesis, pero que en esa forma le es útil al filósofo francés para establecer la problemática que pretende resolver, la cual no es otra que ofrecer lo descubierto por Marx pero *con relación a Hegel*.

Apoiado en un esquema "extremadamente general" de cinco años atrás (propuesto en "Contradicción y sobredeterminación", *Pour Marx*) referido a la producción de conocimientos científicos, Althusser dice que Marx produjo la ciencia de la historia a partir de la materia prima establecida por el socialismo francés y la economía política inglesa, pero "trabajada" mediante instrumentos teóricos

provenientes de la filosofía alemana. Ahí mismo anota que él "produjo" su trabajo *Para leer El capital* bajo el mismo esquema, pero que por razones de experiencia, es necesario considerar en tal esquema "la experiencia de la lucha de clases" (p. 61).

Con dicha nota intentó mostrar un indicio de rectificación teórica, aunque todavía muy lejana, de sus primeros trabajos; primero debieron suceder los acontecimientos de mayo de ese año en su país, Francia, y en otros del mundo para enseñarles a muchos filósofos marxistas que la lucha de clases se presenta a veces enmascarada por "simples disturbios estudiantiles" que retaban al poder y las estructuras sociales establecidas.

Acto seguido, Althusser plantea que las interpretaciones corrientes respecto a la producción de *El capital*, señalan la lectura de Marx sobre Ricardo (economía política inglesa) a partir de Hegel invertido (dialéctica hegeliana en la filosofía clásica alemana). Pero asume escepticismo ante el término inversión. No se trata de una inversión general del idealismo en materialismo (el modo de tratar las categorías económicas ricardianas), sino una inversión de la dialéctica hegeliana que equivale a decir "separar el núcleo racional de la envoltura irracional". Eso es lo que Marx —dice Althusser— ha hecho sobre Ricardo: una transformación de la dialéctica que en *El capital* ha dejado de ser hegeliana para quedar en una nueva concepción de la filosofía y de su existencia, así como una "nueva práctica de la filosofía... al margen del discurso filosófico clásico" (p. 65).²⁸

Y cita a Marx para reforzar su idea sobre la nueva práctica filosófica, diciendo que la dialéctica de Hegel que incluye tanto la comprensión como la negación del estado de cosas existentes, era y "es, en su esencia, crítica y revolucionaria" (nota final a la segunda edición alemana de *El capital*, citado por Althusser, p. 65). (Nótese que incluye la comprensión y no sólo la negación de la realidad a transformar.) Asimismo, Althusser hace énfasis en que este aspecto es

²⁸ También concluye en tesis semejantes a las expuestas en *Pour Marx y Lire le Capital*, lo cual no lo hace avanzar mucho en su intento por recuilar su modo teoricista de trabajar anunciado en su nota de la página 61 del texto que aquí comentamos.

formal y pertenece aún al ámbito hegeliano, lo que fue indicado por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* al lanzarse contra las ideologías burguesas del relativismo y el historicismo.

Por otro lado, Althusser pasa a explicar el significado del núcleo racional de la dialéctica hegeliana para indicar la ruptura de Marx con Hegel, dando para ello un rodeo que llega hasta la filosofía de Feuerbach de 1839-1845 (quien sacó a los jóvenes hegelianos de su conciencia filosófica racionalista liberal dándoles una teoría de la alienación del hombre como la clave de la contradicción en que los había colocado Hegel al poner, éste, a la razón como la responsable del entendimiento y vivir, sin embargo, en la sin-razón prusiana del despotismo alemán). Feuerbach establece que el hombre produce —objetiviza— sus atributos: no son el Espíritu o Idea (hegelianos) los que producen al Hombre, sino el Hombre el que produce a la Idea. Con este razonamiento, Marx invirtió la dialéctica de Hegel, es decir, una concepción antropologizada de la realidad. En palabras de Althusser, sería el humanismo teórico que heredó Marx y con el que tuvo que luchar aun en los *Manuscritos del 44*, es decir, en una obra donde se ve a un Marx distinto a los hegelianos de izquierda.

Antes de concluir y señalar que Marx heredó un concepto más de Hegel (considerar a la historia como un proceso sin sujeto), Althusser no deja de calificar a Feuerbach de materialista en la naturaleza pero idealista en la historia, como antes lo hicieran Engels y Lenin; así pues, Marx no podía ser idealista en historia pues de haberlo sido, sería un feuerbachiano, lo cual no aconteció. Por lo tanto, *El capital* carece ya de ese humanismo teórico presente aún en los *Manuscritos del 44*. Sin embargo, el concepto hegeliano de proceso sin sujeto contiene un elemento teleológico que en Marx desaparece puesto que Hegel habla de un proceso que se niega a sí mismo desde su origen. No ocurre así en Marx (ni en Freud, intercala Althusser) que habla de un proceso dado "bajo determinadas relaciones: las relaciones de producción (que son el objeto exclusivo de *El capital*)" (p. 79.)

Debe aclararse que Althusser no deja de insistir en la necesidad de

explorar el continente científico descubierto por Marx, para lo cual "basta con seguir los pasos de... los militantes revolucionarios de la lucha de clases [pues] solamente con esta condición podremos realizar en él nuevos descubrimientos" (p. 80).

Poco trascendente sería el texto sobre la relación entre Marx y Hegel, a no ser por cuatro aspectos significativos. El primero se refiere a la nota indicativa de Althusser acerca de la incompletez de la circularidad interna de la producción científica, la cual requiere de la vinculación con la coyuntura de la lucha de clases vigente (p. 61), circunstancia que marca el intento del filósofo francés por salir de su teoricismo. El segundo está referido a la relación con el freudismo para explicar el "aspecto oculto" de Marx sobre la producción filosófica "no dicha" pero presente en *El capital*, y la noción ideológica de sujeto, las cuales servirán como antecedente para su discurso sobre la ideología, pues recurrirá al aspecto imaginario de ésta para explicar su funcionamiento inconsciente. El tercero está inscrito en su concepción de la filosofía, a la que considera equivalente a la política, a pesar de haber escrito apenas un año antes los espacios propios para una y otra en el *Curso de filosofía para científicos*.

El cuarto aspecto se refiere al concepto marxista heredado de Hegel sobre la concepción de la historia como proceso sin sujeto, al que años más tarde agregará la carencia de fines, presente en la dialéctica hegeliana. Aunque esto último será objeto de un comentario posterior.

Althusser, en este trabajo, se encuentra inscrito en un periodo que hemos llamado de transición al anotar él mismo ciertas reflexiones como la nota indicativa (aparentemente innecesaria) de que el estructuralismo sería inútil para explicar el continente descubierto por Marx, ya que "basta" con seguir los pasos de los militantes revolucionarios. ¡Althusser parece curarse en salud, pero lo que hace es responder a sus críticos en forma velada que lo empezaban a calificar de estructuralista y teorícista, como años más tarde lo reconocería! »

» Cf. *Elementos de autocritica*, op. cit., p. 11 y 36.

La filosofía como arma de la revolución ⁶⁰

Se trata de un texto no producido por Althusser en sentido estricto, pues son las respuestas dadas por él a fines de enero de 1968 a María Antonietta Macchiochi. En sus aseveraciones se concreta, a mi modo de ver, lo expresado en sus dos textos precedentes ("Sobre la relación Marx-Hegel" y *Curso de filosofía para científicos*).

Por ejemplo, reafirma la tesis según la cual la filosofía es fundamentalmente política, o bien que la función de la filosofía está en "pro del conocimiento científico y contra todas las manifestaciones del 'conocimiento' ideológico" (p. 11). También reproduce la dualidad y liga conceptual de la filosofía y la ciencia en el marxismo, aun cuando la entrevistadora le hace saber que se le criticaba tal división. Se defiende diciendo que cuando se suprime tal distinción, entonces aparecen desviaciones derechistas-positivistas o izquierdistas-subjetivistas. Asimismo afirma — reitera — que la filosofía está retrasada con relación a la ciencia (p. 15). Si los intelectuales pequeñoburgueses no aceptan la distinción — dice Althusser — es porque son dominados en sus ideas por la cultura burguesa hegemónica, la que está en el poder. Por ello convoca a luchar en la teoría a través de varias líneas, como el desarrollo del marxismo vinculado "a las exigencias e invenciones de la práctica de la lucha de clases revolucionaria" (p. 16). Lo cual constituye un eco de su intento por alejarse del teoricismo, acusación oculta a la cual responde en este momento transicional.

Quizá lo novedoso de esta entrevista sean las afirmaciones categóricas y teoricitas de concebir a la filosofía como lucha de clases en la teoría y de que "sin ciencia no habría filosofía" (p. 17). Aunque ahí mismo anote que la filosofía separa lo científico de lo ideológico, y que las filosofías idealistas explotan a las ciencias. De ahí que el marxismo constituya en su versión filosófica "la lucha de clases del proleta-

⁶⁰ *La filosofía como arma de la revolución*, Althusser, L. Siglo XXI, México, 1982. En lo sucesivo sólo se anotarán las páginas de esta edición.

riado en la teoría". Hasta aquí es un teoricista inobjetable. Pero agrega inmediatamente el aspecto práctico:

En la unión de la teoría marxista y del movimiento obrero (realidad *última* de la unión de la teoría y de la práctica) la filosofía deja, como dice Marx, de "interpretar al mundo" y se convierte en un arma para su "transformación": la revolución (p. 18).

Es por esto que ya podemos anotar que estaba cubriéndose por el lado donde era atacado en esta coyuntura política caracterizada por el debate intelectual entre marxistas.

En la siguiente pregunta hecha por la intelectual y periodista, se constata lo anterior al recuperar un concepto creado por él en *Pour Marx y Lire le Capital*, el de la práctica teórica, pues en respuesta a la interrogación sobre la necesidad de leer *El capital*, Althusser establece que para comprender esta obra de Marx y su carácter revolucionario, debe vivirse la experiencia de dos realidades: "la realidad de la práctica teórica (ciencia y filosofía) en su vida concreta, y la realidad de la práctica de la lucha de clases revolucionaria en su vida concreta, en estrecho contacto con las masas" (p. 19). Para evitar algún malentendido en esta afirmación, remata su "anti-teoricismo" y "anti-abstraccionismo" diciendo que no eran los intelectuales, aun cuando hicieran teoría, quienes hacían la historia, sino las masas.

Para concluir, el texto de la entrevista reafirma lo escrito en sus trabajos precedentes respecto a la famosa línea de demarcación que traza la práctica filosófica entre las ideas falsas y las ideas verdaderas; línea que separa a las clases antagonicas.

Todo parecía indicar que es la experiencia histórica del Mayo francés la que lo hace hablar en los distintos sentidos (político o filosófico); pero en su última respuesta, Althusser cita un acontecimiento indicativo para nuestro trabajo de revisión evolutiva en este filósofo francés, altamente controvertido, y que se refiere a las críticas que le han hecho a sus trabajos; pide que se le hagan críticas marxista-

leninistas para efectuar alguna "rectificación" ⁶¹ (p. 21). Agradece las que le hicieron los militantes del Comité Central de Argenteuil. ⁶² Concluye con una paráfrasis leninista: "sin movimiento revolucionario no hay teoría revolucionaria", tesis que por su contenido no puede ser definitiva, pues sabemos que, en lo inverso, sin teoría revolucionaria puede haber movimientos revolucionarios (Cuba, Vietnam, Argel) aun cuando no tengan el éxito propuesto por el marxismo, y que puede haber teoría revolucionaria sin que los movimientos revolucionarios hagan acto de presencia (Marx).

Gramsci visto por Althusser

En diciembre de 1967 y luego de reconocer su teoricismo, Althusser se dirige ⁶³ a un camarada italiano del Partido Comunista para responder a las críticas que se le hacen con respecto a la forma en que trató el pensamiento de Gramsci. En primer lugar, admite lo inadecuado del acercamiento entre Gramsci y Colletti; en segundo lugar, critica a Gramsci por su "concepción manifiestamente insuficiente, si no falsa de las ciencias" (p. 14), a las cuales presenta como instrumentos superestructurales. Y, en tercer lugar, establece el reconocimiento de Gramsci de "una de las dos determinaciones constitutivas de toda filosofía: la relación que la filosofía establece con la política". Pero le critica que no haya visto "la otra: la relación que la filosofía establece con las ciencias" (p. 13-14). Para Gramsci, dice Althusser, la filosofía se distingue por su coherencia, racionalidad y sistematicidad, aunque estas características las pueden tener ciertas concepciones del mundo

⁶¹ Sánchez Vázquez, en *Ciencia y revolución*, ubica las dos fuentes de su autocrítica: "Bajo la presión de las críticas que le llegaban del interior de su partido [el comunista francés] y de la práctica política misma, Althusser pasa a una crítica franca y abierta de sus posiciones teorísticas", op. cit., p. 166. Sólo que a nuestro juicio la rectificación la iniciaría no a partir de 1967-1968 cuando escribe la Advertencia a la segunda edición de *Lire le Capital*, sino cuando redacta la Advertencia a los lectores del libro 1 de *El capital*, en marzo de 1969.

⁶² Ciudad al noroeste de París, Francia.

⁶³ "Acercas de Gramsci", en *Para leer El capital*, Siglo XXI, México, 1978, p. 13-17. El artículo tiene fecha de 11 de diciembre de 1967. En lo sucesivo se citarán sólo las páginas de esta edición.

como la teología. En cambio, la relación con las ciencias le permite, a la filosofía, obtener una racionalidad, sistematicidad y coherencia cuyo contenido es aportado por la ciencia; las concepciones del mundo no pueden tener relación con las ciencias, o bien, su relación con la filosofía es distinta (p. 15).

Por su parte, la relación orgánica de la filosofía con la política es al nivel de la lucha de clases. La doble relación entre las ciencias y la filosofía y la política con la filosofía, es la que hace existir propiamente a las filosofías como distintas a las concepciones del mundo y, al mismo tiempo, que las impliquen.

Asimismo, le reconoce a Gramsci haber desarrollado sus tesis acerca de "la naturaleza política de la filosofía", el "carácter histórico de las formaciones sociales" y la "exigencia de la *'unión de la teoría y la práctica'*" (p. 16-17), pero alerta contra las "ideologías relativistas" que pretenden explicar "un contenido teórico objetivo (conocimiento científico *verdadero* o tesis filosófica justa)" del historicismo de Gramsci, reduciéndolo a sus condiciones históricas (Ibíd.).

Las transcripciones muestran dos hechos: 1) que aun cuando Althusser dé la impresión de haber rectificado su teoricismo al reconocer en Gramsci la relación de la filosofía con la política, sus críticas "anti-teoricistas" no salen del ámbito abstracto-formal, o sea su "práctica teórica", y 2) persiste en adjudicar al conocimiento científico el criterio de la verdad como validación teórica, y a la filosofía el criterio de la justeza para el mismo fin, tal y como lo hizo en el *Curso de filosofía para científicos* apenas unos meses atrás.

No obstante, sentimos que está ya sentado el precedente para una autocrítica, aunque ésta se encuentre en vías de maduración.

1968

En marzo de 1968, Althusser reconoce en la Advertencia a la 2ª edición de *Para leer El capital* su teoricismo al definir unilateralmente a la filosofía por su relación exclusiva con las ciencias, descuidando su

relación orgánica con la política. De ahí que sus dos obras relevantes antes de esa fecha, *Pour Marx y Lire le Capital*, adolezcan de tal defecto (no así de la desviación estructuralista –según él– de la que lo acusaban sus críticos).

Asimismo agrega que ha completado y rectificado su definición de filosofía en textos como “La filosofía como arma de la revolución” y “Acerca de Gramsci”. Veamos los límites y los alcances de tal rectificación.

Lenin y la filosofía, 64 febrero de 1968

En forma deliberada fechamos el trabajo escrito por Althusser y “comunicado” el 24 de febrero de 1968 ante la Sociedad Francesa de Filosofía. ¿Por qué deliberadamente? En primer lugar porque él insistía en que sus trabajos eran producto de una coyuntura histórica internacional; y en segundo lugar porque era el inicio del año que vería suceder en Europa, Asia y América los movimientos juveniles que conmovieron las estructuras ideológicas tanto en las universidades como en los aparatos de poder político de los diferentes Estados nacionales. Por ello nos parece importante apreciar la forma como Althusser sitúa a la política marxista en el escenario mundial que se avecinaba.

El texto se inicia con una interrogante: ¿puede haber comunicación y discusión filosóficas como las hay en las ciencias? (p. 7) Althusser responde con un relato de Lenin y Gorki allá por 1908, en el cual el primero acepta la invitación del segundo con la condición de no discutir asuntos filosóficos; de lo que se trataba –según Althusser– era de evitar divisiones políticas provocadas por las discusiones sobre filosofía, por lo cual había que practicar la filosofía evitando la división política en momentos en que era necesaria la unidad. En pocas palabras: si se deseaba evitar las divisiones, entonces debían evitarse las comunicaciones y las discusiones filosóficas.

⁶⁴ Althusser, Louis. *Lenin y la filosofía*, Ed. ERA, México, 1970; en lo sucesivo sólo se indicarán las páginas correspondientes a esta edición.

Pero ¿qué hizo Althusser frente a sus colegas si no iba a dar ninguna comunicación? Lo que hizo fue exponer un discurso sobre la filosofía y no de la filosofía. Por ello el título de su trabajo: *Lenin y la filosofía*, mas no la filosofía *de* Lenin.

Con relación a lo anotado al comienzo de este apartado, es interesante apuntar una curiosidad política presente en el texto althusseriano referente a cómo veían a Lenin algunos filósofos franceses del tiempo del '68. Por ejemplo, Sartre indicaba que la filosofía en Engels y Lenin era "impensable" por ser "metafísica naturalista, precrítica, prekantiana y prehegeliana", y que era un "mito" que ayudaba a los proletarios a ser revolucionarios (p. 15).

Asimismo es interesante señalar el lugar político en que Althusser coloca a la filosofía francesa durante los últimos 150 años: "profundamente religiosa, espiritualista y reaccionaria... conservadora y a última hora liberal y 'personalista' "; pero sobretudo desinteresada por Lenin, el "bolchevique", "revolucionario" y "político" (p. 16); había una razón para tal rechazo en la filosofía francesa, en especial dentro de la universidad: podía ser mortal, pues la filosofía vive de la política.

¿Qué quiso decir con eso? Entre otras cosas que la filosofía depende de la política, sin la cual no puede sobrevivir. Y más aún: que la filosofía marxista y la de Lenin en particular eran insoportables dentro de la universidad porque hacer filosofía entre los intelectuales universitarios franceses significaba, siguiendo a Dietzgen, defenderse contra la socialdemocracia, pues "todos los que se titulan filósofos... están hundidos en los prejuicios, en el misticismo" ⁶⁹ (citado por Althusser, p. 18). Aceptar la filosofía marxista dentro de la universidad hubiese sido mortal para este tipo de hacer filosofía. Por eso era insoportable la filosofía de Lenin.

Tampoco era aceptada la filosofía marxista en la universidad francesa porque ésta negaba que la filosofía pudiera ser objeto de una teoría; no podía ser considerada un conocimiento objetivo. Tal

⁶⁹ Lenin, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo*, Edii. Progreso, Moscú, s/f, p. 356.

rechazo se justificaba en el significado que, por interpretación de Althusser, Lenin daba a la filosofía, la cual era una forma de hacer política, o "política continuada en cierta forma" (p. 23).⁶⁶

En seguida de haber establecido la concepción de filosofía según Lenin, Althusser anota un párrafo importante que recuperará años más tarde en su discurso sobre la ideología del aparato escolar. Señala la forma como ve el trabajo de los maestros en las escuelas:

[son] intelectuales pequeñoburgueses que funcionan en el sistema de educación burgués como otros tantos ideólogos que inculcan a las masas de la juventud estudiantil los dogmas, tan críticos y poscríticos como se quiera, de la ideología de la clase dominante (Ibid.).⁶⁷

Discusiones aparte sobre la filosofía leninista, es significativo reconocer la importancia de esta declaración en este año de 1968 ante filósofos cuya tarea era como la estaba señalando sin tapujos. Ahora bien, es válido que la concepción sobre ideología y su relación con las ciencias y la filosofía se critique por esquemática y teorista; sin embargo hay que reconocerle el mérito de haberla dicho no sólo en esta ocasión, sino también tiempo después para enfatizar el funcionamiento de la enseñanza en los sistemas escolares como vehículo trasmisor de comportamientos ideológicos antes impensados. Que muchos teóricos y políticos no estuvieran de acuerdo con sus plan-

⁶⁶ Sánchez Vázquez anota, en *Ciencia y revolución*, que Althusser no define la concepción de Lenin sobre filosofía, sino su propia concepción. Es admisible, pero queda una duda: ¿sino era en Lenin, en quién otro podía apoyarse para justificar la militancia filosófica en el marxismo para hacer política revolucionaria: Lenin era el líder de la revolución rusa? El problema es que Althusser no vio que su propio discurso lo atraparía, pues Lenin en filosofía sí buscaba la verdad del conocimiento, como lo establece a las claras Sánchez Vázquez, en cambio Althusser persiste en su concepción de justeza o corrección entre las proposiciones filosóficas y la tendencia política de una realidad histórica coyuntural. Cf., op. cit., p. 140. González Rojo, con ánimos defensivos en favor de Althusser, piensa que Sánchez Vázquez hace una mala interpretación respecto a la relación filosofía-política propuesta por Althusser, y para aclarar el punto precisa que la filosofía "es, respecto a la política, una instancia ajena y no ajena: *ajena* porque, aunque es política, lo es 'por otros medios', y *no ajena* porque, aunque lo es 'por otros medios', sigue siendo política". Cf. *Epistemología y socialismo*, op. cit., p. 175.

⁶⁷ En nota al pie, Althusser aclara que los profesores de filosofía, pequeñoburgueses transmisores de la ideología de la clase dominante, pueden tener excepciones y adherirse al marxismo, pero son sólo excepciones.

teamientos por considerarlos incorrectamente definidos en sus discursos, es cuestión válida y aceptable, pero el hecho de hacer tales declaraciones en momentos en que se debatía la "inofensividad" ideológica de la educación como trasmisora de valores de la clase dominante, es de por sí meritorio.

El tercer apartado de trabajo althusseriano sobre Lenin y la filosofía pretende establecer la relación entre éste y el marxismo. En primer lugar es pertinente anotar aquí que Althusser reconoce aún su viejo esquema epistemológico sobre la obra de Marx al considerar que éste hizo una "ruptura y una conversión en su pensamiento" con *La ideología alemana* (p. 27). En segundo lugar, somete a revisión su concepción dualista del marxismo (materialismo histórico-ciencia y materialismo dialéctico-filosofía) cuando anota que esta distinción es la "clásica", pero al mismo tiempo es sintomática para problematizar el desarrollo del marxismo (p. 24 y ss). En tercer lugar establece que entre las *Testis sobre Feuerbach* y el *Anti-Düringh*, hay un vacío filosófico pero que se compensa por un pleno científico al producir Marx los borradores de *El capital*.

La filosofía clásica había sido suprimida con *La ideología alemana* por considerarla como "restos diurnos" (concepto freudiano) "revestidos de una existencia puramente imaginaria" (p. 30). Por lo tanto Althusser establece que tal filosofía no es más que ideología y que, como ésta, carece de historia, porque la única historia real es "la vida material de los hombres". En consecuencia, el conocimiento de lo real produce una ciencia y lo ideológico desaparece.

Hasta aquí, Althusser reproduce su terminología de tres años atrás al considerar a la ciencia (conocimiento verdadero) como opuesto a la ideología (seudoconocimiento)! Este hecho reafirma su recurrencia al "corte epistemológico" bachelardiano para explicar el acontecimiento operado por Marx: producir una revolución teórica al fundar una ciencia nueva, "un sistema de conceptos científicos nuevos" (p. 31).

Asimismo, reafirma sus apreciaciones sobre el nacimiento de las ciencias a manera de continentes (p. 32 y ss.); pero aquí sucede una

modificación aun cuando él anote que para la existencia de una filosofía se requiere la presencia de una ciencia, pues escribe en forma enfática que Hegel no se equivocaba al decir que la filosofía nacía cuando el sol se ponía, o en sus palabras: "cuando la ciencia, nacida al alba, ya ha recorrido una larga jornada" (p. 36). De una posición paralela pasa a una posición retrasada. Y lo que es peor, de una posición materialista pasa a una posición idealista al darle razón a Hegel, cuando Marx lo había criticado por su actitud alejada de la realidad viviente y en proceso constante. La filosofía, para existir, requiere vivir junto con la ciencia en cuanto actitud reflexiva permanente sobre la verdad del conocimiento adquirido. Asimismo y como lo anota Sánchez Vázquez, coincidiendo con Althusser, la filosofía puede adelantarse a la ciencia en cuanto produce conceptos que son susceptibles de probarse (p. 37) ⁶⁴ pero una filosofía materialista no puede existir en actitud contemplativa al amparo de la producción científica. Althusser tropezó con este apunte ideológico en su discurso teórico de carácter materialista sobre la ideología.

Al intentar una modificación en su concepción teoricista de la filosofía y la ciencia, presente en sus obras como *Lire le Capital o Pour Marx* (la ciencia se valida a sí misma), Althusser extrema su radicalismo y hace caer a la filosofía en un terreno consecuente pero no único, como es la política, pues de lo que se trata es de actuar en la vida pública consecuentemente con una posición filosófica, aunque no siempre la política sea una "filosofía revestida", sino que puede ser una filosofía que ayude a trazar políticas correctas, cuya base sea el conocimiento verdadero aun cuando éste surja como garantía absoluta para obtener el éxito político deseado.

Por otra parte, concluye Althusser que la filosofía marxista existe en *El capital* en "estado práctico" (p. 38); y nuevamente su tropiezo idealista "he aquí que la noche está pronta a caer. La filosofía marxista va a levantarse" (p. 39).

⁶⁴ Cf. *Ciencia y revolución*, cit., p. 144-145.

Frente a esas afirmaciones que pusieron en crisis al "marxismo occidental", están otras que resultan paradójicas, como la que sigue, ya clásica, pero escrita por el mismo Althusser de 1968: "el mayor acontecimiento de la historia de la lucha de clases... es la unión de la teoría marxista y el movimiento obrero". ¿Cómo explicarse tesis idealistas y las antítesis de éstas? A mi juicio, se explica por el carácter polémico que distinguió a Althusser, en el sentido de provocar debates políticos que trazaran líneas de demarcación en filosofía con efectos hacia la lucha de clases, y por su concepción teorícista, criticada ya en ese tiempo; pero esto es asunto que veremos al final de este trabajo.

Althusser, sentimos, no abandona sus concepciones previas pues aunque refiere la influencia de los "efectos de la lucha de clases sobre y en la teoría", persiste en afirmar que el desarrollo de la filosofía con respecto a la ciencia se ve frenado, en el caso de filosofía marxista, "a causa de un desnivel interno en la teoría misma" (p. 42). Como se ve, no hay más que intentos por superar su teorícismo racionalista.

El cuarto y último apartado del trabajo althusseriano sobre Lenin y la filosofía, está dividido en tres "momentos". El primero está dedicado a establecer mediante tres tesis la toma de posición filosófica de Lenin: 1) La filosofía no es una ciencia; 2) entre la filosofía y las ciencias existe un nexo privilegiado, y 3) la historia de la filosofía es la historia de la lucha secular entre el idealismo y el materialismo.

La primera se fundamenta en la distinción categorial pues en ambos terrenos se manejan categorías distintas. Por ejemplo, el concepto de "materia" en ciencias como la física, cambia de contenido debido al desarrollo del conocimiento sobre dicho objeto; en cambio, en filosofía el concepto es más bien una categoría porque no se modifica su contenido dado que éste responde a circunstancias de existencia y de objetividad "absolutas"; es decir, no cambia. Sin embargo, tal distinción no impide que se relacionen entre sí la filosofía y la ciencia por un nexo de privilegio, que es la "tesis materialista de la objetividad" (p. 52).

Conviene recuperar una cita de Althusser referida a la importancia de la abstracción y la teoría de las ciencias porque supone, no la

concepción de Lenin sino la de él, pues afirma que Lenin pone en evidencia “el antiempirismo de la práctica científica... el papel de la sistematicidad conceptual y... el papel de la teoría como tal” (p. 53). Aquí subyace implícitamente su defensa acerca de la validación interna de la ciencia, propia de sus textos “teoricistas”. Aunque explícitamente Althusser defiende a Lenin contra quien lo pueda calificar de teoricista, pues anota que el “antiespontaneísmo teórico [de Lenin] supone el mayor respeto a la práctica en el proceso del conocimiento” (p. 54).

En cuanto al nexo privilegiado, éste se refiere a que Lenin reconoce en la práctica espontánea de los científicos una tendencia materialista, que es importante para la filosofía marxista (aunque ésta atiende con mayor énfasis los cambios en la ciencia de la historia, que los de las ciencias naturales) porque con ellas se expresa una sola tesis puesta en práctica por los científicos y los filósofos: la existencia y objetividad de la materia, que Althusser denomina punto nodal número 1.

Con respecto a la tesis de que la historia de la filosofía es una lucha tendencial entre el idealismo y el materialismo, Althusser la reafirma, y añade que la filosofía no tiene objeto, como sí lo tiene la ciencia, lo cual nos hace recordar sus tesis del año anterior en su *Curso de filosofía para científicos*. Ahí afirmaba, entre otras cosas, que las ciencias producen un conocimiento verdadero, mientras que la filosofía hacía proposiciones justas o no justas, además de trazar líneas de demarcación entre la ciencia y la ideología; asimismo establecía que la filosofía carecía de historia en tanto que las ciencias sí la tenían. Ahora nos dice que esta historia de las ciencias es producida por el conocimiento de su objeto (p. 60-61). Pero va más allá de la ciencia y la filosofía hasta alcanzar la política por el hecho de negarle el objeto a la filosofía y remplazar tal ausencia por el poder para la política, pues “a la sombra de Lenin” —como diría Sánchez Vázquez en la obra referida— expone que la lucha tendencial tiene como objetivo el dominio de uno de sus términos para obtener el poder y los efectos políticos de éste (p. 63).

Situación que le permite colocarse en el punto número dos de su último apartado, y que se refiere a la práctica filosófica efectuada por Lenin en el terreno de la política.

Apoyado en el texto *Materialismo y empiriocriticismo*, Althusser afirma que es Lenin quien atribuye a la práctica filosófica la función de trazar líneas de demarcación entre la ciencia y la ideología, "entre ideas declaradas verdaderas e ideas declaradas falsas, entre lo científico y lo ideológico" (p. 68). Y más adelante precisa qué tipo de filosofía hace esta demarcación:

Es la filosofía materialista la que traza esta línea de demarcación, para preservar la práctica científica de los asaltos de la filosofía idealista, lo científico de los asaltos de lo ideológico... (Ibid.)

No obstante, y sin desear avanzar en una discusión poco pertinente, cuando Lenin anota las frases citada por Althusser, aquél lo hace para señalar la función de la práctica dentro de la epistemología, o sea, ser criterio de verdad entre la verdad absoluta y la verdad relativa. Más bien lo que intenta justificar Althusser es la función de la filosofía en el campo del conocimiento científico y de la ideología; hecho que lo hace reescribir lo dicho en textos como "Práctica teórica y lucha ideológica" y en *Pour Marx*, escritos en 1960-1966, donde hace funcionar a la filosofía como vigía conceptual o guardián epistemológico, trazando líneas de demarcación entre la ciencia y la ideología.⁶⁹

No obstante, y ya para terminar, Althusser establece la posición partidaria de Lenin en la filosofía diciendo que éste jamás reduce la filosofía marxista a la lucha ideológica, sino que dicha filosofía "representa la lucha de clases, es decir la política" (p. 73). Acto seguido traza el cuadro relacional filosofía-ciencias-política:

⁶⁹ Gabriel Vargas Lozano asume lo dicho por otros autores (véase nota 46 del presente trabajo) al reconocer las dos vertientes de la ideología: concepción falsa de la realidad y concepción del mundo; en otras palabras ilusión y alusión. Cf. *Dialéctica*, núm. 12, septiembre de 1982, p. 45. En mi tesis de licenciatura, "Dos vertientes en la teoría althusseriana de la ideología", traté el sentido epistemológico y sociológico del concepto ideología; el primero se encuentra desarrollado en el capítulo 2.3 "Ciencia, ideología y filosofía". Allí preciso las ocasiones en que Althusser establece tal función. Fac. de Filosofía y Letras, UNAM, 1985, p. 68 y ss.

La filosofía [marxista] podría representar la cientificidad [lo verdadero en oposición a lo ideológico] en la política [que es filosofía por extensión en cierta forma] ante las clases empeñadas en la lucha de clases" (p. 74).

Es decir, la filosofía sirve a las ciencias en su propósito de establecer la verdad en el campo del conocimiento y a la vez sirve a la política como apoyo objetivo en la lucha contra las clases dominantes.⁷⁰

En este sentido, dice, se trata de una intervención filosófica nueva, "una nueva práctica filosófica", inspirada primero por Engels en el campo de las ciencias, y continuada por Lenin en el campo de la política. De ahí que el marxismo no sea una nueva filosofía o filosofía de la praxis, sino "una práctica (nueva) de la filosofía"⁷¹ (p. 78) en apoyo a la transformación del mundo puesto que reconoce que no son los científicos o los filósofos quienes hacen la historia, sino las masas, es decir, "las clases aliadas en una misma lucha de clases".

Con ello concluye su texto fechado en febrero de 1968, pero dista de haber superado en sentido estricto su teoricismo y sí, en cambio, fija un estatuto teórico a su pensamiento: el de una transitoriedad. Pues reconoce, en principio, el carácter clásico de la división del marxismo en ciencia y filosofía, y en segundo lugar, recurre varias veces a la lucha de clases para validar la justeza de las tesis filosóficas, pero cifra de nueva cuenta en el papel de la teoría un peso muy grande para establecer su criterio de validación, y reitera la función de la filosofía como centinela en el trazado de lo verdadero (ciencia) y lo falso (ideología) aun cuando se instala en el terreno de la lucha de clases. Pero lo importante es que acusa un periodo de transición que más adelante desarrollará hacia su autocrítica.

⁷⁰ Alex Callinicos, en *El marxismo de Althusser*, encuentra como origen del error teorista de Althusser en su antigua definición de filosofía, "su fracaso para expresar la relación de la filosofía con la lucha de clases" (*op. cit.*, México, Premia editora, 1981, p. 72).

⁷¹ Sánchez Vázquez, en desacuerdo con Althusser, presume falso el dilema "¿filosofía de la praxis o nueva práctica de la filosofía?", con relación al marxismo, puesto que "uno remite a lo otro" (*op. cit.*, p. 160). González Rojo asume, por su lado, que Althusser tiene razón en hablar del marxismo como *nueva* práctica de la filosofía y no como filosofía de la praxis, pues "mientras Althusser pone el acento en la interpretación, Sánchez Vázquez lo hace en la transformación" (*op. cit.*, p. 197).

CAPÍTULO III AUTOCRÍTICA (1969-1973)

¿Por qué la autocrítica en 1969 y no en 1967?

Althusser efectúa un proceso de autocrítica a partir de 1969 cuando redacta la *Advertencia a los lectores del Libro I de El Capital*, en la cual se ve con claridad y sin medias tintas su intención de que predomine la práctica política sobre la práctica teórica, aunque todavía haga uso de procedimientos analíticos abstractos como se verá en *Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Sin embargo, él insiste desde esa fecha en la necesidad de situarse desde la materialidad de la práctica de los militantes revolucionarios para realizar una labor de transformación social junto con las masas, que serían quienes hacen la historia y no los filósofos ni los intelectuales con su práctica teórica. Aun en años previos a esta Advertencia, sus trabajos adolecen del teoricismo del que él ya se acusaba en 1967.

Adolfo Sánchez Vázquez, en su obra destinada a estudiar el marxismo de Althusser, *Ciencia y revolución*, hace ver que en *Lenin y la filosofía* (1968), persiste tal defecto por utilizar la vía epistemológica como entrada de la política, hecho que no anula —dice— el teoricismo (primado de la teoría sobre la práctica) ni puede anularlo mientras que la filosofía siga teniendo como función primordial deslindar lo científico de lo ideológico (*op. cit.*, p. 104, 111 y ss, y 153).

En consecuencia, no será sino hasta 1969 cuando Althusser efectúe la autocrítica en acto, como veremos en este tercer capítulo en el que comentaremos sus trabajos calificados por nosotros como autocríticos.

La Advertencia de 1969 ⁷²

I

En marzo de 1969, Althusser escribe dos artículos, uno titulado "Advertencia a los lectores del Libro I de *El Capital*" y el otro llamado

⁷² Althusser, L. "Advertencia a los lectores del Libro I de *El Capital*", en *Escritos*, Edit. LATA, Barcelona, 1974, p. 11-19. En lo sucesivo, sólo se anotarán las páginas de esta edición para indicar las referencias textuales.

“Cómo leer *El Capital*”; ⁷³ ambos refieren indicaciones de lectura con respecto a la obra *El capital*, de Marx. El primer trabajo es más extenso que el segundo (que comentaremos después) y contiene anotaciones teórico-políticas significativas. Por ejemplo, indica que Marx debe ser juzgado por esa obra escrita a partir de 1950 y no por sus textos anteriores (p. 11). Con ello efectúa una negación de lo dicho en 1965 al escribir en “Sobre el joven Marx” tres indicaciones o “principios marxistas de una teoría de la evolución ideológica” (RTM, 49) según los cuales debía verse el pensamiento de un individuo en su totalidad expresado en el concepto de problemática (teórica, política e histórica). Estos principios no debían confundirse, sin embargo, con la interpretación corriente que asegura, con relación al autor citado, que el marxismo es tanto el del joven Marx como del Marx maduro. Al contrario, más bien debían establecerse las condiciones históricas, políticas y teóricas que hicieron posible que en uno y otro momento produjera Marx determinada obra teórica.

Por otra parte acusa una situación paradójica explicable: los obreros son quienes han comprendido con mayor facilidad *El capital* y no los intelectuales, salvo excepciones. Ello obedece a que las circunstancias descritas en dicha obra, ellos las viven diariamente, no así los especialistas en historia y otras disciplinas, quienes están sometidos, en su mayoría, a la ideología de la clase dominante (p. 13).

Admite, no obstante, que la lectura de *El capital* tiene dos dificultades. Una ideológico-política y otra teórica. La primera se presenta sólo en los lectores que están dominados en su práctica y su conciencia por la ideología burguesa. La segunda se presenta tanto en los obreros como en los intelectuales, pero los primeros suelen salir airoso mientras no así los segundos, porque se les impone la dificultad ideológico-política, que determina en última instancia toda lectura de *El capital* (p. 15).

En seguida, apunta una tesis conocida: toda ciencia descansa sobre una teoría específica, cuyos componentes científicos básicos como ordenamiento expositivo del sistema están sostenidos, en el caso del

⁷³ *Posiciones* (1964-1973), Edit. Grijalbo, México, Colecc. Teoría y Praxis, 1977, p. 53-65.

marxismo, en la abstracción. Por esto, el objeto de *El capital* es abstracto (el modo de producción capitalista, y las relaciones de producción y de circulación que a él corresponden), pero no inexistente ni irreal, sino que existe efectivamente y es real, "aunque no se pueda 'tocar con las manos' ni 'ver con los ojos'" (p. 16). En este sentido está hecha la advertencia, pues ésta trata de guiar los primeros pasos en la teoría presente en *El capital*, así que los consejos y las indicaciones servirán para evitar dificultades de lectura presentes en el Libro I de esta obra de Marx.

Inicia tales consejos recomendando leer desde la sección II del Libro I y no desde la sección primera; dicha sección II trata de cómo el dinero se transforma en capital, cuya clave conceptual se encuentra en el término plusvalía absoluta y plusvalía relativa. La primera es la que se obtiene por el alargamiento de la jornada de trabajo y la segunda por el incremento en la productividad a través del desarrollo tecnológico. En ninguno de los dos casos la clase obrera sale beneficiada, por lo que sólo puede esperar beneficios cuando derroque al sistema capitalista y se apodere "del poder del Estado en una revolución socialista" (p.25); mientras esto no suceda, la clase obrera sólo puede luchar defensivamente (contra los ritmos de trabajo, la supresión de puestos, etc.).

También aconseja saltarse provisionalmente la sección V y pasar a la VI, que habla sobre el salario. Este tiende a disminuir conforme aumenta la explotación, por ello la lucha por aumento salarial es "*una lucha defensiva contra la tendencia del capitalismo a disminuir el salario*" (p. 27) y, por lo tanto, tiene un carácter económico, pero puede adquirir formas políticas cuando se lucha por la toma del poder por parte de la clase obrera y sus aliados, tarea ésta que es responsabilidad del movimiento obrero internacional desde que está fusionado con la teoría marxista (p. 28).

La sección VII intenta explicar la tendencia acumulativa del capital mediante la reproducción y ampliación de la base del capital a partir de la transformación de la plusvalía extraída a los proletarios. Marx ilustra este proceso con Inglaterra durante 1846-1866.

La sección VIII y última del Libro I, expone los antecedentes del capitalismo. Es decir, cómo se formó este sistema a base de una acumulación primitiva cuyos actos fueron la liberación de los hombres (trabajadores libres), la violencia, el robo, las masacres, etc., recursos que aún sigue empleando en este siglo xx.

Una vez efectuado ese orden de lectura, Althusser dice que puede leerse la sección I, lo cual debe hacerse varias veces.

Expone que la primera es de carácter genético en cuanto se relaciona con la génesis del Libro I: éste contiene el prejuicio hegeliano del inicio arduo de toda ciencia por el deber de fundamentar su propio comienzo (p. 32); comienzo que Marx rehízo varias veces hasta exponer en forma definitiva su teoría del valor, ligada a la teoría de la plusvalía o del trabajo excedente (el cual se distribuye, ya transformado, entre los miembros de la clase dominante). Otras dificultades teóricas se refieren a la teoría de la distinción entre el valor y la forma-valor, o la teoría de la composición orgánica del capital; se consideran dificultades porque Marx las dejó indicadas como soluciones parciales o provisionales debido a que exigían continuarse en libros posteriores; es decir, el Libro I plantea cuestiones anticipadas de "problemas cuya solución no será demostrada sino en los libros II, III y IV" (p. 34).

Una dificultad más para comprender el Libro I, dice Althusser, son los residuos hegelianos presentes en sus líneas. Y es aquí donde precisa una concepción teórica sobre Marx expuesta en *Pour Marx* (1965); ahí afirmaba que la ruptura epistemológica efectuada por Marx podía situarse en 1845, pero ahora (1969) indica que la influencia hegeliana en Marx desapareció hasta 1875 con la *Crítica al programa de Gotha*. Es decir, reconoce una imprecisión teórica de interpretación sobre la evolución del hombre que escribió *El capital*; imprecisión que, al parecer, rectificó cuatro años después.

En seguida anota algunas supervivencias hegelianas de Marx al utilizar vocabulario hegeliano, como el concepto de valor aplicado a las mercancías pero que debió distinguir el uso o utilidad social y el valor de cambio propiamente. Además, señala propuestas organi-

zacionales de política proletaria al escribir que la internacionalización del mercado capitalista y su concreción en el imperialismo plantean la réplica clasista de la transformación de las luchas, a partir de la conjunción de fuerzas en la federación mundial o internacionalismo proletario; es decir organizar la lucha económica de clase a nivel mundial, lo que conlleva la construcción de la organización política de la clase obrera en las internacionales comunistas I, II y III.

Por último, establece Althusser que para comprender el Libro I de *El capital* hay que “adoptar la posición de clase del proletariado” (p. 43) y que los obreros, a su vez, necesitan de una educación teórica para transformarse su instinto de clase proletario en una “posición (objetiva) de clase proletaria” (Ibid.).

Este texto pasaría como expresión teórica explicativa del Libro I de *El capital*, a no ser por la precisión conceptual de Althusser acerca de la evolución del Joven Marx y el señalamiento de un intento de recitificación ^{64b} teórica respecto a la concepción del “descubrimiento” de Marx, es decir, de la teoría de la historia o materialismo histórico: Marx no habría hecho ciencia o filosofía novedosas a partir de las tesis hegeliana, ricardiana-smithiana o fourierista, sino que se vinculó al movimiento obrero y formuló sus nuevas ideas apoyado en una práctica política que lo llevó a escribir la famosa *Crítica al programa de Gotha*, en donde aparece Marx colocado en una cima teórica y política de la más alta jerarquía histórica. Aunque Althusser no explicita este reconocimiento, sí lo deja parcial e imprecisamente indicado al inicio de su texto escrito en marzo de 1969, cuando ya vivió de cerca el Mayo francés de 1968 y observó la necesidad de vincularse a la práctica política concreta para expresar teorías explicativas sociales a partir de situaciones coyunturales reales y no sólo a base de abstracciones teoricistas puras.

^{64b} Esto en forma parcial porque años más tarde, en 1970, reescribirá la evolución ideológica del joven Marx.

II

Dos cuestiones fundamentales de "¿Cómo leer *El capital*?" La primera es la forma explícita de Althusser de colocar en un lugar determinado la dificultad política, por encima de la teórica, para la comprensión del Libro I de *El capital*. Esto equivale a reconocer la preeminencia de lo práctico sobre lo teórico en el enfoque conceptual explicativo del marxismo. Sin embargo, esto es demasiado fácil y, por tanto, peligroso dadas las consecuencias teóricas de quedar en lo sucesivo colocado en la práctica como determinante explicativo. La segunda cuestión significativa es el reconocimiento explícito de que en *El capital* "no se desarrolló [...] de forma explícita la distinción entre la lucha de clases económica y la lucha de clases política" (p. 61). Esto equivale a evitar el equívoco de considerar *El capital* una ciencia y guía para la acción revolucionaria. Aunque se propone el socialismo como proyecto para terminar con la explotación capitalista en *El capital* no se establecen los métodos sistemáticos para alcanzar tal objetivo histórico, sólo se explica el funcionamiento del modo de producción capitalista como antecedente en una propuesta material de la sociedad socialista. Althusser deseaba ver "antes de morir" la revolución socialista en su propio país, es decir, uno de los países occidentales según lo escribía Lenin en las "conclusiones" de su libro *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo*, escrito en 1920. Sería bueno preguntarse si lo que existe ahora es lo que esperaba Althusser, que murió en 1990.

Asimismo y por último, Althusser anota que el Libro I es una serie de problemas planteados y resueltos parcialmente, pero que constituyen sólo una anticipación de los que aparecen en los libros II, III y IV, además de que contiene una terminología heredada de Hegel, hecho que consigna en su artículo "Advertencia a los lectores del Libro I de *El capital*" (que acabamos de comentar), escrito igualmente en marzo de 1969, donde trata los mismos asuntos aunque en forma un poco más amplia.

Lenin en retrospectiva

Al año siguiente de haber escrito y expuesto su trabajo *Lenin y la filosofía*, Althusser hace ciertas anotaciones acerca de la lectura que Lenin hizo sobre Hegel. Así fue que en abril de 1969 redacta un trabajo intitulado *Lenin, lector de Hegel*,⁷⁴ donde precisa la inexistencia de una filosofía nueva diciendo que "Marx provoca, no una filosofía nueva (llamada materialismo dialéctico) sino una nueva política de la filosofía" y redefine a la filosofía en los términos siguientes: "La filosofía es una práctica de intervención política que se ejerce en forma teórica" (p. 81), cuyos campos de intervención son tanto el del dominio teórico de los efectos de la lucha de clases como el de los efectos de la práctica científica. Es decir, a nivel político-social y a nivel epistemológico. Ambos dominios le son propios porque ella misma es resultado de efectos de ambas prácticas. Asimismo, reafirma lo escrito en el *Curso de filosofía para científicos y Lenin y la filosofía*, al decir —aunque con palabras distintas— que el marxismo leninismo adoptaba la posición de clase materialista del proletariado y separaba las clases en la teoría (p. 82). En una palabra: "La filosofía es la política en el interior de la teoría" (p. 83).

Asombra un poco su decisión de suscribir tesis donde se impone una división clasista (¿inspirada por las ciencias?) en filosofía al adjudicarle a la "nueva práctica de la filosofía", provocada por el materialismo histórico y el leninismo, una tarea de centinela social en función de intereses idealistas o materialistas.

No obstante las precisiones conceptuales de Althusser que para algunos críticos como Sánchez Vázquez⁷⁵ significaban una autocrítica en su evolución ideológica, la intención al escribir en la primavera de 1969 era "reparar la historia" en los hechos: es decir, hacer lo que hizo

⁷⁴ *Escritos*, L. Althusser, Edt. LAIA, Barcelona, 1974, p. 81-101. En lo sucesivo sólo se anotarán las páginas correspondientes a esta edición.

⁷⁵ Cf. *Ciencia y revolución*, op. cit., p. 165-167. Al respecto, coincidimos en señalar este texto de Althusser como representativo de un período de autocrítica, sólo que no por una ruptura epistemológica sino por las críticas marxistas y por los acontecimientos históricos coyunturales.

Lenin en tiempos de crisis. ¿Por qué es esto? Porque a los ojos de Althusser, la situación posterior a 1968 en Europa es la de un reflujó del movimiento de la lucha de clases, al igual que la situación posterior a 1905 en Rusia, momento en el que Lenin leyó a Hegel directamente (aunque no todas sus obras, ya que esto último sucedió, según Althusser, en 1915). ¿Qué importaba destacar de la filosofía de Hegel en una crisis política? ¿Por qué debía ser a través de la óptica de Lenin la interpretación de Althusser acerca de lo que pudiese ofrecer Hegel? debido a dos "hechos": porque Lenin "leyó" a Hegel a través de Marx cuando en 1894 comprendió *El capital* rechazando, como consecuencia, la dialéctica hegeliana, y porque en 1915 Lenin obliga a Hegel si se quiere comprender *El capital*, es decir, la teoría científica de la historia. La conclusión "escandalosa" que Althusser saca es que "¡Nadie ha entendido a Hegel desde hace 150 años, puesto que no es posible entender a Hegel sin haber estudiado y entendido profundamente *El capital*!!" (p. 86-87).

Dicho lo anterior, Althusser anota el interés de Lenin por Hegel: el núcleo de la dialéctica pero en sentido materialista, ¿y cuál es el interés de Althusser por esta lectura? La respuesta no es otra que la inversión clasista de la práctica filosófica hegeliana, que se realiza por efecto de la toma de posición materialista y proletaria. ¿Cómo es esto? Esto es así porque Lenin lo ve desde el punto de vista del proletariado revolucionario, o sea materialista dialéctico. En otras palabras: la postura filosófica materialista y dialéctica conlleva la característica clasista. Razones sobran para evitar hacer estas interpretaciones clasistas en el campo de las ciencias naturales. Basta pensar en el periodo estalinista de la ciencia proletaria y sus consecuencias desastrosas en los medios académicos soviéticos, amén de los efectos políticos. ⁷⁶

¿Qué otra cosa le interesa a Lenin?

Se interesa por dos cuestiones: cómo Hegel critica a Kant y la idea absoluta hegeliana. En cuanto a la crítica hecha por Hegel hacia Kant, el interés radica en la teoría de la idea contra una teoría de la esencia,

⁷⁶ Cf. *Lysenko, historia de una "ciencia proletaria"*, Dominique Lecourt, Edit. LAIA, Barcelona, 1978.

pues mientras Hegel defiende la capacidad del entendimiento mediante la razón, Kant afirma la imposibilidad del conocimiento de la cosa en sí; Lenin, por su parte –dice Althusser– se queda con la teoría de la esencia pero desde el punto de vista materialista y objetivo (existencia material del objeto por conocer) del conocimiento de la razón, alejándose al mismo tiempo de la primacía de la fe hegeliana al afirmar a la ciencia como la verdad en el proceso de conocimiento, en contra de la verdad de la religión.

Con respecto a la idea absoluta, Lenin afirma que el capítulo dedicado a la idea absoluta es menos idealista y más materialista. Althusser explica la paradoja: Hegel establece que la historia es un proceso, concepto que Marx retoma en *El capital* como un proceso sin sujeto. Lo que hace Lenin es extender esta idea absoluta al terreno de la realidad y al conocimiento científico pero en movimiento constante, o sea la dialéctica materialista como método viviente y objetivo: lógico.

Althusser concluye que Lenin comprendió tanto a Marx como a Hegel por estar situado en un punto de vista proletario y en una nueva práctica de la filosofía, consecuencia de éste. Por ello reafirma la tesis de apenas un año antes: son las masas y no los filósofos quienes hacen la historia, pero con la finalidad de que éstos, se supone que marxistas, pensarán por sí mismos y se relacionarán con las masas; ello correspondía a su actitud política de corregir sus posturas anteriores, o sea que se encuentra en un periodo de autocrítica.

Notas para una investigación

Enero-abril de 1969

El artículo *Ideología y aparatos ideológicos del estado*⁷⁷ debió considerarse apuntes previos de un trabajo que sería desarrollado en otro momento (o tal vez se desarrolló, pero se desconoce su ubicación). Nunca fue un estudio acabado sobre los famosos aparatos del estado

⁷⁷ En *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI, México, 1982, p. 97-141. En lo sucesivo sólo se citarán las páginas de esta edición.

y mucho menos sus conceptos fueron absolutos: sólo eran puntos indicativos de una teoría en formación que únicamente Althusser podía haber elaborado. Dichas "Notas para una investigación", como fue subtítulo, se escribieron paralelamente a otros trabajos, "Lenin, lector de Hegel" o "Advertencia a los lectores del Libro I de *El capital*". Sin embargo, se distinguen de estos últimos sobre todo porque son resultado de una reflexión teórica sobre una realidad que domina el ambiente político vigente: el estado y sus componentes efectivos en los fines correspondientes al sistema capitalista, que no son otros que los de dominación/hegemonía.

Por eso es que las *Notas...* se inician hablando sobre las condiciones materiales de reproducción de las relaciones de producción capitalista, es decir sobre la necesidad de reproducir los medios de producción y las fuerzas productivas, así como la fuerza de trabajo. Pero enfatiza su investigación sobre las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo. Ésta —dice— se asegura no sólo mediante el salario, sino también mediante la calificación profesional a través del "sistema educacional capitalista u otras instancias o instituciones" (p. 101), pero paralelamente se reproduce en esos sitios "la sumisión de los trabajadores a las reglas del orden establecido, es decir, la reproducción de su sumisión a la ideología dominante". No nada más los explotados son sometidos a tal ideologización, sino que también los "auxiliares" de los explotadores son "penetrados" por la ideología dominante para asegurar " 'por la palabra' la dominación de la clase dominante" (p. 102).

Con ello reconoce la existencia de una "nueva realidad", a la que denomina ideología. Sin embargo, tal realidad no es tan nueva como dice, puesto que en *Pour Marx* (1965) y "Práctica y lucha ideológica" (1966) la había reconocido como importante. Lo novedoso, en cambio, es el tipo de tratamiento que le da ahora en 1969, luego de las críticas sobre sus trabajos previos. En principio establece una relación material significativa: se presenta como parte de la reproducción de las fuerzas productivas en una sociedad representada ésta en forma

clásica por la metáfora espacial del edificio, cuya base es la economía y los pisos la superestructura jurídico-política e ideológica. La sociedad estaría, así, descrita, pero la cuestión que plantea, un análisis sobre su componente ideológico, la hará Althusser desde el punto de vista de la reproducción. Asimismo, el estado conceptualizado en la forma clásica como aparato estaría expresado en términos descriptivos que deben superarse para obtener un nivel científico: el teórico. La distinción entre aparato de estado y poder del estado es un adelanto en su definición marxista; otro sería la conquista del poder del estado por el proletariado y la puesta del aparato estatal al servicio de éste para así "desarrollar un proceso radical, el de la destrucción del estado" que sería el fin del estado como aparato y como poder (p. 108).

Althusser reconoce el valor teórico de la caracterización marxista clásica del estado, pero dice que existe otra realidad "junto al aparato del estado y que no se confunde con él" (p. 109): los aparatos ideológicos del estado (AIE). Hace la aclaración de que aunque Gramsci tuvo posibilidad de avanzar en su comprensión se quedó solamente en "agudas acotaciones parciales" (Ibíd, nota).

La definición dada por Althusser para los AIE fue incipiente: realidades que se presentan bajo la forma de instituciones precisas y especializadas, por ejemplo: religiosas, escolares, familiares, jurídicas, políticas (partidos), sindicales, de información y culturales (p. 109-110). A diferencia del aparato represivo, que pertenece al dominio público, los AIE son plurales, privados y relativamente autónomos. Otra diferencia, más importante, es su funcionamiento: mientras el aparato represivo del estado funciona preponderantemente con la violencia, los AIE funcionan preponderantemente con ideologías, aun cuando en ambos casos se emplean los dos recursos: la diferencia la establece la preponderancia en cada cual.

Los AIE unifican, dada la diversidad institucional, la ideología de la clase dominante y, lo que es definitivo, *"ninguna clase puede detentar durablemente el poder del estado sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos del*

estado" (p. 112). Es en este sentido que interesa a Althusser la comprensión de los AIE, porque constituyen también un lugar de lucha de clases donde las clases explotadas pueden encontrar medios para expresarse o conquistar posiciones de combate para "volver el arma de la ideología en contra de las clases dominantes" (p. 112, nota), aunque los AIE no sobrepasan la lucha de clases.⁷⁸

No obstante haber avanzado en el sentido de comprender los AIE, Althusser se pregunta dónde está la importancia de su funcionamiento. Y se responde: en asegurar, en gran parte, la reproducción de las relaciones de producción. En este objetivo superestructural participa también el aparato represivo del estado.

Un aspecto sustantivo de lo dicho hasta aquí, es que Althusser introdujo un matiz para indicar que el aparato represivo del estado se encontraba por encima de los AIE cuando aseguraba "las condiciones políticas para el ejercicio de los aparatos ideológicos del estado" (p. 114). Es decir, reconoce la preponderancia del aparato represivo violento y abierto por sobre los AIE, aun cuando exista cierta desarmonía provocada por la incompatibilidad de procedimientos hegemónicos.

Ahora bien, el AIE importante en la reproducción capitalista es el aparato escolar (ligado a la familia), más que el político (parlamento, sistema de partidos), en remplazo del aparato ideológico dominante en el feudalismo: la iglesia (ligada a la familia).

El aparato ideológico escolar colabora en la reproducción de la explotación capitalista y en el sometimiento de los individuos a la ideología política del estado bajo la dirección de la ideología dominante porque utiliza un auditorio cautivo durante 40 horas a la semana para inculcarle "saberes prácticos" – ideología pura – recubiertos o disimulados de neutralidad ideológica (laicidad y libertad). En este aparato, los maestros, en su mayoría inconscientemente, mantienen y desarrollan tal función "natural" de la escuela, como lo hizo la iglesia durante siglos.⁷⁹

⁷⁸ El mismo pondría un "aparato ideológico", una editorial, para efectuar desde ahí una contrapartida a las ediciones de la cultura dominante. Dicha editorial fue LAIA.

⁷⁹ Althusser se aventuró a decir que la crisis educativa universal adquiría carácter político porque el aparato escolar estaba en crisis.

Conviene citar al respecto lo escrito en "Práctica teórica y lucha ideológica" (1966), cuando Althusser aludía a que la ideología no sólo era un bello engaño, sino que también era útil a la clase dominante para fijar como "natural" la dominación ("PTyLI", FAR, 52). O sea que Althusser seguía en la línea interpretativa de concebir a la ideología con funciones sociológicas o de clase para la dominación social. Nos recuerda que Marx la concibió como un sistema de ideas o representaciones que domina el espíritu de un hombre o grupo social. Pero esta concepción no es marxista porque es concebida como ilusión (nada).

La meta de Althusser en este texto fue autorizar una teoría de la ideología; sin embargo, ésta sería considerada por él años más tarde como teorísta, a pesar de que en este artículo sobre los AIE establece que las ideologías particulares expresan posiciones de clase. El primer punto sobre la teoría de la ideología es afirmar que carece de historia porque depende de las formaciones sociales o modos de producción. No tiene historia propia porque es "pálido reflejo invertido y vacío de la historia real" y, sin embargo, es eterna en el sentido freudiano (no marxista) del inconsciente en virtud de que "la eternidad del inconsciente no carece de relación con la eternidad de la ideología en general" (p. 123), ya que ésta está "omnipresente bajo forma inmutable en toda la historia" (Idem.). En esto se refleja su teorísta, pero no en lo que sigue.⁸⁰

Es verdad que fue teorísta en el aspecto de retomar un concepto psicoanalítico para autorizar un proyecto sobre la teoría de la ideología en general, pero no lo fue cuando estableció una tesis significativamente materialista:

La ideología representa la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia (Idem.).

⁸⁰ Sánchez Vázquez, en su obra ya citada, establece que en este texto datado en 1970, "encontramos, dentro del proceso de rectificación ya iniciado, el esfuerzo por teorizar un concepto como el de la ideología en función de una práctica política" (p. 168). González Rojo, a su vez, aprueba el trato dado por Althusser a los aparatos ideológicos de estado en la sociedad burguesa porque "coloca en un mismo plano los aparatos que «constituyen, producen y difunden» la ideología dominante —escuela, iglesia, familia, sindicatos, etc.— y los aparatos que hacen lo mismo, pero bajo la forma de la dominación, esto es, los aparatos que encarnan la «existencia material» de la *ideología proletaria*" (op. cit., p. 202, subrayado en el original).

Es decir, se presenta una trasposición de elementos: los hombres no se explican la realidad de su existencia, sino que la imaginan, y esta forma es la que consideran verdadera. La fórmula establecida por Althusser de esta trasposición/deformación es a mi juicio correcta puesto que la relación ilusoria es indicativa de una alusión efectiva.

Althusser, juzgo, logra evadir su teoricismo cuando afirma un hecho teórico significativo en esta parte de su trabajo sobre los AIE: dice que los "hombres" no "representan" en la ideología "sus condiciones reales de existencia, su mundo real [sino que] representan, sobre todo, *su relación con esas condiciones de existencia* (p. 125, subrayado mío). En otras palabras, en la ideología no está representada la relación efectiva, sino la relación ideal/imaginaria entre los individuos y sus condiciones de existencia.

La siguiente afirmación categórica de Althusser parece asentar con toda claridad su concepción materialista sobre la ideología, pues establece que "la ideología tiene existencia material" (p. 126); lo explica mediante la presencia material de un aparato ideológico como es la iglesia y en sus prácticas. Y concluye: un individuo pone en práctica tal o cual comportamiento "natural" que está mediado por un dispositivo "conceptual" ideológico: "si cree en Dios, va a la iglesia, asiste a misa, se arrodilla, reza, se confiesa, hace penitencia... se arrepiente y continúa" (p. 127). Esto se debe, dice, a que toda ideología reconoce que las "ideas" de un sujeto humano existen en sus actos y Althusser añade que los actos están insertos en prácticas normadas por rituales dentro de la existencia material de un aparato ideológico (p. 128). Con lo cual aparece la siguiente revelación: "el sujeto actúa en tanto que 'es actuado' por el siguiente sistema...: la ideología que existe en un aparato ideológico material, que prescribe prácticas que existen en los actos materiales de un sujeto que actúa con toda conciencia según su creencia" (p. 129).

Por lo anterior, es mérito de Althusser haber desarrollado en breves páginas una explicación sobre el funcionamiento social de la ideología y presentarnos al final la aparición de un concepto clave en su teoría: el sujeto, que es actuado en y por una ideología.

Aunque su explicación de sujeto ideológico sea clara porque alude a la figura humana como ser material, la idea tiene un sentido jurídico en virtud de que se entiende como sometido a reglas "eternas", pues lo explica en dos sentidos: uno con carácter descriptivo (reconocimiento) al decir que los sujetos se reconocen en la ideología que los constituye en tanto que sujetos, aunque se desconocen como tales (desconocimiento), y el segundo con carácter interpretativo al decir que la ideología los interpela porque siempre han sido sujetos, incluso antes de nacer, ya que un individuo es concebido desde un seno familiar ideologizado. En una palabra: "La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos en tanto que sujetos es una y la misma cosa" (p. 133).

Esta afirmación reproduce no una paradoja como reconoce Althusser, sino un efecto explicativo teorista al identificar el concepto con su objeto, del cual es producido; lo importante, no obstante, es la aportación althusseriana de la categoría de sujeto como portador de una ideología que practica y pone en acción con su repetición inconsciente o consciente: cómo es que el sujeto se somete a tal o cual rito político, religioso, educativo, etc., *sin rebelarse*. No era pertinente identificar el atributo con su productor porque al hacerlo se pierde la existencia explicativa del concepto como producto analítico. Incluso la forma conflictiva en que Althusser intenta salir del terreno ideológico situándose en la ciencia y la realidad para declarar el carácter equivocado de las proposiciones, no hace más que mostrar el riesgo de la circularidad, de la cual "salió" apoyándose en Spinoza y Marx... pero sin explicarlo.

El ejemplo que pone al finalizar su ensayo hace transparente la manera de funcionar una ideología en particular: el sujeto católico sólo puede serlo en la medida en que asume una ideología (la católica) que lo ha constituido como tal, y en cuanto la reproduce con sus prácticas cotidianas sin chistar; de otro modo saldría de ese terreno, aunque cabría la posibilidad de reforzar el aparato de manera consciente y activa, ascendiendo o vinculándose orgánicamente al mismo.

Al año siguiente Althusser reconocería este trabajo como abstracto, y enfatizaría que la reproducción de las relaciones de producción se dan en el proceso de vida material, y que la participación de la lucha ideológica sólo puede estar en función de la lucha de clases. Es decir, trasladaría la preeminencia del factor teórico-político al histórico-material. Esto, asimismo, es representativo de su constante rectificación teórica y política, aunque por el momento estaba en su etapa autocrítica previa.

Crisis del hombre y de la sociedad, o los prolegómenos.

A principios de mayo de 1969, Althusser elaboró un escrito que tituló "Crisis del hombre y de la sociedad",⁸¹ el cual a mi juicio constituye, por un lado, la continuación de su famoso trabajo *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (AIE), y por otro significa uno de los textos con el que se abre en sentido estricto nuestro capítulo referido a la caracterización autocrítica de nuestro autor.

En lo general, el artículo de mayo de 1969 trata las relaciones entre la iglesia católica y la lucha de clases en las sociedades occidentales. Y en lo que respecta a nuestro interés por mostrar las características teórico-políticas tradicionales de Althusser, aparecen tres de ellas distribuidas en los cinco puntos que componen dicho artículo. En esos cinco puntos aparecen con claridad las formulaciones conceptuales más desarrolladas en los AIE. La primera, en el punto 1, dice que la iglesia católica fue la base ideológica "que aseguraba *la reproducción de las relaciones de producción feudales*" (p. 160). La segunda característica es que en la actualidad este aspecto lo cubre el aparato escolar: "*la escuela* capitalista ha sustituido prácticamente a *la iglesia* en su papel de reproducción (ideológica) de las relaciones de producción" (Punto 2, *Ibíd.*).

La tercera característica significativa como recurrente de los AIE se encuentra en el punto 4, donde afirma que pese a la rebelión interna

⁸¹ En *Nuevos escritos*, Althusser, L. Edlit. LAIA, Barcelona, 1978, p. 159-163. En lo sucesivo sólo se citan las páginas de esta edición.

entre los clérigos, que se oponen al papel sometedor del imperialismo, la Iglesia no puede impedirlo puesto que se trata de un problema cuyo origen no es religioso sino de lucha de clases.

Cito textualmente:

La realidad de este problema... no puede ser conocida con los instrumentos teóricos de que dispone la tradición teológica de la Iglesia, y, con mayor motivo aún, no puede resolverse con medios que... fueron destinados, cuando se forjaron, no a la defensa de las clases explotadas sino al servicio de las clases dominantes (p. 162).

Luego de esta formulación teórico-práctica, siguen otras como la de que la Iglesia podría reconvertirse al servicio de los trabajadores en la lucha de clases a condición de que desapareciera el mito de la comunidad de creyentes que impide el reconocimiento de la lucha de clases. Pero lo importante por destacar es la explicitación de tesis que presentan ideas semejantes a las formuladas en textos precedentes, y, a la vez, pertenecientes al proceso ideológico evolutivo del filósofo francés en favor de una rectificación tanto teórica como política. Por ello resaltamos aquí la clara indicación de que un problema perteneciente a la lucha de clases sólo puede ser conocido y remediado desde el enfoque político correspondiente a la realidad de la cual emerge o se origina. Asimismo, y por extensión, la teoría de la ideología dejaba el terreno puramente conceptual que ocupaba junto a la ciencia, y se instalaba en el terreno correcto o justo: el de la realidad social. Al parecer, era una señal de autocrítica en acto. ¿Cómo es que la continúa? Veámoslo en los textos que siguieron a éste.

Marxismo y lucha de clases (1970) ⁴²

Empezaba el año de 1970, y Althusser insistía en colocar a la lucha de clases en un lugar privilegiado. Al prologar la segunda edición de un

⁴² En *Posiciones*, México, Grijalbo, 1977, p. 67-73; las páginas citadas corresponden a esta edición.

texto intitulado *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, de Martha Harnecker, Althusser hacía saber que la teoría de Marx, al igual que el movimiento obrero, tenían como centro, "núcleo motor", a la lucha de clases. Es decir, tanto la teoría como la práctica giraban en torno a ese "eslabón decisivo".

Sin embargo, invoca a Lenin para decir –casi como en 1968– que la filosofía era la lucha de clases en la teoría, y que el marxismo representaba el punto de vista del proletariado en la lucha teórica por transformar el mundo. Asimismo, insiste en situar a *El capital* como ejemplo científico donde la lucha de clases constituye también el eje principal, ya que las clases sociales no son el resultado del mecanismo económico capitalista, sino que "la lucha de clases y la existencia de las clases es una sola y misma cosa" (p. 69); de ahí que sea imprescindible comprender la lucha de clases para comprender *El capital*. No por nada se hayan presentes desde el principio de la lectura de *El capital*, aunque sólo al final de las páginas de éste Marx les haya dedicado veinte líneas. Y más adelante radicaliza su conceptualización: "La lucha de clases está enraizada... en la producción misma". Pero no sólo parafrasea lo dicho en *La filosofía como arma de la revolución* (1968) y *Lenin y la filosofía* (1969), acerca de la filosofía como lucha de clases en la teoría, sino que también restablece lo dicho en *Ideología y aparatos ideológicos de estado* (1969), con respecto a la necesidad de reproducir las condiciones de explotación capitalista mediante el Estado (represión) y sus aparatos ideológicos (ideología); sólo que esta vez sitúa a la ideología en proporciones equivalentes: reproducción de las condiciones de explotación tanto en la producción como fuera de ella. No se trata entonces de un lucha de clases contra las injusticias de la sociedad, sino contra el capitalismo.

Marx –dice– no hizo más que fusionar la teoría científica con el movimiento obrero devolviéndole "lo que había recibido de éste en experiencia política" (p. 73). Declaración que representa la intención de rectificar el lugar y el peso de la práctica dentro del marxismo.

Lo contradictorio del escrito de Althusser es que éste encuentre

lugares distintos para la lucha de clases: en la teoría y en la práctica, cuando Marx sólo habla de una lucha de clases: la histórica, que se desarrolla en los hechos apoyada, no siempre, por una teoría que a su vez se alimenta de la experiencia política mediante un movimiento continuo. Althusser, a pesar de su autocrítica en acto, concibe dos terrenos con acciones paralelas, cuando de lo que se trata es de unir en una lucha de clases a la teoría y la práctica marxista para transformar conscientemente la historia.

La Advertencia ⁸³ de junio de 1970.

Por la forma de comenzar, parece que se trata de un trabajo serio de autocrítica, ya que en su tesis primera reconoce un desplazamiento evolutivo de las tesis que aparecen en textos como *Lenin y la filosofía* y *Para leer El capital*, hacia las que se presentan en *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, por donde –dice Althusser– habrá de proseguirse la investigación iniciada por él hacía 15 años.

Pero su segunda tesis “La ciencia marxista se ha convertido en el arma teórica de la revolución” (p. 6), hace dudar del propósito auto-crítico al seguir empeñado en un proyecto epistemológico-político, pues para que Marx produjera su teoría –dice– debió romper con las posiciones de clase burguesa y pequeñoburguesas, así como colocarse en las del proletariado, único lugar desde donde es posible “ver y analizar los mecanismos de una sociedad de clase” (Idem.).

Althusser *vio*, según sus palabras, que el cambio intelectual de Marx no sólo fue efecto de un desplazamiento epistemológico, sino también efecto de la lucha de clases experimentada al lado de los trabajadores en la Internacional comunista. Por eso reafirma lo escrito en “Marxismo y lucha de clases” (enero de 1970): con *El capital*, Marx “devolvió al Movimiento Obrero en forma teórica lo que había recibido de él en forma política e ideológica” (p. 7)

Además enfatiza la necesidad “vital” de colocarse en las posiciones

⁸³ En *Escritos*, IATA, Barcelona. 1974, p. 5-8. En lo sucesivo se citan las páginas de esta edición.

de clase del proletariado para criticar las formas de la ideología burguesa y progresar en la construcción del socialismo. Así como hace equivalente, por desgracia, la lucha por la ciencia y la filosofía marxistas con la lucha política e ideológica de clase, aun cuando pide que se haga desde el punto de vista del proletariado.

En síntesis: es un espacio, este pequeño escrito de 1970, donde se manifiesta de nueva cuenta su autocritica en acto, pero encerrado aún en su defensa de la cientificidad del marxismo, cuando de lo que se trataba era, si fuese consecuente con su "primado de la práctica política sobre la teoría", luchar contra la versión oficial del marxismo y apoyar las iniciativas progresistas de los estudiantes y trabajadores (autogestión estudiantil e independencia sindical) ⁸⁴ en esa coyuntura histórica ca-racterizada por una escisión del movimiento comunista internacional y por una ola de huelgas tanto estudiantiles como laborales.

Sobre la evolución del Joven Marx ⁸⁵ (Julio de 1970)

Dividido en seis apartados, este ensayo precisa puntos significativos con respecto al desarrollo del marxismo. En primer lugar, Althusser destaca que antes de Marx, las tesis relativas a la historia eran nociones deformantes y engañosas que servían para reproducir las relaciones de explotación, y en segundo lugar que la teoría marxista es la verdad del proletariado quien la ha convertido en su arma en la lucha de clases revolucionaria: Este hecho –dice– lleva su nombre: es la unión del movimiento obrero y la teoría marxista.

¿Bajo qué condiciones fue posible el descubrimiento científico de Marx?, se pregunta Althusser, puesto que lo considera un "descubrimiento". ¿Por qué lo pregunta de nuevo si ya lo había tratado en 1960,

⁸⁴ A propósito de la actitud de Althusser ante el Mayo francés, Jacques Rancière, en *La lección de Althusser*, cita un pasaje de la carta dirigida a María Antonietta Macchiocchi donde sacude a los estudiantes diciéndoles que son "pequeñoburgueses que querían dar lecciones a la clase obrera y enseñarle a hacer la revolución". *Op. cit.*, edit. Galerna, Buenos Aires, 1975, p. 118.

⁸⁵ En *Elementos de autocritica*, Buenos Aires, edit. Diez, 1975, p. 69-85. En lo sucesivo sólo se citarán las páginas de esta edición.

o sea diez años atrás? Lo hace porque pretende llevar a cabo algunas precisiones; en especial respecto al corte epistemológico efectuado por Marx para separarse de las concepciones ideológicas; su análisis anterior fue "formal", por lo que hoy es "imprescindible indicar el sentido y trazar los límites". He aquí el meollo del nuevo ensayo sobre el joven Marx.

Así que en 1970 apunta su primera precisión teórica con respecto al trabajo de 1960: al hablar de ruptura epistemológica, fue con respecto a la "discontinuidad teórica entre la ciencia marxista de una parte, y su prehistoria ideológica por otra... no entre la ciencia en general, y la ideología en general" (p. 76).

La segunda precisión es con respecto al término ideología. Ésta se presenta —replantea ahora— como la verdad, pero la ciencia, que se impone como tal, la hace ver como errónea, no verdadera, y la trata como "su propia prehistoria teórica" (Idem.). Hecha tal distinción, la ciencia de la historia proporciona contenido científico al concepto ideología. Ya no son ilusiones solamente, "sino cuerpos de representaciones existentes en instituciones y prácticas" (p. 77), con lo cual Althusser encuentra, esta vez en 1970, un justificante conceptual para señalar la materialidad de la ideología al conferirle un lugar en la superestructura cuya función es reproducir las relaciones de producción de una determinada sociedad de clase. De aquí su conclusión provisional: la ruptura remite, entre la ciencia marxista de la historia y su prehistoria, "a algo distinto de una epistemología". O sea, señala que no se trata solamente de un efecto teórico, sino también político. Con lo cual había salvado, según creía, el teoricismo presente en "Sobre el Joven Marx" de 1960.

Más aún, Althusser se apoya en Engels y Lenin para decir que no está defendiendo una concepción "puramente epistemológica" al hablar de la aparición de la ciencia marxista o materialismo histórico, puesto que al fundamentar el origen del marxismo, se hablaba del socialismo francés, de la economía política inglesa y de la filosofía clásica alemana como realidades prácticas pero "deformadas, mistificadas y enmascaradas" en tanto que son elementos ideológicos, de los que había que

o sea diez años atrás? Lo hace porque pretende llevar a cabo algunas precisiones; en especial respecto al corte epistemológico efectuado por Marx para separarse de las concepciones ideológicas; su análisis anterior fue "formal", por lo que hoy es "imprescindible indicar el sentido y trazar los límites". He aquí el meollo del nuevo ensayo sobre el joven Marx.

Así que en 1970 apunta su primera precisión teórica con respecto al trabajo de 1960: al hablar de ruptura epistemológica, fue con respecto a la "discontinuidad teórica entre la ciencia marxista de una parte, y su prehistoria ideológica por otra... no entre la ciencia en general, y la ideología en general" (p. 76).

La segunda precisión es con respecto al término ideología. Ésta se presenta —replantea ahora— como la verdad, pero la ciencia, que se impone como tal, la hace ver como errónea, no verdadera, y la trata como "su propia prehistoria teórica" (Idem.). Hecha tal distinción, la ciencia de la historia proporciona contenido científico al concepto ideología. Ya no son ilusiones solamente, "sino cuerpos de representaciones existentes en instituciones y prácticas" (p. 77), con lo cual Althusser encuentra, esta vez en 1970, un justificante conceptual para señalar la materialidad de la ideología al conferirle un lugar en la superestructura cuya función es reproducir las relaciones de producción de una determinada sociedad de clase. De aquí su conclusión provisional: la ruptura remite, entre la ciencia marxista de la historia y su prehistoria, "a algo distinto de una epistemología". O sea, señala que no se trata solamente de un efecto teórico, sino también político. Con lo cual había salvado, según creía, el teoricismo presente en "Sobre el Joven Marx" de 1960.

Más aún, Althusser se apoya en Engels y Lenin para decir que no está defendiendo una concepción "puramente epistemológica" al hablar de la aparición de la ciencia marxista o materialismo histórico, puesto que al fundamentar el origen del marxismo, se hablaba del socialismo francés, de la economía política inglesa y de la filosofía clásica alemana como realidades prácticas pero "deformadas, mistificadas y enmascaradas" en tanto que son elementos ideológicos, de los que había que

desplazarse mediante la asunción de posiciones de clase proletarias. Y así lo hizo Marx, según lo relata Althusser: de posiciones burguesas radicales (*Gaceta Renana*, 1841) pasa a pequeño-burguesas humanistas (*Manuscritos económico-filosóficos*, 1844) y después a comunistas-materialistas (*Tesis sobre Feuerbach e Ideología Alemana*, 1845). En este proceso "evolutivo" el objeto determinante que se encuentra al frente es la posición política, pero quien ocupa el lugar central es la posición filosófica, pues "es ella la que origina la relación teórica entre la posición política y el objeto de reflexión" (p. 81).

En otras palabras, Marx escribe primeramente sobre el derecho y la prensa, luego sobre el estado y por último sobre la economía política, pero desde condiciones teóricas distintas: primero burguesas, luego humanistas y finalmente proletarias. El texto clave de esto, dice Althusser, son los *Manuscritos del 44* que son "el protocolo emocionante pero implacable de una crisis insostenible: la que confronta un objeto encerrado en sus límites ideológicos [ante] posiciones políticas y posiciones teóricas de clase incompatibles" (p. 83).

Lo que está haciendo Althusser al dotar de materialidad clasista el cambio de posición teórica de Marx en 1845, es reescribir su propia concepción epistemológico-política; no se trata de pensar la evolución científica social en sí misma, sino de vincularla con la práctica política. Es un retorno sobre sí mismo para intentar una rectificación tanto teórica como política. No por nada escribiría enseguida:

Sin la política nada hubiera ocurrido [ninguna ruptura epistemológica en el joven Marx], pero sin la filosofía, la política no hubiera encontrado su expresión teórica indispensable al conocimiento científico de su objeto (p. 84).

Lo cual, comparado con lo escrito diez años atrás, demuestra un enfoque conceptual distinto, como lo referimos en el primer capítulo del presente trabajo (páginas 12-17).⁸⁶

⁸⁶ Cf. Además, Althusser, L. "Sobre el joven Marx", en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1981, p. 49-50.

Párrafo –el de la cita textual– brillante por la relación teoría–práctica que manifiesta además una novedad: las posiciones de clase presentes en la política... pero también en la teoría, como si la ciencia tuviera un se- llo de clase o el conocimiento verdadero requiriera de una posición clasista.

Althusser reconocería, dos años después (1972), que en su concepción sobre la ruptura epistemológica se encerraba una concepción racionalista especulativa (teoricismo). Eso era lo que se intentaba borrar con este nuevo ensayo que termina con un aforismo: "sin posición teórica (filosófica) proletaria, no hay 'desarrollo' de la teoría marxista, ni justa Unión entre el movimiento obrero y la teoría marxista". Su insistencia en que la clase proletaria tenga como teoría científica al marxismo es, por demás, elocuente para la transformación revolucio-naria de la sociedad. En los hechos, sabemos, ha habido revoluciones que no se han apoyado en el marxismo (Cuba). Lo importante del texto radica, entonces, en reconocer la necesidad de su autocrítica en sentido retrospectivo para formular una nueva concepción epistemológica cuyo terreno base fuera la práctica política, entendida ésta como lucha de clases; aspecto que hacía falta en sus textos de 1960-1965.

Nota ⁸⁷

La crítica del culto a la personalidad

En junio de 1972, Althusser redactó una nota para criticar a John Lewis la "pureza" filosófica con la que se dirigió para atacar los trabajos althusserianos; el título "Sobre la 'crítica del culto a la personalidad' " denotaba la parte central de la discusión.

Althusser fue duro con Lewis, pero el interés aquí es el de ver cómo va evolucionando aquél en sus posiciones teórico-filosóficas. Así que por principio de cuentas señala la unidad indisoluble entre la filosofía y la política del modo como lo hacía saber al final de la entrevista de

⁸⁷ En *Para una crítica de la práctica teórica*, Louis Althusser, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975, p.83-103. Se anotan las páginas correspondientes a esta edición para justificar las referencias textuales.

1968, *La filosofía como arma de la revolución* (unión semejante a la de los labios con los dientes), más que nada la filosofía marxista posterior al XXº Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. Ya que los comunistas se encontraban enfrentados y divididos por las desviaciones estalinistas más que por el culto a la personalidad, que es un concepto no encontrable en la teoría marxista.

Asimismo, critica que se critique el culto cuando debieran criticarse fórmulas ideológicas como las tesis "ciencia burguesa contra ciencia proletaria" o la "pauperización absoluta" (p. 86, nota), esto permaneciendo en lo teórico, como apuntaba ahí mismo con un sentido sarcástico, aunque indicativo de que estaba consciente de las críticas que le hacían a sus trabajos coyunturales.

Precisamente es la coyuntura política la que "olvida" Lewis para insertar su postura en la relación entre la filosofía y la política. Esta coyuntura abarcaba años posteriores al XXº Congreso en que Jruschov denunció el famoso "culto a la personalidad", con lo cual se desviaba la atención de problemas (y los modos de tratar a estos problemas) graves como los "Aparatos de Estado que constituyen la Superestructura (el aparato represivo, los aparatos ideológicos, por lo tanto el partido)"; pero más que eso, decía Althusser, estaban "las contradicciones de la construcción del socialismo y de su línea, vale decir, las formas existentes de las relaciones de producción, las relaciones de clase y... la lucha de clases, entonces declarada, en una fórmula que no ha sido desmentida, [ni] superada en la URSS" (p. 89). Esto puede ser suficiente para pensar que Althusser radicalizaba su discurso materialista, pero cuando hace pesar a las contradicciones como el elemento motriz, determinante en última instancia, de "la explicación de todo fenómeno" y a las circunstancias externas como "relevo" de la contradicción interna, a la que sobredeterminan (p. 87, nota), reflexionamos y decimos ¿no debió relativizar sus concepciones para no sobrepesar los elementos de un fenómeno histórico? ¿No debió cuidarse de críticas teórico-filosóficas que lo acusaran de unilateral?

No obstante su descuido, su crítica fue mordaz y a cada momento indicaba si era o no marxista tal o cual tesis para evitar que lo refutaran

de no marxista o seudo marxista. Y atacaba diciendo que el culto a la personalidad desviaba el problema superestructural, pues mientras para un sector de izquierda no bastaba denunciar el carácter jurídico de la violación de la legalidad socialista (sino que había que investigar y denunciar las razones de su violación) para un sector de derecha era correcto plantearlo en términos jurídicos para defender los derechos del hombre en contra de la "burocracia" o los "consejos obreros". El efecto de la desviación estaliniana produjo, paradójicamente, una ola de críticas derechistas basadas en las obras juveniles de Marx, que invocaban los conceptos de la libertad, el hombre, la alienación o la trascendencia, pasando por alto su dependencia filosófica: no importaba que fueran idealistas tales categorías. Althusser había criticado en su oportunidad (1960-1965) las interpretaciones idealistas-derechistas de la teoría marxista como "filosofía del hombre", "humanismo teórico", "historicismo", etc. En esos años dijo que Marx tuvo que romper con tal interpretación ideológica para volverse comunista y fundar la ciencia de la historia. Incluso hoy –decía en 1972– "debemos todavía y siempre romper [con dicha ideología] para volvernos, mantenernos o volver a ser marxistas" (p. 92-93). Atacó asimismo a la pareja economicismo-humanismo porque son complementarios, ya que sus bases son las prácticas burguesas de producción y explotación así como las prácticas jurídicas del derecho burgués y su ideología que consagran las relaciones de producción y explotación capitalistas, además de su reproducción (p. 94).

Atacó en igual medida al revisionismo marxista por haber permitido que el punto de vista burgués funcionara en el interior del marxismo, puesto que el economicismo-humanismo oculta las relaciones de producción y la lucha de clases, cosa que bien puede hacer la ideología burguesa pero no el marxismo o los partidos obreros, como lo dejaron hacer a partir de los años 30.

Althusser consideraría que tal ocultamiento o silencio sobre la lucha de clases en los países socialistas se debió a los efectos de la desviación estaliniana, la cual debe ser considerada sin reducirla a su desviación, sino tomando en cuenta también sus méritos, como el de

la necesidad de renunciar a la inminencia de la revolución mundial y crear una fuerza contra el cerco imperialista, dotar a la URSS de la industria militar pesada que liberó al mundo del nazismo. Pese a criticar el culto a la personalidad, los efectos de la desviación estaliniana prosiguieron, a veces silenciosa y otras explosivamente.

Era de esperarse que Althusser propusiera alternativas más allá de la denuncia de la lucha de clases en el socialismo soviético, pero no lo hizo en 1972. Permaneció en silencio no obstante que deseaba hablar para evitar quemarse los labios (p. 97), si acaso puso como ejemplo la Revolución Cultural China que criticó de lejos y entre bastidores a la línea estalinista; crítica que debe descifrarse por contradictoria. Pero no dio alternativas.

¿Era necesario darlas? En términos estrictos, sí eran necesarias; y lo eran para concretar la tendencia revolucionaria presente en sus críticas pero difícilmente hallable en su vinculación con la lucha de clases, la que ahora empezaba a considerar determinante en la asunción de posiciones filosóficas dialécticas y materialistas. Lamentablemente, se quedó en el ámbito de la denuncia, quizá ese haya sido su mérito a estas alturas de su evolución teórico-política.

La respuesta a John Lewis Junio de 1972

Considerada por Jacques Rancière una lección teórica contra los marxistas académicos,⁸⁸ la *Respuesta a John Lewis*⁸⁹ es un esfuerzo teórico y político de Althusser por defender puntos de vista autocríticos en torno del marxismo y tesis semejantes a las de su ensayo de 1970 *Sobre la evolución del joven Marx* respecto al corte epistemológico.

Althusser califica a Lewis de filósofo puro que no desciende a la política, ya que reconoce, aquél, que "hacer filosofía es hacer política en

⁸⁸ Rancière, J. *La lección de Althusser*, Buenos Aires, Ed. Galerna, 1974.

⁸⁹ Althusser, L. *Respuesta a John Lewis*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 1974. En adelante sólo se citarán las páginas de esta edición para justificar las referencias.

la teoría" pues "la filosofía es, en última instancia, la lucha de clases en la teoría" (p. 15). Lo cual equivale a lo dicho en *La filosofía como arma de la revolución* (1968) sólo que ahora ya no es ciento por ciento igual, sino sólo relativamente en tanto punto último, o sea no determinante ni absolutamente. Con ello se defendía de las críticas teoristas y al mismo tiempo hacía ver su postura epistemológica dotada de practicidad política. Asimismo, introduce una nueva figura que define a la filosofía: es, en última instancia, el concentrado teórico de la lucha de clases, esto apoyándose en Lenin, que a su vez citaba a Engels en su texto *Las guerras campesinas en Alemania* (1874), al hablar de las tres formas de lucha de clases: económica, política y teórica.

Y todo esto para qué. La finalidad era doble: defenderse de Lewis y, al mismo tiempo, volver sobre sus "propios errores" (p. 17).

¿Cómo lo haría? Su defensa la haría mediante una serie de tesis y proposiciones que representaban las acusaciones del comunista inglés.

Las primeras dos se referían a la concepción marxista de la historia y la tercera era de carácter epistemológico. Para Lewis, el hombre hacía la historia trascendiéndola. A lo que Althusser respondía que dichas figuras eran idealistas: el hombre (no las masas) y la trascendencia (no la lucha de clases). En cuanto a la capacidad del hombre para conocer, Althusser opone a la tesis de que el hombre sólo conoce lo que hace, la tesis de que se conoce lo que es.

Filosofía-política

El marxismo había excluido de su discurso a las figuras idealistas como el hombre y la trascendencia, remplazándolas por las figuras reales: las masas y la lucha de clases. Son las masas explotadas –y no la masa como conjunto informe– quienes constituyen el proletariado como clase revolucionaria en el capitalismo quienes hacen la historia, no así el hombre, que fue una consigna revolucionaria opuesta a la idea de Dios en el feudalismo. Y la "hacen" mediante la lucha de clases en tanto motor de la historia, no trascendiéndola. Las clases, dice Althusser,

no son resultado de un análisis reformista, sino comprobación histórica de una lucha, esta lucha de clases se afirma como "primacía de la contradicción sobre los contrarios" (p. 34, nota).

Si podía dudarse, 10 ó 12 años atrás, del materialismo althusseriano, en 1972 era imposible pues sus tesis-respuesta en contra del idealismo representado por las posiciones de Lewis, eran contundentes. Por ejemplo, establece que la lucha de clases no se realiza en el aire, sino que está "anclada en el modo de producción", o sea que considera su materialidad; su base son "las condiciones materiales de explotación [en] que está fundado el antagonismo de clases" (p. 35). Por lo tanto, la categoría ideológica de la trascendencia, por abstracta e idealista, desaparece; al igual que la de hombre, individuo o persona, conceptos propios de la ideología jurídica burguesa que le confieren sentido situándolos y haciéndolos funcionar en su terreno (p. 37, nota).

Desaparece el concepto mas no la realidad de los hombres constituidos en clases en un periodo social y económico dado. Como tampoco desaparece la acción de estos hombres reales constituidos en clase proletaria, que desarrollan una lucha de clases a través de un partido revolucionario para la conquista del poder del estado bajo condiciones creadas por el "estado de la lucha de clases, por el estado del movimiento obrero, por la ideología del movimiento obrero... y por su relación con la teoría marxista" (p. 39). ¿Podía acusársele ahora de idealista, teorícista u otro calificativo antimarxista? Creemos que, hasta este momento, en lo absoluto. * Pero cuando dice que la lucha de clases es el "laboratorio" de la historia (p. 39-40), sospechamos su tendencia teorícista porque tal concepción supone la existencia previa de la teoría para ser probada.

⁹⁰ Sin embargo, Sánchez Vázquez estima que aún existe un punto de crítica contra Althusser en este artículo, y es el que se refiere a la relación filosofía-práctica política. Según aquél, la primera ayuda a la segunda y viceversa, pero Althusser le confiere un autodesarrollo porque tiene, la filosofía, una formación "independientemente de la práctica". En *Ciencia y revolución, op. cit.*, p. 170-171. González Rojo, en oposición a Sánchez Vázquez, piensa que Althusser, en su Respuesta a John Lewis, "no nos ofrece una teoría clara... de la acción de la práctica política, etc., sobre la teoría en general y la filosofía en particular" (en *Epistemología y socialismo, op. cit.*, p. 208).

Epistemología

El marxismo ha establecido su característica materialista a través de la primacía del ser sobre el pensamiento. Es decir, que toda existencia es objetiva, y por lo tanto "anterior" a la 'subjetividad' que la conoce independiente de ella" (p. 39).

Althusser inclusive afirma que la primacía de la práctica sobre la teoría está en función de la primacía del ser sobre el pensamiento. En la historia, esta tesis resulta radical porque implica un conocimiento de lo que es y de lo que según Lewis, "hace" el hombre. Es complicado conocer lo que la historia es, dice Althusser, porque existe una cortina ideológica de las clases dominantes que lo impide. Pero la ciencia de la historia surgió en el "descubrimiento" de Marx "como el resultado de un proceso [sin sujeto ni fines] dialéctico" (p. 42), puesto que "todos los conocimientos científicos, en todos los dominios, son el resultado de un proceso sin Sujeto ni Fin(es)" (p. 43).

Tesis que resulta no abrupta sino peligrosa porque entonces la ciencia de la historia perdería a sus portadores de clase: el partido del proletariado, con lo cual se concluiría que el marxismo como ciencia no necesitaría de la política revolucionaria para desarrollarse, puesto que se constituiría por sí misma en tanto proceso independiente de la subjetividad (sin sujeto) y de toda finalidad práctica (ni fines) como sería la construcción de una sociedad cuya base fuera la socialización de los medios de producción.

Filosofía-política-ciencia.

La filosofía, establece Althusser, tiene una doble relación: con la política, por un lado, y con las ciencias, por el otro. De ambas relaciones se producen efectos. Considerando que la filosofía es, en última instancia, la lucha de clases en la teoría, ¿cuáles son los efectos en tal sentido sobre las ciencias? Unas veces obstaculizan el desarrollo científico, lo "traban" e incluso "lo hacen retroceder" (p. 48): "La filosofía actúa en las ciencias de manera progresista o de manera

retrograda" (p. 49); y, agrega Althusser, "tendencialmente", esto con el fin de enfatizar (en una nota al pie), que no existen filosofías idealistas o materialistas puras, sino que debe descubrirse su tendencia dominante como resultado de sus contradicciones (p. 49-50), mismas que se desprenden de su relación con las posiciones en el terreno de la lucha de clases.

Hasta aquí no se ve su teoricismo anterior. Ahora veamos los efectos políticos de la relación filosofía-política.

Por principio establece el primado de la política sobre la filosofía ⁹¹ (p. 46, nota), aunque no es una relación de servidumbre, sino que la filosofía actúa "modificando la posición de los problemas, modificando la relación entre las prácticas y su objeto" (Idem). Pero hace otras proposiciones como la de que la tesis de John Lewis "el hombre hace la historia" sirve a la burguesía para desviar y desarmar a los proletarios convirtiéndolos en omnipotentes, cuando la poderosa verdaderamente es la burguesía que detenta los medios de producción y el estado (p. 53) condiciones que sirven para dominar la historia material y políticamente. A dicha tesis opone Althusser la marxista, según la cual "las masas hacen la historia", es decir, la organización de clase del proletariado (sindicatos o partido) en la lucha de clases; estas tesis "ayudan a crear" las organizaciones de lucha de clases que tomarán la cabeza del combate de todos los explotados para arrancar el poder del estado a la burguesía" (p. 53-54). En pocas palabras: tesis filosóficas que ayudan a la práctica política concreta.

Luego de esto, sería bueno preguntarse dónde está el teoricismo o estructuralismo del Althusser de 1960. No se ve a simple vista, pero podríamos "excavar" un poco y preguntar: ¿la filosofía ayuda a la política cuando ha tenido un desarrollo independiente para poder serle útil, a la manera de la "aportación desde el exterior"? Si es así, que nos disculpe Lenin inclusive, pero esto es tentar al idealismo. Y Althusser, debido a su esquematismo, peca de ingenuo al dejar un espacio descuidado por no señalar de manera explícita el funcionamien-

⁹¹ Por esta posición, Sánchez Vázquez califica a Althusser de politicista o maximalista político. Cf. *Ciencia y revolución, op. cit.*, p. 148 y 149.

to inverso de la relación filosofía-práctica política, con lo cual podría sospecharse que la filosofía ha de constituirse por sí misma antes de aportar su ayuda a la política.

Sobre la evolución de Marx

Ante la crítica de Lewis de que Althusser no comprende la formación de Marx, Althusser anota su autocrítica explícitamente y explica. En primer lugar, ratifica su conceptualización teórica acerca de la ruptura epistemológica operada por Marx en 1845, pero rectifica y aclara que no fue pura: la ciencia descubierta por Marx "no surge... armada por entero en la cabeza de Marx" (p. 57), y agrega que en *Pour Marx* identificó la revolución filosófica con la ruptura epistemológica. Pero eso no es todo, además explicita su autocrítica ya reconocida en 1967, en el prefacio a la edición italiana de *Para leer El capital*, de ser teorista, desviación que se expresó con nitidez en la definición de filosofía como "Teoría de la práctica teórica" (p. 59); posteriormente dice que empezó a rectificar las cosas en el *Curso de filosofía para científicos* (1967) y en *Lenin y la filosofía* (1968). Asimismo, reafirma lo dicho líneas arriba: la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría. Lo novedoso del trabajo althusseriano, con respecto a este punto, es que considera que la revolución filosófica no sólo no es igual a la ruptura epistemológica, sino que inclusive la primera domina a la segunda (p. 60), con lo cual desfigura su concepción de aparición retardada de la filosofía con relación a la ciencia, expuesta en *Lenin y la filosofía*, aun cuando cree sostenerla. ¿Cómo justificaba esta nueva concepción? Lo hacía remitiéndose a la evolución política del joven Marx, que pasa del liberalismo burgués (1841-1842) al comunismo proletario (1844-1845), evolución apoyada en una revolución filosófica: Marx pasa de un neo-hegelianismo subjetivo a un humanismo teórico y, por último, a un materialismo revolucionario (p. 60). Y concluye: porque Marx abandonó posiciones teóricas burguesas y adoptó las revolucionarias-proletarias, pudo, "en principio", "plantear las bases de la teoría científica de la historia como historia de la lucha de clases" (p. 61).

Cabe recordar aquí que Althusser cambia de actitud teórica y reconoce como error haber identificado ruptura epistemológica con revolución filosófica, y ahora admite que la filosofía de Marx, en tanto lucha de clases, puede ser atacada por la contrarrevolución burguesa, y que por eso ocurren algunas reapariciones de conceptos como alienación y negación de la negación, propios de la filosofía idealista, en el *corpus* marxista.⁹²

Por último explica por qué algunos comunistas recayeron en el idealismo filosófico: porque confundieron la relación de sus críticas, al tomar como punto de ataque el culto a la personalidad, equivocaron las bases de tal efecto: las relaciones de producción y las formas de lucha de clases en la URSS; criticaron las violaciones a la legalidad socialista, pero no al estado ni al partido (p 68-69).

El hecho es que Althusser recogía las críticas y las devolvía en forma de autocritica en acto y en forma explícita, aunque el periodo de rectificación vendría después.

La autocritica declarada: junio de 1972

Elementos de autocritica,⁹³ sostengo, contiene las características significativas de un intento serio de Althusser por analizar en retrospectiva sus antecedentes teóricos y políticos, tal y como lo anota en su

⁹² Existe una interpretación importante al respecto y que proviene de Sánchez Vázquez. Este dice que la ruptura epistemológica, al estar dominada por la revolución filosófica, ya no es pura, y que por otro lado —como dijimos nosotros— la figura conceptual del retardo filosófico con respecto a la ciencia se descompone; lo cual conduce a pensar que si la categoría de ruptura epistemológica está en el terreno de la ciencia y no en el de la ideología, además de que la revolución filosófica atiende a un cambio de terreno, del idealismo al materialismo, y como el idealismo es ideológico, entonces la revolución se inscribe en el estatuto teórico. En *Ciencia y revolución*, *op. cit.*, p. 172-173. La autocritica rectificadora permanece, por lo tanto, como esfuerzo. No está por demás señalar que no pretendo aquí relacionar las filosofías de ambos autores, sino que considero al doctor Sánchez Vázquez un interlocutor adecuado para el filósofo francés, por eso lo adopto como apoyo analítico.

Por otro lado, ya a estas alturas del presente trabajo, conviene referir un hecho paradójico entre Sánchez Vázquez y Althusser consignado por González Rojo en *Epistemología y socialismo*, a saber, las aproximaciones "que lo llevarán [a Althusser] bien pronto a coincidir con Sánchez Vázquez en la aseveración de que la «ruptura epistemológica» no es puramente epistemológica" (*op. cit.*, p. 213).

⁹³ Althusser, L. *Elementos de autocritica*, Buenos Aires, edit. Diez, 1975. En lo sucesivo se citarán las páginas de esta edición para justificar las referencias.

advertencia redactada en 1974, en la cual establece que "por primera vez" podrá encontrarse "un examen crítico de las posiciones de *Pour Marx* y de *Lire le Capital*" (p. 5), aun cuando en el prólogo a la edición italiana de la segunda obra citada los había declarado afectados de una "tendencia teorícista". En esta ocasión haría una revisión profunda, o sea, "más allá" de este error. Este "más allá" lo denominó "desviación teorícista", que era una fórmula similar a la utilizada en su *Respuesta a John Lewis* (junio-1972): desviación estaliniana, usada para designar las razones que provocaron los crímenes de Stalin y el ocultamiento de los verdaderos problemas en la URSS. Y así como en este último trabajo opuso a la tesis de la "crítica del culto a la personalidad" la de la desviación estaliniana, en esta ocasión se autocriticaba y oponía a la tendencia teorícista, la "desviación teorícista".

¿Por qué el cambio? Tal cambio se debe a que había fundado la aparición del marxismo en una ruptura epistemológica de carácter limitado, pues situaba el ámbito de este acontecimiento en la teoría, cuando dicha ruptura tiene también dimensiones externas: social, política e ideológica. Althusser establece la fuente del error en haber opuesto la verdad del marxismo al error de la ideología burguesa, excluyendo a la lucha de clases de esta relación racionalista/especulativa (p. 12).

Ese era el centro del trabajo teórico y político de Louis Althusser: volver sobre sí mismo para encontrar la fuente del error. Sus tesis, por lo tanto, giraron en torno a la famosa fórmula de la ruptura epistemológica operada en Marx en 1845, en ocasión de haber hecho éste su ajuste de cuentas con su conciencia filosófica anterior y fundar una ciencia nueva, la de la historia, desde el punto de vista de la dialéctica materialista.

Con el concepto de ruptura epistemológica, Althusser vinculaba la idea central del presente trabajo de tesis: Althusser pretendía rectificar sus posturas filosóficas y enfoques teóricos no mediante una ruptura, sino mediante un proceso continuo de autocrítica que lo condujera a corregir el camino del cual se había desviado (en Marx

pudo o no haber ruptura epistemológica – aspecto que he comentado en un trabajo anterior – * conceptualizada desde la oposición ciencia/ideología, en cuya base estaría la fórmula racionalista especulativa althusseriana de su teoricismo de los años sesenta). Lo relevante aquí es la conceptualización de la autocritica operando en Althusser, y para ello es necesaria la nueva fórmula desde la cual está pensando dicha ruptura: y él dice que no cederá en dicho punto (p. 13) del corte epistemológico como si no quisiera modificar su enfoque teorista. (Sánchez Vázquez y González Rojo coinciden respecto al señalamiento siguiente: pese a reconocer la naturaleza de su error o desviación teorista –ausencia de la lucha de clases en la explicación de la revolución teórica de Marx–, Althusser “no se sale del mismo sitio”, “no logra escapar”, del terreno puramente racional.)⁹⁵

¿Qué es entonces lo que propone Althusser? En primer lugar, sostiene que Marx, a partir de *La ideología alemana*, irrumpe en el conocimiento con la apertura de un nuevo continente, el de la historia, aunque con una terminología “profundamente anclada en las categorías filosóficas primitivas” (p. 14) y al mismo tiempo, con nuevos conceptos dentro de un sistema teórico distinto del modo de funcionamiento de los sistemas precedentes (p. 17). Este acontecimiento significa un cambio de terreno y la presencia de productos nuevos: una ciencia revolucionaria y conocimientos objetivos verificables por la práctica científica y política (ahora ya no dice Althusser que las tesis del marxismo se aplicaron con éxito en Rusia porque eran verdaderas, sino que anota que son verificables tanto en la teoría como en la práctica, sólo que el marxismo ha establecido que el criterio de verdad es la práctica).

Será, dice Althusser, en *Miseria de la filosofía* (1847), cuando Marx no sólo piense desde la inversión filosófica (concepto que autocritica Althusser porque lo redujo a sólo una figura filosófica (monismo) en función de hacer equivalentes ciencia y filosofía, hecho que “cae de lleno dentro del idealismo especulativo” –p. 18-19, nota–), sino

⁹⁴ Tesis de Licenciatura, *cit.*, p. 74-75.

⁹⁵ *Cf. Ciencia y revolución, op. cit.*, p. 182, y *Epistemología y socialismo, op. cit.*, p. 235.

también desde una ciencia nueva que critica los errores de un sistema conceptual precedente, adelantando "verdades", conceptos científicos.

Defiende con ello el uso de la categoría bachelardiana del corte epistemológico para dar idea de la discontinuidad teórica de Marx a costa de perder aliados políticos que no creen en un proceso cultural sin interrupciones. Asimismo, defiende la teoría marxista en cuanto ciencia *revolucionaria* en contra del positivismo y la especulación puesto que constituye el arma indispensable para la liberación del proletariado. Éste –dice– requiere de los "conocimientos objetivos, verificables, en suma científicos para triunfar" (p. 26). ¿No significa esto que al proletariado le corresponde esta ciencia y a la burguesía negar que el marxismo sea ciencia? Quizá este efecto lo proporcione una lectura clasista, con lo cual estaríamos en aquella vieja polémica de la ciencia clasista. El problema, visto así, requeriría una argumentación aparte. Por el momento sería suficiente mencionar dos cosas. Primera: la teoría marxista es revolucionaria desde el punto de vista proletario, porque permite su liberación; pero que se le considere ciencia o no por los académicos burgueses que la combaten, es tarea de un debate político en la validación conceptual que requiere otro espacio. Segunda: Althusser desvía la atención al situar en el debate un asunto ajeno al de su interés inicial, que era su autocrítica, pues continúa sosteniendo la concepción estructuralista-racionalista del corte epistemológico aunque ahora añade que éste también tiene como fuente un origen político.

Por otro lado, sí hay un cambio en las características del concepto de ciencia como conocimiento objetivo, verificado y verificable, pues este último elemento era suprimido por Althusser en *Para leer El Capital*, ya que ahí decía que el marxismo era verdadero y que por eso pudo triunfar en Rusia, mas no que este hecho demostrara su verdad. *Valga pues este reconocimiento en su proceso autocrítico de rectificación.

El punto clave de la autocrítica althusseriana se sitúa en la distinción epistemológica entre error y verdad. Althusser disfrazó con ropa-

*6 Cf. *Para leer El Capital*, op. cit., p. 66.

jes marxistas una concepción racionalista (p. 29); hecho que reconoce al declarar sus textos de 1960-1965 como teoricitas; sin embargo no los declara idealistas, aunque en los hechos y con sus propias palabras, le correspondía este último calificativo pues la característica de la ideología es su carácter de clase burgués al proponer pseudoconocimientos.

Marx rompió con su conciencia idealista y por consiguiente con su ideología burguesa, a condición de haber asumido el punto de vista revolucionario del proletariado. Pero la sola oposición ciencia/ideología o verdad/error sin su ligamen político práctico es la clave del teoricismo o idealismo. Tal relación unilateral la había intentado demostrar en el *Curso de filosofía para científicos* de 1967, pero aún permanecía en el plano teoricitista aun cuando había "advertido la existencia de la 'ruptura' pero al pensar en ella bajo el enmascaramiento marxista del error en la ideología... no podía explicar lo que exigía este corte, y si en el fondo lo intuía era incapaz de pensarlo y expresarlo" (p. 33).

Dicho esto concluyo parcialmente mi tesis al señalar que aun cuando en la segunda edición de *Lire le Capital* había advertido su desviación teoricitista, sus trabajos posteriores inmediatos adolecían todavía del error idealista del teoricismo y que sería posterior a las circunstancias de críticas política e histórica, lo que en realidad harían iniciar en Althusser un proceso de rectificación radical.

Así pues, será hasta junio de 1972 cuando plasme en un texto autocrítico sus errores y su forma de concebirlos, al señalar que la desviación teoricitista tenía un punto culminante: definir a la filosofía como "Teoría de la práctica teórica", en cuya base de la desviación se encontraban dos supuestos, el primado de la teoría sobre la práctica y la oposición racionalista especulativa de una teoría general de la diferencia entre la ciencia y la ideología (p. 34). Igualmente la conceptualización especulativa de la epistemología conducía a teorizar en términos idealistas la producción de conocimientos puesto que se trataba de pensar las diferencias de las prácticas científicas a la luz del materialismo dialéctico o filosofía marxista. Reconocer estos acontecimientos constituyó en ese año un punto a su favor en el proceso autocrítico de la rectificación teórica y política.

Además de teoricista, Althusser también fue acusado de estructuralista. Esto por su coqueteo con el término causalidad estructural, que a su juicio tendría más de espinozista que de estructuralista, pues las tesis estructuralistas se basan en una combinatoria de elementos cualesquiera que sirven para la producción de lo real. Esta combinatoria nada tiene que ver con Marx aun cuando se hable de una combinación de elementos en la estructura de un modo de producción: no se trata de una combinatoria idealista-formal, sino de una relación concreta de realidades en una coyuntura histórica precisa; un proceso en donde la lucha de clases es el concepto determinante. La lucha de clases tiene un papel excepcional que no vio Althusser en 1965, por eso trató a la ciencia marxista como cualquier otra y no como lo que era: una ciencia revolucionaria porque descansaba en posiciones teóricas de clase revolucionaria (p. 43). Fue, por ello, teoricista —como dice que reconoció desde 1967— mas no estructuralista.

El estructuralismo se le enredó en las piernas, había dicho páginas antes; pero no era estructuralista, como hemos visto. Tampoco era simplemente marxista, puesto que este era el disfraz con el que revistió su teoricismo. ¿Cuál era entonces la tendencia filosófica que se encontraba en sus escritos de 1960-1965? Althusser nos responde que se trataba del espinozismo como efecto de un retorno, a la manera en que Marx volvió a Hegel para marcar su diferencia con éste. Y justifica ese retorno del siguiente modo: “nosotros en nuestra audacia o imprudencia... usamos a Spinoza. En nuestra historia subjetiva y en la coyuntura ideológica y teórica existente, este rodeo se impuso como necesidad” (p.46). Y el argumento: “*realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver más claro el rodeo de Marx a través de Hegel*” (p. 47). En otras palabras, leyendo a Spinoza trataba de explicarse por qué Marx había sido materialista y dialéctico a pesar de haberse alimentado de los “capítulos ‘más especulativos’ de la gran lógica del Idealismo Absoluto”.

En Spinoza, Althusser encontró las fuentes para producir su teoría de la ideología bajo la forma de un “*materialismo de lo imaginario*” que se presentó ante el cartesianismo como su oponente crítico.

También fundamentó –con el spinozismo– tesis epistemológicas del error y de la verdad o de la ruptura (la verdad se indica a sí misma e indica a su contrario, el error) al señalar que el criterio de verificación de los conocimientos se encuentra en el proceso de producción de éstos, en donde la práctica se concibe como un proceso productivo de conocimientos (p. 51). Pero en este doble encuentro, Althusser reconoce una ausencia: la contradicción. En su teoría de la ideología dejaba de lado “las tendencias de clase antagónicas que las atraviesan, las dividen, las reagrupan y las enfrentan... No mencionaba la lucha de clases en la ideología” (p. 55). Por ese error, por esa ausencia, se coló no el estructuralismo, sino el teoricismo.

No obstante haber explicado las razones de su desviación teorcionista recurriendo al spinozismo, Althusser permanecerá atrapado en su tendencia filosófica extraña al marxismo. ¿Cómo es que saldría de dicha circunstancia?

Avancemos una reformulación hecha años atrás, en 1968, al considerar que la filosofía “no es una ciencia, sino la lucha de clases en la teoría”; tesis que matizaría después de esa fecha añadiéndole el término “en última instancia” en virtud de la característica determinante de la política como lugar preeminente para hacer filosofía. Además había establecido, también cinco años atrás,⁹⁷ que los errores conceptuales los tienen los científicos y no los filósofos, ya que éstos manifiestan tendencias en función de las “posiciones teóricas de clase” (p. 58) cuyo destino es producir efectos en las prácticas sociales de clase (idealistas o materialistas). Dichas tendencias son justas o desviantes. Término éste que ahora agregaba para justificar su posición no marxista. Es decir, él estaba en una tendencia filosófica desviada del marxismo a causa de su ausencia en la lucha de clases.

Sin embargo, y como lo anunciaba en *Lenin y la filosofía*, en el combate (guerra) de las tendencias aparecen las principales y las secundarias. Así que sus trabajos de 1960-1965 adolecían de una desviación teorcionista (racionalismo especulativo), pero permanecían en

⁹⁷ En el *Curso de filosofía para científicos*, op. cit.

el marxismo en cuanto tendencia principal justa (p. 63). Defendió en sus trabajos –dice él– las posiciones materialistas dialécticas.

Por último, separa las tesis justas de las no justas. Por ejemplo, suprime su definición de la filosofía como “Teoría de la práctica teórica” (p. 64), así como la figura “práctica teórica”, aun cuando sea útil “de cuando en cuando, pues marca la ‘teoría’ del recuerdo materialista de la práctica” (p. 65). La pareja epistemológica ciencia/ideología la desautoriza en su sentido general para trabajarse desde otro punto de vista.

Así que lo determinante de su autocrítica es esta serie de supresiones, ⁹⁸ manteniendo la categoría filosófica de la ruptura en sentido clasista-teórico; al mismo tiempo, reconoce lo inexacto de la concepción hegeliana de la aparición tardía de la filosofía. Su nueva definición de filosofía (lucha de clases, en última instancia, en la teoría) sirve –según él– para nuevas investigaciones.

Como primera conclusión de este texto que en sentido estricto cierra este capítulo, es que el añadido tiene un amargo recuerdo engelsiano: el agregado “última instancia” de la base económica en la determinación superestructural ha servido para relativizar el absoluto marxiano de los efectos determinantes de la infraestructura material sobre las instancias superestructurales. Amargo recuerdo porque a partir de ese intercalamiento siguieron otros que terminaron por hacer una revisión de las bases materialistas del marxismo hasta llegar a desfigurar el original, y producir marxismos de diferentes procedencias: ruso, occidental, inglés, etc.; de Stalin, de Luxemburgo, de Gramsci, de Althusser, etc. Todos extraídos de una misma matriz: las obras de Marx y de Engels.

⁹⁸ Entre Sánchez Vázquez y González Rojo existe diferencia de apreciaciones respecto al texto *Elementos de autocrítica*. Mientras que para el primero no hay tal autocrítica al teorismo althusseriano porque “sigue... en pie el muro de la autonomía absoluta de la -práctica teórica-, que impide a Althusser vincular la ciencia con la política” (*Ciencia y revolución*, p. 188); para el segundo sí hay autocrítica “en lo que se refiere al MD [materialismo dialéctico] –proponiendo una nueva definición de la filosofía– y al MH [materialismo histórico] –conduciendo la concepción de la ciencia de la historia hacia un status más politizado” (*Epistemología y socialismo*, p. 251). En fin, para Sánchez Vázquez, el intento autocrítico de “hacer presente la lucha de clases en la teoría no logra restablecer la unidad de teoría y práctica” (*Ciencia y revolución*, p. 194); y para González Rojo, Althusser “es un investigador, un individuo crítico y autocrítico” (*Epistemología y socialismo*, p. 267) puesto que la nueva definición de filosofía no es lucha de clases en la teoría a secas, sino que lo es sólo en última instancia (Ibid., p. 263).

En lo fundamental, nuestro trabajo trata de ver de qué manera procedió a rectificar Althusser su concepción del marxismo, y lo hizo por el camino de reconocer la importancia decisiva de la lucha de clases en su relación con la filosofía marxista (que es de donde procede dicha categoría política) con efectos hacia la teoría en una relación permanente de acuerdo con el proceso histórico que le toque seguir y la forma como los militantes y los obreros desarrollen su política en sus enfrentamientos con la burguesía (correlación de fuerzas en la coyuntura económica, política y social).

Como segunda conclusión podemos decir que, al desautorizar la pareja ciencia/ideología en su generalidad, Althusser concluye su teoría general de la ideología y con ello la tendencia filosófica no marxista, relativa a ella, por lo que será pertinente investigar en sus trabajos subsiguientes el supuesto teórico que lo represente adherido a la tendencia filosófica de Marx, esto pensando en que efectivamente rectifique su posición teórica y política.

En cuanto a la colocación del texto *Elementos de autocrítica* dentro del proceso evolutivo de su autor, debería ir antes del de *Respuesta a John Lewis* (julio de 1972). Ambos, sin embargo, tienen una posición indistinta, pues en ellos aparece la nueva definición de filosofía.

El último texto de este periodo de autocrítica es un artículo breve que escribió Althusser en mayo de 1973, sobre una nueva conceptualización de la historia como proceso. Lo intituló *Observación sobre una categoría: "Proceso sin sujeto ni fin(es)"*.⁹⁹ Allí afirma que la historia no tiene sujeto ni sujetos a pesar de que sean los hombres quienes la hagan. Tal tesis tiene un supuesto epistemológico reconocido desde sus primeros trabajos, a saber, la distinción ciencia (materialismo histórico) y filosofía (materialismo dialéctico) marxistas. Así que de acuerdo con el materialismo histórico los hombres en tanto individuos humanos se constituyen como agentes sociales bajo determinadas relaciones económicas y participan activamente en la historia

⁹⁹ En *Para una crítica de la práctica teórica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, p. 73-81. En adelante se anotan las referencias con base en esta edición.

pero no son sujetos de ella, aun cuando jurídica e ideológicamente configuren una forma-sujeto.

Ésta es de naturaleza burguesa y, por lo tanto, ilusoria (p. 77); el materialismo dialéctico la rechaza al igual que la figura teleológica que la acompaña, es decir, la del fin de la historia. La nueva figura compuesta y propuesta por Althusser puede tomar la forma "proceso sin Sujeto ni Objeto" (p. 77, nota).

La historia, define Althusser, hay que pensarla como un proceso de reproducción y de revoluciones de formaciones sociales (p. 78) mas no idealistamente bajo conceptos como Sujeto y Fin; en lugar de Sujeto de la historia, coloca a la lucha de clases como el motor del proceso en donde los "hombres" actúan "como sujetos bajo la determinación de relaciones sociales" (p. 81).

Aquí deja Althusser sus nuevas anotaciones como propuestas a desarrollar estableciendo que son tesis filosóficas que trazan una línea de demarcación entre las posiciones de clase idealistas y materialistas. Con estas ideas intentaremos continuar en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO IV
RECTIFICACIÓN PÚBLICA
(1975-1978)

En defensa del marxismo revolucionario

Los artículos publicados por Althusser en los cuatro años que van de 1975* a 1978 representan al último Althusser, el que tendrá una que otra recaída teorícista o maximalista en política; habrá rectificado los supuestos epistemológicos advertidos en sus trabajos previos. Escribirá como *rara avis*, sin retorno a las fórmulas o figuras que había proscrito en su autocritica de 1972.

Tanto la reflexión autocrítica como las críticas externas hechas por los militantes revolucionarios y teóricos marxistas, además de los acontecimientos históricos resaltantes como la victoria vietnamita y la derrota chilena de la Unidad Popular, habían producido efectos claros en el filósofo francés, quien acusaba un estilo poco creíble años atrás.

Su salida del Partido Comunista francés, su militancia internacionalista reconocida, así como su participación académica en las universidades, lo habían convertido en una polémica contemporánea. Sus textos habían sido reeditados; se discutían sus tesis, se polemizaba en torno suyo; se formó una especie de escuela llamada althusserismo, cuyos miembros más sobresalientes eran Dominic Lecourt, Etienne Balibar, Nicos Poulantzas, Marta Harnecker, entre otros.

El marxismo, a su vez, era puesto en tela de juicio. Su vitalidad había sido cuestionada, sobre todo por el relativismo como actitud opuesta al absolutismo teórico. ¿Era vigente aun cuando se dejara de lado la consigna de la dictadura del proletariado por partidos comunistas como el italiano o el francés?

El eurocomunismo hizo acto de presencia en la Europa occidental; se renovó la discusión sobre la transición democrática

* De 1974 presento aquí sólo un comentario sobre la "Advertencia" que aparece fechada en mayo 14 de ese año y que precede a la primera edición en español del *Curso de filosofía para científicos* (1975), donde Althusser califica a sus exposiciones del *Curso de improvisaciones apresuradas*, o formulaciones conceptuales del tipo: la filosofía es "Teoría de la práctica teórica", que aparecieron en trabajos anteriores al *Curso (Pour Marx y Lire le Capital)*, que en 1974 consideraba ya "Expresiones aún esquemáticas" que necesitaban, según él, de un prolongado trabajo para precisarlas (*op. cit.*, p. 6-7); el comentario al respecto es que a siete años de expuesto el *Curso*, la revisión crítica obligada por los acontecimientos de la historia, imponían una autocritica del autor que hacía recaer — en su primera época — en la teoría el papel fundamental para la validación del conocimiento expresado por la filosofía.

o por etapas al socialismo. El concepto de revolución socialista quedaba sólo para países "subdesarrollados" o "tercermundistas". El asalto revolucionario era ya impropio en Europa.

¿Cómo escribiría Althusser dentro de estas circunstancias? Su discurso marxista se radicalizaría, sus tesis serían efecto de la autocritica con fines de rectificación epistemológica, que es lo que veremos en este último capítulo donde se observa el desarrollo del proceso althusseriano luego de que, al parecer, ha dejado a un lado su desviación teorizante.

Tests en Amiens ¹⁰⁰

Junio de 1975

Frente a un jurado universitario, Althusser expuso las razones (y las formas) por las que había escrito el ensayo sobre la política y la historia de Montesquieu, así como los textos *Pour Marx* y *Lire le Capital*. De sus primeras palabras conviene resaltar el reconocimiento que hace de su "cierta forma" de practicar la filosofía desde los años cincuenta, y la cual no abandonaba aún en 1975.

Así que argumenta haber hecho el ensayo sobre política y filosofía de siglo XVIII (Montesquieu) ¹⁰¹ para entender el pensamiento de Marx como propuesta filosófica ante otras filosofías (Hegel, Kant, Spinoza). Reitera su concepción de que la filosofía es en última instancia lucha de clases en la teoría (p. 141) en función de que la lectura de políticos que hacen filosofía o filósofos que hacen política corresponde a una política de constituir la filosofía como soporte de poder social cuyo fin es construir la hegemonía de la clase dominante. Esta "nueva práctica de la filosofía" es la forma althusseriana de concebir la filosofía de Marx y la suya; por eso su intervención en la

¹⁰⁰ Althusser, L. "Defensa de tesis en Amiens", en *Posiciones*, op. cit., p. 139-189. En lo sucesivo se justificarán las referencias citando las páginas de esta edición.

¹⁰¹ En *Montesquieu: la política y la historia*, asienta el antecedente conceptual de una revolución teórica cuando califica al barón de Montesquieu como "el fundador de la ciencia de la política" a partir de concebirla bajo un objeto y método propios. Op. cit., Barcelona, Ariel, 1979, p. 11 y 16. Por otra parte, el texto, aunque althusseriano, no corresponde a las obras de apertura crítica con las que se dará a conocer al gran público del marxismo occidental, en consecuencia no lo comentaremos aquí *in extenso*.

lucha de posiciones teóricas a través de sus ensayos políticos como filósofo. Eso justificaba, según él, sus fórmulas novedosas en tanto intervenciones frente a tesis idealistas o pragmáticas, por ejemplo la "práctica teórica" asume la posición política de señalar la autonomía relativa de la teoría como práctica sin permitir su coincidencia idealista en tanto teoría pura.

Asimismo, defiende la tesis de la validación intrateórica frente al empirismo o pragmatismo aunque tuvo que admitir la confusión provocada por su apoyo en las matemáticas, que no requieren de la aplicación física para demostrar su verdad.

¿Y todo esto para qué? Para señalar que la filosofía marxista representaba, desde su fundador, una nueva práctica de la filosofía, que intervenía en la sociedad para rectificar las ideas dominantes oponiendo la contratensión de las ideas verdaderas "incorporadas en la materialidad de las relaciones sociales" (p. 146) puesto que las relaciones entre las ideas son relaciones de fuerzas, y que él —Althusser— intervenía en los extremos para provocar la contratensión que invirtiera la relación de las ideas dominantes. Sin embargo esto tuvo un efecto negativo al que Althusser llamó exceso porque en sus ensayos iniciales (1960-1965) apareció lo que él mismo denominaría desviación teorícista, la cual fue reconocida por la experiencia de los efectos provocados en diferentes medios sociales, por el trabajo y la crítica (p. 148).

Establece además que el objetivo de sus primeros escritos fue sacar a la luz la filosofía de Marx contenida en su obra de madurez y no en sus obras juveniles; mostrar la radicalidad revolucionaria del pensamiento inaudito de Marx presente de manera práctica en *El capital*, puesto que Marx no había escrito gran cosa de manera explícita. Extraer de los hechos teóricos lo no dicho en filosofía para indicar la posición filosófica de quien transformó con su teoría la historia humana.

Asimismo, la filosofía de Marx contenida en *El capital*, dice Althusser, se distingue (desmarca) de las precedentes (idealistas, mecanicistas, pragmáticas) por su diferencia específica, que es ser dialéctica y materialista, además de antidogmática. Esto a partir del concepto "última

instancia", que indica la posibilidad de hacer intervenir en la configuración de la historia a diversos factores que la determinan, no sólo el económico. Igualmente, se distancia del hegelianismo tanto en su inversión de la dialéctica como en el desplazamiento de conceptos, p. ej. la totalidad hegeliana, que Marx hace a un lado para situar el que en realidad corresponde a la sociedad "como un todo complejo, estructurado con dominante" (p. 158). De este modo, la filosofía de Marx era revolucionaria con respecto a la de Hegel porque permitía ver la vinculación de factores aparentemente independientes, como la lucha de clases económica y la historia, y puesto que promovía la prolongación de aquélla en lucha de clases política encaminada a la toma del poder de estado. Se trataba de una "nueva práctica de la filosofía", como lo había venido defendiendo desde años atrás. Pero no conservaba intactos, sino que ahora los sobrepasaba. Y pone Althusser el caso de la categoría "contradicción", que en sentido marxista es desigual cuando se enfrentan dos "entidades idénticas afectadas de signos opuestos" (p. 162), lo cual se ve en la contradicción de las relaciones de producción capitalista que enfrenta dos clases desiguales puesto que no llevan a cabo una misma lucha de clases y, pese a ello, reproducen las condiciones de la contradicción que las opone, incluso en el socialismo como proceso de desarrollo, en donde la desigualdad es un carácter esencial.

Althusser, al hacer este repaso, muestra la finalidad de sus escritos: reconocer y señalar el lugar y el papel de la teoría en el movimiento obrero marxista para explicar por qué a veces el materialismo ha sido criticado por la no linealidad de sus tesis como la revolución socialista en los países capitalistas avanzados (donde se suponía existían las condiciones maduras para el enterramiento del capitalismo) y sí, en cambio, en los atrasados como Rusia, China y Cuba, ya que la dialéctica marxista es letra viva y no muerta como lo quieren ver los dogmáticos. Insiste en ver "cómo se expresa el materialismo en Marx" para entender la dialéctica.

Epistemología, precisión

Este apartado de su defensa reproduce lo escrito en 1972 (*Elementos de autocrítica*) con respecto a la fuente en que se inspiró Althusser para comprender a Marx en su producción teórica y rompimiento epistemológico. Tal fuente fue Spinoza. Según Althusser, Marx concibió la producción económica como un universal inexistente, al precisar que sólo existen los modos de producción dentro de formaciones sociales concretas (p. 167). O sea que la idea de la generalidad se piensa para conocer lo que existe realmente.

Sin embargo, Marx no produjo una teoría del conocimiento ni una epistemología. Pese a ello, Althusser reconoce haber tomado ciertos conceptos de Marx, como el de producción, relativos al conocimiento. Dichos conceptos, junto a los de Spinoza como es el caso de sus "tres géneros" conceptuales, le sirvieron para establecer una forma teórica compuesta de tres generalidades cuyos resultados constituyen el proceso de producción de conocimientos (Generalidad I = materia prima, Generalidad II = instrumentos teóricos y Generalidad III = concreto pensado).

Este repaso de sus tesis sirvió a Althusser para reforzar la idea de que "el proceso de conocimiento no transforma el objeto real", sino que según Marx, éste subsiste tanto antes como después del proceso de producción conceptual en su independencia fuera del espíritu; y que la transformación (Althusser) no se inscribe en el objeto real, sino "sobre las intuiciones y representaciones iniciales" de dicho proceso (p. 171). Con lo cual hacía ver la primacía marxista del objeto real sobre el objeto de conocimiento y la distinción entre ambos. Lo que traducido en sentido político en filosofía significaba tomar partido por el materialismo como tendencia filosófica dentro de la lucha de clases teórica a que hace alusión Althusser. Además, tal distinción se podría extender, dice Althusser, a la categoría leninista de verdad absoluta y verdad relativa. En cualquier caso, la finalidad de tales tesis era trazar una línea de demarcación entre el idealismo y el materialismo, e impedir que el marxismo se convirtiera en dogma que retrasara la

historia por creer que se hubiese alcanzado la meta (no aclara cuál), cuando de lo que se trataba era de plantear la filosofía marxista como crítica y revolucionaria. Al parecer, cuando habla del retraso de la historia y de la meta alcanzada, se está suponiendo un destino pensado con antelación. Si tal destino es el socialismo, entonces se trata de una posición política clara en favor de una lucha de clases propuesta por el marxismo, pero si se trata de una figura conceptual que preestablece para la historia una meta y un ritmo de desarrollo determinado, entonces estaríamos hablando un lenguaje extraño al Althusser de 1972.

Althusser, se ve, es menos teoricista al remarcar las tesis anteriores con un sentido de predominio de la materialidad sobre la abstracción, pero no deja de sostener la validez diferenciadora de la filosofía marxista con respecto a las filosofías idealistas, a las que continúa calificando de ideológicas, hecho que lo sitúa a él y al marxismo como militantes políticos de clase proletaria en filosofía.

El antibumanismo filosófico de Marx

Frente al humanismo teórico de Feuerbach, caracterizado por colocar al hombre como esencial dentro del universo y por identificar "la esencia entre el sujeto y el objeto" (p. 177), Marx opone un antihumanismo filosófico, en donde el concepto de hombre desaparece de las figuras conceptuales que constituyen al materialismo histórico. Marx abstrae a los individuos de la sociedad y los trata "teóricamente como simples 'soportes' de relaciones" sociales en una formación social determinada (p. 181-182); de su agrupamiento en torno a los medios de producción resultan determinadas relaciones de producción que a su vez son de distribución en cuanto "distribuye[n] a los hombres en clases al tiempo que [le] atribuye la posesión de los medios de producción a una de ellas. Estos hombres están sometidos a la ley de la relación productiva, o sea de explotación y de constitución clasista. Marx no los trata en sus escritos como sometidos, sino que los *ve* así, puesto que son las relaciones capitalistas quienes los trata de esa manera.

Sin embargo, las condiciones capitalistas de la producción también crean las condiciones para la organización de clase de los obreros; si las relaciones de explotación obligan a que los individuos sean considerados como soportes del sistema donde están cautivos, a pesar de su libertad aparente, las mismas relaciones provocan el enfrentamiento entre las clases. De modo que la lucha del proletariado le viene dada desde la ideología burguesa porque ésta se apoyó en la masa de obreros para derrotar a los terratenientes. “La burguesía ha educado —dice Althusser— a los proletarios en la lucha de clases política e ideológica, con su derecho y su ideología [pero] también con su metralla y sus prisiones” (p. 186). Una vez sacudidos de la ideología burguesa, los obreros como agentes de las relaciones de producción pasan de una posición pasiva a una posición activa en el momento de ejercer conscientemente la lucha de clases bajo cualquier modalidad (jurídica, política, ideológica o económica). Tal es la diferencia de Marx con el humanismo teórico, puesto que rechaza el concepto general de hombre y toma a los concretos, “determinados por la síntesis de múltiples determinaciones”. Marx no perdió de vista nunca a los hombres concretos cuando analizaba la sociedad capitalista que convertía a los individuos en “obreros explotados o capitalistas explotadores”, adoptando con ello una posición de clase y deseando ofrecer a la clase obrera la comprensión del funcionamiento del capitalismo con la finalidad de orientar su lucha para hacer la revolución que suprimiera la lucha de clases y las clases sociales (p. 188).

El interés constante de Althusser por adherir sus tesis a la materialidad de la lucha de clases, es síntoma inequívoco de situar su discurso epistemológico en el terreno del marxismo clásico, o sea el que establece como punto de vista analítico de cualquier realidad, la relación con el momento social, político y económico del desarrollo del modo de producción vigente. Más aún: Althusser insiste en tomar partido por el proletariado, que es el que en las condiciones del capitalismo puede hacer la revolución que suprima a las clases y su antagonismo histórico.

A final de cuentas, su defensa de tesis resulta una vuelta atrás para precisar puntos de vista analíticos y rectificar posiciones políticas... en (la) teoría.

La nueva práctica de la filosofía (Marzo de 1976)

A los cuatro años de su autocritica y de haber redefinido a la filosofía como lucha de clases en la teoría sólo que en última instancia, Althusser pronuncia una conferencia en la que el objeto de su discurso es la transformación de la filosofía.¹⁰³

Colocado en la posición marxista en filosofía, Althusser fija de antemano la característica del marxismo: su relación con la lucha de clases, con la política; por esto, dice, es atacada, deformada o defendida. Sin embargo, la filosofía marxista paradójicamente existe pero no ha sido producida como las demás filosofías, distinguiéndose así de éstas y de las ciencias.

Asimismo, reitera lo dicho en *Pour Marx* (1960-1965) con respecto a la aparición de la filosofía, que surge provocada por una ciencia. Igualmente repite lo escrito en el *Curso de filosofía para científicos* (1967) relativo al dominio de la filosofía sobre las ciencias, sólo que ahora agrega que también "impone su dominio sobre la religión, la estética, la moral, la política y hasta sobre la economía (p. 9).

La razón de tal dominio es que la filosofía considera que es la única que puede hablar de todas las cosas con la Verdad, en virtud de que su existencia está determinada por su "decir"; la palabra y la forma de ésta se identifican en el discurso. Esto sucede en las filosofías tradicionales pero no en la filosofía marxista, la que no ha sido dicha en el sentido tradicional, la que Marx prometió pero nunca escribió; la que Lenin utilizó para criticar en *Materialismo y empiriocriticismo* y que luego, al leer a Hegel, dejó en "unas simples notas de lectura". En este

¹⁰³ Althusser, Macherey y Balibar, *Filosofía y lucha de clases*, México, Distribuciones hispánicas, 1986. La conferencia de Althusser se publicó bajo el nombre de "La transformación de la filosofía", p. 5-39. En lo sucesivo se anotarán las páginas de esta edición para justificar las referencias citadas.

aspecto último, Althusser le pierde el respeto, filosóficamente hablando, a Lenin, con lo cual ya ha adelantado algo en su rectificación teórica. Ni "Engels o Lenin nos han dejado nada que sea comparable... a las formas clásicas del discurso de la filosofía" (p. 11-12). La característica de la filosofía de Marx está en ver las realidades desde la perspectiva de la práctica como un proceso sin sujeto ni fin, "sometido a sus propias condiciones de existencia y que produce no la Verdad, sino 'Verdades' ". Por ello no se puede hablar de la práctica como sustituto de verdad; la práctica es el espacio exterior de la filosofía que, no obstante, está dentro de la filosofía porque es ella la que unifica y separa las prácticas: "la filosofía no incorpora de modo gratuito las prácticas sociales bajo la unidad de su pensamiento. Lo hace quitando su propio espacio a las prácticas sociales y estableciendo una jerarquía interna entre la práctica y las ideas sociales" (p. 19). Con lo cual, Althusser se distancia de manera explícita de Engels, al creer éste que la filosofía era sistemática por la "eterna necesidad del espíritu humano de superar las contradicciones" (p. 18), cuando lo que hace es, de acuerdo con Althusser, unificarlas mediante la "toma del poder", es decir, imponiéndose a los elementos de un todo para ordenarlo, aunque tal ordenamiento supone un desordenamiento previo. Este procedimiento doble (descomponer y recomponer) requiere de objetos filosóficos que son orientadores de dicho sistema de dominación.

Aquí Althusser modifica su propuesta de años atrás (1967) en el sentido de que la filosofía carece de objeto. Ahora dice que "existen objetos filosóficos", de que la filosofía "tiene sus objetos en ella misma" y que al mismo tiempo que objetos, son medios para cumplir su misión (fin): "imponer a las prácticas y a las ideas sociales que figuran en su sistema, la deformación impuesta por el orden determinado de ese sistema" (p. 21). Más allá de ese fin, están los resultados que se obtienen con este procedimiento "conceptual".

Si la filosofía es —dice— un "juego aparente" de ideas, sólo en las ideas tendría repercusiones, pero no es así puesto que toda práctica se realiza con cierta ideología, y ésta tiene relación con la lucha de

clases. Los hombres, dice Althusser, están sometidos a las ideologías correspondientes, independientemente de su voluntad e ignorando su subordinación conceptual (inconciencia). Con esto, se desliza por entero en el plano sociológico del término ideología y prescindía del epistemológico; aspecto que apreciamos correcto y, por lo tanto, rectificativo de su propuesta anterior a la autocrítica (1972) que entendía a la ideología desde la dualidad opositora ciencia/ideología. Ahora, al contrario, ponía un peso muy grande en las relaciones sociales de producción al decir que "la eficacia de la ideología no es ni mucho menos nula; por el contrario, puede ser bastante grande" (p. 26) ya que bajo el concepto de la ideología dominante en la sociedad de clases, el poder político, el del estado, estaría detentado por la clase explotadora, y para mantenerlo necesita transformar su "poder violento en poder consentido", es decir, aceptado sin rebeldía. La violencia dominante permanece como último recurso. El proceso mediante el cual la ideología de la clase dominante se hace hegemonía —Althusser recurre explícitamente al concepto de Gramsci— es un proceso filosófico que atiende a lo político en toda la historia de la filosofía.

¿Cómo sucede lo anterior?

La filosofía unifica y transforma las prácticas sociales y sus ideologías en hegemonía produciendo un dispositivo de categorías que permiten pensar esas prácticas sociales *bajo* las ideologías (p. 30); en su sentido "tradicional", la filosofía garantiza así la Verdad a través del discurso racional que funciona como hegemonía ideológica: "lo que la filosofía ha recibido de la lucha de clases como exigencia, lo devuelve en forma de pensamientos que van a actuar sobre las ideologías para transformarlas y unificarlas" (p. 31).

¿Althusser hablaría de la misma forma de la filosofía marxista, o sea considerar a ésta un "laboratorio de unificación y cimiento teórico de ideología dominante"? Aspecto éste que le había sido criticado al suprimir la eficacia de la ideología dominada imposible de producir una filosofía como las ya reconocidas. En efecto, Marx, como representante de los intereses del proletariado, no produjo una filosofía

tradicional, sino que de la filosofía hizo una nueva práctica. De haber hecho tal filosofía, hubiera entrado en el juego del adversario y hubiese comprometido el futuro de la ideología proletaria (p. 36), al exigirle las formas de hegemonía ideológica que concluyeran en un partido de estado.¹⁰⁴

Marx, al no escribir su filosofía, evitó glorificar el estado de cosas existentes mediante la escritura de una filosofía pues de hacerlo, hubiera establecido las bases de una consolidación del estado a través de la unificación de las ideologías producidas desde la filosofía, en oposición a su proyecto de la destrucción del estado. Confió más en la constitución de organizaciones proletarias como la Comuna de París al margen del estado, al igual que los soviets en Rusia. La herencia filosófica de Marx —termina Althusser— fue una tarea: “inventar nuevas formas de intervención filosófica que aceleren el fin de la hegemonía ideológica burguesa... una nueva práctica de la filosofía” (p. 38).

En otras palabras, Althusser ya no hacía ver que la filosofía marxista existía en estado práctico en las páginas de *El capital*, sino que se encontraba como propuesta política concreta en cuanto que había que hacer filosofía no haciéndola, sino practicándola en favor de la lucha de clases proletaria, sin imponer una unidad ideológica opresiva.

En resumen: Althusser presenta a un público universitario español las vicisitudes de su propia forma de concebir la filosofía en sus diversas obras, desde *Pour Marx*, pasando por *Ideología y aparatos ideológicos de estado* y su *Autocrítica*, hasta ese momento. Sólo que no establece rupturas, sino únicamente novedades, como prescindir de la oposición ciencia/ideología, o que la filosofía produce objetos filosóficos internos, inclusive la relación filosofía-estado. Esto con la finalidad declarada de vincular la práctica de los filósofos marxistas con la lucha de clases en favor de la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista, buscando además la desaparición de la hegemo-

¹⁰⁴ Althusser aclara como equívoco, considerar que las posiciones filosóficas de Stalin (deformaciones del marxismo) estuvieran en el origen de sus prácticas terroristas, aunque le hayan sido útiles (p. 35).

nía ideológica y su correspondiente institución dominante: el estado. Al parecer, el filósofo francés se encontraba libre de ataduras teóricas y políticas, hecho que le permitía expresarse bajo esas figuras conceptuales.

Esto fue lo significativo del texto que intentamos comentar no sin dificultad, pues la presencia de planteamientos nuevos fue ciertamente desconcertante.

Dos crisis: el marxismo y el comunismo
(Julio de 1976)

Apenas pasados cuatro meses de pronunciar su conferencia sobre filosofía ante un jurado universitario, Althusser aparecía frente a un público proletario también de España. Esta vez su conferencia fue publicada bajo el nombre de "Algunas cuestiones de la crisis de la teoría marxista y del movimiento comunista internacional".¹⁰⁵ Y a diferencia de la ofrecida en marzo en Granada, el tema sería directamente político, en particular la dictadura del proletariado.

Esta consigna era tema central en el movimiento comunista internacional; en China se subrayaba, y aunque en la URSS Stalin lo había proscrito en otros países lo imponía como necesario porque, decía, aún no eran socialistas, lo cual contradecía las tesis marxistas y leninistas, puesto que el socialismo se caracteriza por la dictadura proletaria. Además, Althusser establece que ésta es equivalente al concepto de hegemonía en Gramsci, aunque muchos intelectuales interpreten, sobre todo los italianos, que la hegemonía puede presentarse antes de la toma del poder de estado, cuando esto, de presentarse, significaría obtener el consenso de dominio antes de dominar política, económica e ideológicamente. Hecho que formalmente es un círculo vicioso, pero puesto que es formal, no importa, ya que en lo real, la cuestión sigue abierta y la lucha de clases, en especial en Italia, dará la salida de este círculo.

¹⁰⁵ En *Nuevos escritos*, Barcelona, Editi. LAIA, 1978, p. 9-54. En lo sucesivo se anotarán las páginas correspondientes a esta edición para justificar las referencias citadas.

Luego de esta crítica a los Togliatti, Althusser apoya la idea de Álvaro Cunhal en Portugal, de suprimir la expresión pero no el concepto, pues el desaparecer éste conllevaría la desaparición de la línea política del marxismo.

La pregunta clave de la cuestión en debate es saber cuáles son las relaciones de producción vigentes en la Unión Soviética para responder acerca de la validez de la consigna marxista, que no es otra que la dictadura de la burguesía sin burguesía, o mejor, la dictadura sobre la burguesía puesto que la lucha de clases continúa y se requiere aún de la presencia del poder de estado. Sin embargo, Althusser inicia su análisis del tema central estableciendo el estatuto teórico del concepto "dictadura del proletariado". Y dice que pertenece al materialismo histórico y no a la filosofía marxista puesto que ésta no tiene objeto; en cambio la ciencia del marxismo tiene como objeto "las leyes de la lucha de clases" (y no la economía política, como creían equivocadamente —dice Althusser— Engels y otros marxistas) en las distintas formaciones sociales que se configuran a partir de los modos de producción (p. 18-19).

En seguida afirma que la ciencia del marxismo establece verdades y señala —por el hecho de establecer verdades— errores, lo cual hace que Althusser tenga una recaída "teoricista" al especificar que cuando se está en el lado opuesto de la verdad científica, es decir en lo falso, se permanece en el campo de la ideología, circunstancia que al parecer había superado en su autocrítica de 1972. La verdad de la dictadura del proletariado tiene sentido al aplicarse al objeto real: esto es, la sociedad dividida en clases y su lucha, pero no dejará de ser verdad en el comunismo aunque ya no exista la lucha de clases; "desaparecidas las clases, la lucha de clases, la dictadura del proletariado se habrá vuelto superflua" (p. 22).

¿Cómo fue concebida por Marx dicha consigna? Althusser hace una interpretación del origen del concepto "dictadura proletaria". Dice que Marx forzó la relación de las palabras "dictadura" y "proletariado" para establecer un poder de clase por encima de las leyes y de la política. Y refuerza su idea con un texto de Lenin, donde éste fija que

la palabra "dictadura" es sangrienta y expresa una lucha a muerte entre dos clases, épocas y mundos (p. 25).

Sin que importe la forma política en que se ejerce una dictadura (burguesa o proletaria) lo trascendente es el dominio de una clase sobre otra en figuras que sobrepasan el estatuto jurídico. Por eso es que Marx propuso como alternativa de poder frente a la burguesía el mismo recurso que ésta utilizaba para ejercer su dominio incluso por encima de las leyes; en consecuencia, la teoría marxista de la lucha de clases y el concepto de la dictadura del proletariado "están ligados como los labios a los dientes" (p. 28). (Esta última frase nos recuerda el final de la entrevista periodística en 1968 acerca de la filosofía como arma de la revolución, sólo que en aquella ocasión hacía referencia a la filosofía marxista y a la lucha de clases.)

Marx —dice Althusser— identifica la lucha de clases y las clases sociales, y en esa relación da primacía —a diferencia de la burguesía— a la lucha de clases, lo que en términos filosóficos sería identificar la contradicción con los contrarios, así como colocar por encima a la contradicción.

Althusser, al mismo tiempo, reitera su concepción de la política como la guerra continuada con otros medios: el derecho, las leyes políticas y las normas ideológicas, pero precisa que sin dicha guerra (de clases) "no se puede comprender ni el derecho, ni las leyes, ni la ideología", guerra que se encuentra por encima de la existencia de las relaciones de producción capitalistas, es decir, tiene un carácter superestructural. Por eso es que Marx plantea la disyuntiva: o dictadura burguesa o dictadura proletaria. Marx escribía en favor de la clase dominada para que se constituyera en clase dominante porque parte de su concepción política corresponde a las relaciones entre el estado y la lucha de clases; y si el estado se constituye como "instrumento del dominio de clase en la lucha de clases" entonces, una vez instaurada la dictadura del proletariado, el poder del estado será ejercido por esta clase para posteriormente extinguirlo, destruirlo. Sin embargo, Althusser propuso —esta vez en 1976— una redefinición marxista del estado, considerándolo una "máquina de poder... una

máquina que 'funciona' con poder y que, mediante dicho poder su propia fuerza transforma 'el poder absoluto por encima de las leyes' en poder de las leyes" (p. 34), a lo cual añadía que cualquier ley define una relación violenta de fuerzas que se enmascaran bajo un conjunto de valores llamado ideología.¹⁰⁶ Con ello se impone una distinción que caracteriza a la teoría marxista del estado, a saber, que el estado requiere de un aparato de poder cuyo carácter es clasista; carácter que adquiere por la dependencia que el aparato de poder tiene con relación al tipo de relaciones de producción, ya sean capitalistas o socialistas.

Así, bajo el capitalismo, el estado tendrá un carácter burgués que en el socialismo deber ser transformado en proletario. A diferencia del aparato burgués que se consolida conforme se hace más salvaje el capitalismo, el aparato de estado proletario debe tender hacia su destrucción o extinción según sea la relación de fuerzas y la lucha de clases en el socialismo. Desde la toma del poder por el proletariado, el estado debe propiciar la nueva acumulación de fuerzas que favorezca a tal fin, con el propósito de impedir que se restablezca la dictadura burguesa (como en Chile, 1973). La extinción definitiva del estado ocurrirá cuando se supriman las clases sociales y su lucha, es decir en el comunismo. La clase obrera —dice Althusser— es la única que ha luchado por suprimir la explotación social, y es la que puede conducir la transformación histórica hacia el comunismo mediante la ruptura del aparato del estado burgués en sus diversos aparatos (represivos e ideológicos), en su división del trabajo y sus formas de actuar (p. 43) empezando por la democracia parlamentaria instituyendo la revocabilidad de los elegidos y unificando los poderes legislativo y ejecutivo.

Además, establece ya en esta fecha (julio de 1976) que la dictadura proletaria es de una clase y no se justifica que en su nombre se presente

¹⁰⁶ Lo anterior es significativo pues hace depender al concepto ideología del conjunto concreto de relaciones sociales, lucha de clases, aparato jurídico, etc., es decir, del aspecto social y no epistemológico como antiguamente lo hacía.

una forma política de dictadura de un hombre (Stalin) o de un partido (el comunista):

La dictadura del proletariado — escribe Althusser — que se limita a señalar el hecho del dominio de una clase en la lucha de clases, no impone en absoluto *a priori* que la forma política de su realización sea la de la dictadura, definida políticamente como poder tiránico, sea de un hombre o un partido (p. 44-45).

Para evitar estas desviaciones burocratizantes, es necesario ver a lo lejos y trazar la estrategia histórica del comunismo: no deben sacrificarse los intereses del futuro de proletariado a sus intereses inmediatos. Esto es al parecer lo que ha pasado en la URSS, donde persiste la lucha de clases en el periodo de transición hacia el comunismo y donde el aparato de estado se expande en lugar de tender hacia su extinción. Lucha de clases que no sólo se da en la producción, sino que se desplaza hacia la superestructura, o sea a la política y a la ideología.

De manera que la democracia social debe ser llevada "hasta el final" (Lenin) pero no la democracia burguesa, parlamentaria, que se funda en las elecciones amañadas, sino la de las masas, que deben intervenir "no sólo en la política en el sentido burgués mediante el sistema parlamentario, sino también en el aparato de estado, en la producción y en la ideología" (p. 50). Se trata de establecer con firmeza la dictadura (el poder de clase) del proletariado, de ahí que, en contra de la supresión del concepto de la dictadura del proletariado decretada por el Partido Comunista Francés en su XXII Congreso, Althusser refrende esa propuesta marxista porque pretende restablecer la estrategia del comunismo.

Aquí, en esta conferencia, se ve a un militante que ha roto públicamente con la línea de su partido, que ha indicado de manera abierta su reencuentro con el marxismo crítico y revolucionario, que ha rectificado su postura política en torno a propuestas, si se quiere, violentas y sangrientas, pero que apoyan la tendencia histórica hacia la supresión de las clases y la lucha de clases. Althusser ha entendido

que la vinculación de las masas con el aparato de estado proletario es decisiva para la transformación del aparato de estado burgués.

En otro escrito (prólogo a un texto de Dominique Lecourt sobre Lysenko) se constatará la ruptura de Althusser con el Partido Comunista Francés, hecho políticamente significativo porque a partir de aquí ya no tendrá que rendir cuentas de su militancia, además de que pensará "por cuenta propia".

El XXII Congreso del PCF ¹⁰⁷
(Julio de 1976)

En tiempos de contienda electoral francesa, la Unión de Estudiantes Comunistas de la Sorbona en París organizó un debate político dejando a Althusser la posibilidad de elegir el tema de su intervención. Él eligió debatir las seis iniciativas del XXII Congreso del Partido Comunista Francés, "decisivo en la historia del PCF y del movimiento obrero francés" (p. 55).

Como antecedente, cita un hecho doble, relevante a juicio de Althusser porque es el que da marco a dicho Congreso: el agravamiento de la crisis del imperialismo y de la crisis del movimiento comunista internacional. Tal agravamiento no debe conducir, según él, a menospreciar al imperialismo, que aún tiene fuerzas para obligar a pagar a la clase obrera mundial la factura de su crisis y el restablecimiento de su supremacía, al igual que tampoco se debe menospreciar la capacidad del movimiento comunista.

En la primera iniciativa se debate la transición pacífica y democrática al socialismo. Althusser ve con buenos ojos la diferencia con el XXI Congreso en el que se hablaba de un Programa Común pero no del socialismo para Francia.

El XXII Congreso manifiesta el tipo de sociedad que el PCF desea para Francia: el socialismo; al cual plantea llegar mediante la democra-

¹⁰⁷ En *Posiciones, op. cit.*, p. 55-81. En lo sucesivo se anotarán las páginas de esta edición para justificar las referencias citadas.

cia pacífica y en libertad. La objeción puesta por Althusser a esta primera iniciativa es la concepción simple de la clase burguesa en el poder, a la que el PCF ve como un conjunto matemático de empresarios, cuando de lo que se trata es de ver cómo esta clase impone límites a las aspiraciones de poder de los contendientes electorales.

La segunda iniciativa da validez al pronunciamiento del secretario general del PCF, George Marchais, en el sentido de constatar un cambio en las relaciones entre el imperialismo y las masas asalariadas, hecho que conduce a ofrecer la posibilidad de que "por primera vez en la historia" aparezca una forma de socialismo no coactiva ni represiva sino democrática. La objeción en contra es que si las masas tienen la posibilidad de elegir libremente, entonces el partido comunista debe dar la libertad a los militantes que lo conforman, puesto que el centralismo democrático perjudica la libertad interna.

El aspecto central del XXII Congreso del PCF está en la tercera iniciativa, que suprime el concepto de dictadura del proletariado porque el término dictadura se ha convertido en intolerable después de Hitler, Mussolini y Franco. Sólo que Althusser reprocha al PCF no incluir a Stalin y a su "estructura del estado y del partido soviético" (p. 62-63); reproche significativo en términos políticos porque equivale a un rompimiento velado con la línea del PCF de apoyo irrestricto al PC de la Unión Soviética; ruptura que, sin embargo, no es una rectificación automática aunque sí indicativa del alejamiento con la oficialidad partidaria que lo constreñía a posturas políticas ajenas al marxismo crítico y revolucionario.

A pesar de su señalamiento, Althusser establece como correcta la supresión del término dictadura del proletariado en el XXII Congreso en cuanto mata dos pájaros de un tiro: permite adoptar una nueva estrategia del socialismo y probar que se podía salir, parcialmente, de la crisis del movimiento comunista internacional.

En la quinta iniciativa, Althusser aplaude la propuesta de convocar a la unión del pueblo francés bajo el entendido de que significa unir a las masas, darles la palabra y restituirles lo "destruido por la práctica estalinista": ponerse no sólo al servicio de las masas, sino escucharlas,

estudiar y comprender sus aspiraciones y sus contradicciones (p. 65), así como abrir la prensa a trabajadores no militantes del PCF. Esto —dice Althusser— debe ser traducido en hechos, no debe quedarse en una “forma de voluntarismo político” para obtener clientela electoral.

Al abordar la quinta iniciativa, Althusser anota un elemento teórico imprescindible de análisis político: la relatividad histórica. Él señala que la estrategia pacífica al socialismo puede ser posible a condición de la coyuntura histórica, es decir, “si la relación de fuerzas es altamente favorable al proletariado y a los trabajadores, y altamente desfavorable al imperialismo y a la burguesía nacional” (p. 68). Pero así como existen cuestiones relativas o contingentes, también se presentan aspectos necesarios con relación al socialismo y al estado. El socialismo, dice Althusser, no es un periodo económico establecido como una meta definitiva, sino que se define por “la contradicción entre el capitalismo... y el comunismo” (p. 71), es decir, se trata de una estrategia histórica en la lucha de clases por terminar con la explotación del hombre por el hombre; en el socialismo persistirán las contradicciones de clase y se llevará a cabo el dominio de clase como dictadura o democracia de masas hasta el fin. Por lo tanto, reclama al XXII Congreso que presente al socialismo como una solución general armónica, sin contradicciones, hecho que significa políticamente plantear una pseudoestrategia.

Con respecto al estado, sucede lo mismo. Se trata, dice, de una necesidad y no de una contingencia. Es necesario que, una vez establecido el estado de la revolución socialista, se piense en su destrucción bajo fundamentos leninistas como suprimir la división del trabajo (entre la teoría y la práctica) y la separación de las masas del aparato administrativo. En términos althusserianos, la destrucción del estado es:

revolucionar en su estructura, en su práctica y en su ideología los aparatos existentes... transformar las formas de la división entre los aparatos represivos políticos e ideológicos, revolucionar sus métodos de trabajo y la ideología burguesa que domina sus prácticas (p. 74).

No obstante que se trataba de su propuesta, Althusser la hace depender de Marx con el fin de no romper su filiación teórica. Esto es saludable porque enlaza correctamente con una tradición de pensamiento marxista de la que se había alejado tiempo atrás.

Además, reafirma su combate contra los burócratas soviéticos que proclaman la desaparición del estado mediante su fortalecimiento. Esto también se lo critica al XXII Congreso porque sólo plantea una democratización del estado y no su desaparición como efecto de la lucha de clases.

La sexta iniciativa del XXII Congreso es supuesta por Althusser. Se refiere al centralismo democrático, el cual es restrictivo de la democracia interna en el PCF, que por su estructura y funcionamiento impide la discrepancia en las sesiones plenarias de los congresos, así que en el XXII, "los oradores se han limitado a comentar el documento [final] y la votación final ha sido unánime" (p. 77). Además, el reconocimiento de las tendencias (antecedentes de las fracciones partidarias) es incorrecta —precisa Althusser— porque reproduce en el partido una de las modalidades de la práctica burguesa de la política (p. 80). Sin embargo tampoco debe pensarse que abandonar la consigna del reconocimiento de las tendencias (para asegurar la fusión de la teoría y la práctica como unidad de pensamiento y acción del partido) signifique ir hacia atrás, al contrario debe permitir avanzar más "hacia la libertad".

Todavía en esta conferencia, Althusser se encuentra como militante del PCF, pero cada vez más establece límites políticos con respecto a su actividad partidaria. Él fija la necesidad de crear formas políticas que, sin provocar tendencias, permitan discusiones amplias y libres, "no censuradas por razones mezquinas" para concretar la aspiración de Marx: unir la lucha de clases con la teoría científica en el proceso revolucionario. Actitud que, a juicio mío, es la que corresponde a una práctica marxista correcta y que Althusser pretendía desarrollar en esas fechas caracterizadas por una participación electoral en frentes o uniones de izquierda para obtener mayores votos frente a partidos burgueses. Se trataba de una estrategia arriesgada por los peligros de

aburguesamiento de las formas políticas que corrían las iniciativas comunistas en Francia al participar en experiencias parlamentarias burguesas, pero eran exigencias nuevas las que se presentaban y había que aprovechar la coyuntura histórica para someter a prueba las nuevas consignas políticas del partido. A la larga, él saldría del PCF junto con otros militantes debido a las críticas constantes que harían al partido por la pérdida de terreno en perjuicio del proletariado, pero esto lo comentaremos a su tiempo.

Los aparatos ideológicos de estado ¹⁰⁸
(Diciembre de 1976)

En diciembre de 1976, Althusser elabora una explicación defensiva de su trabajo escrito seis años atrás sobre la ideología y los aparatos ideológicos de estado. Se defiende contra la crítica que lo acusó de funcionalista por presentar a los AIE como instituciones de sometimiento sin posibilidades de oposición. Reprocha a los críticos la desatención a su nota final, donde colocaba a la lucha de clases en el lugar central por "sobre las funciones y funcionamiento del aparato de estado" (p. 84); lucha de clases que se extiende hasta dichos aparatos donde se manifiesta la ideología dominante en permanente constitución y reproducción como efecto del proceso mediante el cual unifica los intereses de las diferentes fracciones burguesas a través del interés de clase capitalista. Los AIE, dice Althusser, introducen la ideología dominante, no sin reacción o resistencia, como eco de la lucha de clases. Mayo de 68 en Francia es un ejemplo en que se presenta "la constitución histórica y... la reproducción contradictoria de la ideología dominante" (p. 87).

Este hecho anotado en el artículo de 1970 impedía, a juicio de Althusser, cualquier interpretación funcionalista o mecanicista de su ensayo.

¹⁰⁸ En *Nuevos escritos*, op. cit., p. 83-105. En adelante se anotarán las páginas correspondientes a esta edición para justificar las citas referidas.

Una objeción más contra Althusser hecha en 1970 fue su apreciación respecto al partido revolucionario como un aparato ideológico de estado. Pero él rechaza esta crítica diciendo que habló del sistema de partidos políticos como aparatos ideológicos del estado político, no de un partido cualquiera. Estableció —reafirmando esta vez en 1976— que la lucha electoral puede reflejar, salvo excepciones como Estados Unidos, Inglaterra o Alemania Federal, la lucha de clases en el parlamento. Pero que en general, la validez y la responsabilidad parlamentarias son eludidas por el aparato represivo del estado (gobierno, administración, policía, ejército, etc.) que convierte en ficción tal empeño electoral a través de trucos electorales como la prohibición en la contienda de los partidos revolucionarios. La base de su respuesta en contra de la objeción hecha por sus críticos radica en la distinción entre aparato ideológico de estado y aparato represivo de estado, en donde cada partido no constituye *per se* un aparato sino que el sistema represivo y de dominio es el aparato de estado que funciona mediante la coerción, mientras que el sistema electoral entre partidos constituye el aparato ideológico del estado político que funciona mediante el sometimiento consensual de los votantes (voluntad popular) y que busca el interés público, en cuanto éste es sólo una figura política si no está en riesgo el poder de estado (asegurado por el sistema represivo del aparato de estado). Además, ha establecido con énfasis ahora en 1976, que “la existencia de los partidos políticos, en vez de negar la lucha de clases, se basa en ella” (p. 94), o sea que los partidos, en su lucha parlamentaria, no suprimen la lucha de clases sino que la presuponen, encubriéndola unas veces y otras descubriéndola con el fin de “desactivar” las trampas del sistema electoral o de evitar la compra de los partidos revolucionarios.

La función última —dice Althusser— del partido comunista, en tanto revolucionario, es insistir en su independencia de todo gobierno, en la destrucción del estado como aparato de dominio clasista, e inclusive en la dictadura del proletariado pues de lo que se trata es de evitar la perpetuación del estado.

Si bien la finalidad de los partidos burgueses es la de consolidar su base social para que voten en cada periodo electoral, ello no quiere decir que también el partido comunista cumpla este papel, pues su práctica consiste en "extender la lucha de clase obrera en todos los terrenos, mucho más allá del parlamento" (p. 95). Su plataforma política es el programa establecido sobre la base de las relaciones de fuerza entre las clases, cuyo análisis se hace desde la perspectiva científica del marxismo y se enriquece "por todas las experiencias de la lucha de clases".

La ideología política de un partido comunista –recupera Althusser de su texto de hace seis años, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*– "juega un papel de cemento (Gramsci) de un grupo social definido [e] interpela a los individuos como sujetos". Pero esta ideología proletaria, a diferencia de la burguesa, está constituida por conocimientos objetivos cuyo fundamento es la teoría marxista, y por experiencia, la lucha de clases, es decir, es una de las formas en que se fusionan el movimiento obrero y la teoría marxista. Esta ideología presenta, sin embargo, contradicciones puesto que en su interior aparecen efectos de la lucha de clases "cuando la ideología dominante burguesa y la práctica política burguesa penetran en las organizaciones de la lucha de clases obrera" (p. 100). Sin encubrimientos, Althusser hace un reconocimiento innegable: la existencia de la lucha de clases en la Unión Soviética cuyos efectos más claros se dejaron ver durante la etapa estalinista, en que la teoría marxista se presentaba dogmáticamente como la doctrina del partido bajo el sinónimo de argumento de autoridad y que solamente sirvió para los intereses del partido de estado.

La ideología proletaria no puede ser, dice Althusser, introducida desde el exterior a la conciencia de clase del proletariado (p. 101), sino que la teoría marxista, al ser concebida en y desde el interior del movimiento obrero, se convirtió en la ideología del proletariado aunque la hayan producido intelectuales burgueses como Marx y Engels, puesto que ambos se hicieron intelectuales orgánicos del proletariado.

De modo que Althusser concibe como falso el planteamiento de la "inyección de la teoría marxista desde el exterior" y prefiere considerar de carácter difusivo las dificultades de conocimiento de la teoría marxista en el interior del movimiento obrero (p. 102).¹⁰⁹

En su resumen de este artículo de 1976, Althusser rescata un pasaje de su texto sobre los AIE de 1970, relativo a la producción de la ideología donde dice que ésta no nace en los AIE, sino que proviene de las clases sociales que intervienen en la lucha de clases, es decir, de los antagonismos, por lo cual las formas que adquieren los enfrentamientos políticos no suprimen la tendencia a la dominación de una clase sobre la otra; y si la clase obrera ha sido vencida en ocasión de los procesos electorales, es por la trampa que subsiste en dudar de que los aparatos ideológicos de estado (sistema parlamentario) están diseñados para prevenir y someter la acción revolucionaria de la clase obrera.

No hay que olvidar, insiste Althusser, que la ideología proletaria es distinta a la burguesa, que sus valores son los de la crítica revolucionaria y que su tendencia dominante será la de suprimir los aparatos ideológicos de estado y al estado mismo.

En fin, que este artículo de finales de 1976, junto con el de "Marx y Freud" que comentaremos en seguida, constituyen una muestra clara de alejamiento político con el Partido Comunista Francés, por lo que a partir de esta fecha su intervención política se hará al margen de la línea partidaria. Su desviación teoricista estará en proceso indudable de rectificación.

¹⁰⁹ Igualmente podría decirse de la importación del marxismo por los científicos para sacudirse de las ideologías de que son presa en su trabajo cotidiano, como lo afirmara en su *Curso de filosofía para científicos*, de 1967. Por otro lado, la crítica al leninismo y al kauskismo es clara, toda vez que Lenin retomó la fórmula de Kautsky respecto a la importación de la conciencia marxista; véase el pasaje de Kautsky escrito entre 1901 y 1902 sobre su concepción de la teoría marxista introducida desde fuera al movimiento obrero: "La conciencia socialista es, pues, un elemento importado a la lucha de clases del proletariado desde el exterior, y no algo que se forma espontáneamente"; escrito en "Die Revision des Programms der Sozialdemokratie in Oesterreich", *ibí*, XX, 1901-1902, vol. I, p. 79, citado por Massimo Salvadori, en "Kautsky entre ortodoxia y revisionismo", *Historia del marxismo (1)*, dirigida por Eric J. Hobsbawm y otros, Barcelona, Bruguera, 1980, p. 241.

Marx y Freud ¹¹⁰
(Diciembre de 1976)

Fechado en diciembre de 1976, el artículo de Althusser sobre la aportación de Marx y Freud a las ciencias sociales, se sitúa en la perspectiva de la epistemología política al delimitar el terreno antes ocupado por las "ideologías o filosofías de la historia, de la sociedad y del sujeto humano" (p. 107). Marx en la teoría de las condiciones, de las formas y de los efectos de la lucha de clases, mientras que Freud en los efectos del inconsciente. Aunque antes de ellos los fenómenos ya eran conocidos, la novedad de su teoría radica en que definieron su objeto; caracterizaron —dice Althusser— sus condiciones, sus formas de existencia y sus efectos, además de que formularon las exigencias para comprender dicho objeto desde un enfoque anti-monista: el materialismo y la dialéctica.

Por un lado, Freud niega la primacía de la conciencia en la psicología y concibe al aparato síquico como un todo; además, aportó figuras dialécticas como las categorías de transferencia y de condensación, y señaló que el inconsciente no conoce la contradicción. Estas tesis nunca fueron consideradas leyes por él. (Hecho al que Althusser da el visto bueno ya que considera un error criticable hablar de leyes en la dialéctica marxista, aspecto recuperable para su rectificación teórica en proceso, pues con ello se distanciaba enormemente del estalinismo como tradición marxista.)

Marx, a su vez, establece la primacía de lo real sobre el pensamiento y concibe a la realidad como un todo complejo y estructurado. Además, las teorías marxista y freudiana han encontrado resistencias para ser aceptadas como teorías científicas y se ha tratado de revisarlas con el fin de neutralizar su peligrosidad en el terreno epistemológico, es decir, se ha intentado suprimir lo que tienen de verdadero. Incluso se les ha introducido conflictos que han superado mediante rupturas políticas y filosóficas con la ideología burguesa dominante: "Marx se

¹¹⁰ En *Nuevos escritos*, op. cit., p. 107-135. En adelante se anotarán solamente las páginas correspondientes a esta edición para justificar las referencias citadas.

convenció... de que la verdad que descubría no tenía por adversario accidental 'el error' o 'la ignorancia', *sino el sistema orgánico de la ideología burguesa, pieza esencial de la lucha de clase burguesa*" (p. 113).

En palabras de Althusser, sería concebir a la pareja epistemológica verdad/error atravesada por la política y la filosofía ideológicas propias del dominio conceptual burgués, lo que significaría un discurso epistemológico como efecto de la lucha de clases en el capitalismo. Esto sería la politización al interior de la ciencia. Y así lo establece en el siguiente párrafo: "En el mismo centro de la *verdad*, Marx se encontraba con la lucha de clases... al mismo tiempo descubría que la ciencia que estaba fundando era una *ciencia de partido*" (p. 114). Como ciencia conflictual, el marxismo tuvo rupturas internas provocadas desde el exterior. La escisión de la II Internacional es prueba de ello. Más aún, el marxismo se constituye como ciencia por su conflictualidad: el investigador marxista debe tomar posición en el conflicto y ocupar posiciones teóricas de clase proletaria, es decir materialistas y dialécticas. Marx, consecuente con ello, escribió en *El capital* que su obra representaba al proletariado. El efecto político de este hecho es leer dicha obra como proletario y compartir sus luchas. Mediante la participación personal en las luchas políticas (práctica) el intelectual "se convierte en proletariado".

La teoría marxista no se produjo en el exterior del movimiento obrero, sino en su interior. Marx fue un intelectual orgánico del proletariado. Kautsky y Lenin —dice Althusser— construyeron una expresión poco afortunada para expresar la expansión de una teoría producida desde el interior del movimiento revolucionario y proyectada hacia el exterior. En otros términos, Althusser se distanciaba de la propia ortodoxia leninista para formular tesis que configuran la unión del movimiento obrero (práctica) con el marxismo (teoría); así, la rectificación teórica estaba tejiéndose con la prudencia de un filósofo que no abandonaba sus antecedentes teóricos pero que los precisaba en sus nuevos textos.

Asimismo, Althusser pone al descubierto la consecuencia política del desplazamiento teórico de Marx. Éste —dice— reconoció la inexistencia de la economía política como ciencia; tal economía política era más bien una *"formación teórica de la ideología burguesa"*, e igualmente puede decirse que la economía política marxista no existe, sino que lo producido por Marx fue la ciencia del materialismo histórico, *"en el que la lucha de clases es determinante para comprender los problemas llamados económicos"* (p. 119).

La relación entre Marx y Freud se establece, según Althusser, por la conflictualidad de ambas teorías: el marxismo y el psicoanálisis. Estas teorías son subversivas al interior de las ciencias sociales porque desplazan a formaciones teóricas de la ideología burguesa. Así como el marxismo desplazó a la economía política clásica, el psicoanálisis desplazó a la filosofía de la conciencia. Más aún, puede señalarse que *"esta ideología del sujeto-consciente ha constituido la filosofía implícita de la teoría de la Economía Política clásica"* (p. 121), pues Marx rechazó la noción del hombre como sujeto consciente de sus necesidades al establecer que no se puede juzgar al ser por su conciencia de sí. Es más fácil (económico, juzga Althusser) dotar de existencia social a un sujeto consciente de sí para que admita sus responsabilidades y se convierta en sujeto de derecho. En términos políticos esto sería expresado como una necesidad más bien de las estructuras sociales clasistas que de un objeto de estudio, pues la ideología burguesa prefiere tener sujetos identificados consigo mismos como unidades y, al mismo tiempo, unificadores de sus prácticas para que acepten la unidad (ideológica) de la clase dominante, *"para que la conflictiva escisión de la lucha de clases sea vivida por sus agentes como una forma superior y espiritual de unidad"* (p. 123). Marx y Freud lucharon contra dicha unidad burguesa, aunque sus objetos de estudio no eran idénticos (formación social e inconsciente, respectivamente).

Althusser encuentra, sin embargo, coincidencias entre ambos, como la de que Marx se educó en la escuela proletaria por efecto de participar en la lucha de clases, y Freud, a su vez, se educó entre sus

pacientes por efecto de la transferencia y la contra-transferencia. Freud tenía coincidencias con Marx como la mencionada al principio en el sentido de que ponía en un lugar secundario a la conciencia del yo y colocaba en primer lugar al inconsciente dotado de estructura (sistema): la conciencia es incapaz por sí misma de distinguir sistemas. El yo, como parte del inconsciente, es una figura conceptual revolucionaria en las ciencias humanas, mismas que la rechazaban, al igual que al objeto de *El capital* de Marx. Asimismo, la filosofía tradicional rechazó el descubrimiento de Freud porque significaba dotar de validez epistemológica a una realidad (la del pensamiento manifestada por el inconsciente) que había sido rechazada en otro tiempo: el inconsciente fue calificado como conciencia desconocida.

Como conclusión analítica preliminar, anotaremos que Althusser hace resurgir a la lucha de clases como eje alrededor del cual Marx estableció su teoría de las formaciones sociales, subrayando que sólo situado desde una posición proletaria pudo construir su pensamiento revolucionario; se distanció de la tesis kautskista-leninista de la creación externa de la ciencia revolucionaria para su importación por la conciencia proletaria. Habrían de venir nuevos escritos para corroborar la nueva intencionalidad althusseriana, presente ya en estas fechas, de rectificar sus enfoques teóricos y sus posiciones políticas.

Sobre una supuesta teoría marxista de la religión (Octubre de 1976)

En una carta dirigida a M. B. (¿March Bloch?) en octubre de 1976,¹¹¹ año decisivo para Althusser, éste admite la inexistencia de una teoría de la religión en Marx o Lenin. Si bien Engels había escrito varias líneas sobre ese aspecto al desarrollar la tesis de la conciliación ritual entre las fuerzas de la naturaleza (superiores) y el poder humano, tal teoría había sido propuesta antes de Marx, por lo cual no es propiamente marxista.

¹¹¹ Althusser, Louis. "¿Existe en Marx una teoría de la religión?", en *Nuevos escritos*, op. cit., p. 166-168. En lo sucesivo se anotan las páginas de esta edición para justificar las referencias citadas.

Marx y Lenin no investigan la esencia religiosa, sino su función ideológica y social, "que puede ser progresista o reaccionaria según los periodos históricos y según los intereses sociales próximos a la religión" (p. 167). La prudencia de Marx para escribir sobre las actitudes religiosas también se extenderá al arte, la psicología y la antropología. Estas realidades no constituían el objeto de estudio de la teoría de Marx, el materialismo histórico, ya que éste –según Althusser– "es una teoría acabada, que se ocupa sólo de las condiciones, formas y efectos de la lucha de clases" (p. 168). Es decir, no entran en sus *corpus* teórico realidades ajenas a ese su objeto de estudio. Aunque podría interpretarse que, al ser acabada la teoría marxista, no admitiera precisiones o abundamientos conceptuales, la connotación althusseriana apunta al primer sentido y no al segundo.

El prólogo a Lysenko
1976

En el prólogo "Historia terminada, historia interminable" del texto *Lysenko*,¹¹² cuyo autor fue Dominique Lecourt, Althusser confirma lo señalado en los comentarios precedentes, a saber, su ruptura política tanto con la línea del Partido Comunista Francés como con el Partido Comunista de la Unión Soviética.¹¹³ Las nuevas tesis que marcarían su rectificación política vendrían dos años más tarde.

El contenido de dicho prólogo consiste en mostrar los razonamientos absurdos de parte de los funcionarios del PCUS y del PCF, que antiguamente sostenían la existencia de la ciencia clasista y a partir del XX Congreso del PCUS (1948) borrarón tal lysenkysmo sólo como un acto de rectificación sin análisis previo sobre las condiciones y las causas. Encubrir el error con el silencio de su origen, no es suficiente; es necesario analizarlo y conocerlo para extirparlo. El silencio del PCUS, dice Althusser, llevaba antes de esa fecha, por lo menos, veinte años y

¹¹² En Lecourt, Dominique. *Lysenko*, Barcelona, editorial LATA, 1978, p. 5-15. En lo sucesivo se anotarán las páginas correspondientes a esta edición para justificar las referencias citadas.

¹¹³ Concuerdo con el profesor de filosofía Francisco Muñoz en apreciar la ruptura política en ese año de 1976 (comunicación personal).

el entierro de millones de víctimas. Silencio que subsistía (1976) como parte del "sistema represivo estaliniano" (p. 10).

¿Qué le falta a la URSS para llegar a la democracia?, pregunta Althusser, y se responde: "Nada más que un pequeño complemento, la idea del socialismo 'democrático'... basta con esperar un poco" (Idem.).

Mientras tanto, los funcionarios soviéticos se negaron a analizar en términos marxistas las causas de sus errores históricos. Las razones —establece asimismo Althusser— son políticas: "para no tocarlas [a las causas] y para que duren, pues son necesarias al estado de las relaciones sociales existentes" (p. 11). Lo mismo ha acontecido con el PCF.

No obstante, el hecho político de mayor realce, a mi modo de ver, es el referido a la imposición ideológica del marxismo a través del PCUS y del PCF, que obligaba a hablar a sus militantes de la paradoja de la existencia de la filosofía marxista en estado práctico en las obras teóricas (p. 12). Es decir, Althusser anotaba por fin el origen político de su concepción teorícista de los años 1960-1967, en trabajos como *Pour Marx y Lire le Capital*. Este desprendimiento político lo hacía ver como un no-militante del Partido Comunista Francés. De ahí, creemos, que ahora escribiera que la dialéctica marxista pudiera ser crítica y revolucionaria, aunque la dialéctica no marxista glorificara el estado de cosas existentes (p. 13), como lo hace el PCUS. Los resultados de esa glorificación son, entre otros, procrear una ideología práctica que sirve para unificar a los militantes de la organización; pero que también sirvió para que muchos intelectuales se alejaran, por ejemplo, del PCF.

Estas cuestiones políticas del marxismo en la URSS siguen vigentes aún.

Para redondear el comentario sobre el prólogo a *Lysenko*, hemos de señalar que el año de 1976 es la fecha en que se constata un alejamiento concreto de Althusser de la línea política del PC francés. Sus intervenciones en España, así como sus artículos sobre Freud, indican una manera de pensar propia, sin atavismos partidarios. Hecho que haremos de reafirmar en los comentarios siguientes, relativos a textos escritos por Althusser en 1977 y 1978.

Dos o tres lagunas en Marx y Lenin
(Noviembre de 1977)

En Venecia, en una reunión "sobre 'poder y oposición en las sociedades posrevolucionarias' ",¹¹⁴ Althusser expondría tesis que hicieron cimbrar el escenario teórico del marxismo. Una de ellas fue la inexistencia de la teoría marxista del estado, otra la inexistencia de la filosofía marxista, y una más la inexistencia de la teoría marxista del partido obrero o de los sindicatos. El título de su intervención en dicha reunión fue "Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin".¹¹⁵

Ahí asumió como verdad la explosión de la crisis del marxismo; crisis que tenía sus antecedentes hacia los años treinta, con Stalin, pero cuya causa no podía reducirse a un solo hombre; la cadena había proseguido inclusive hasta Breznev.

Arremetió contra los partidos comunistas de los países del este que no admitían la crisis del marxismo, pues se contentaban con señalar que tal crisis era inventada por sus enemigos. El mismo Marx fue criticado por Althusser, ya que en *El capital* había inducido una ficción al presentar una ecuación absoluta de la teoría de la explotación.

Sobre la teoría del estado, inexistente en Marx y Lenin, insiste en que es necesaria "para comprender la historia y el funcionamiento de los países del Este, en donde Estado y partido forman un 'mecanismo único' "(p. 103). Dicha fusión la ve como nefasta.

En general, su intervención fue de carácter cuestionante y crítica. Debido a la emergencia de organizaciones sociales al margen de los partidos oficiales y de los sindicatos en los países socialistas, gracias a ese movimiento de masas y a su iniciativa afloró la crisis del marxismo, y quizás a ella se deba la renovación del marxismo, "para abrir un verdadero futuro de revolución social, política y cultural a la clase obrera y a los trabajadores" (p. 105).

¹¹⁴ Según lo estimamos, esta reunión es a la que hace alusión Rossana Rossanda en el inicio del libro *Discutir el estado*, México, Folios ediciones, 1982

¹¹⁵ En *Dialéctica*, revista de la Universidad Autónoma de Puebla, México, junio de 1980, año v, núm. 8, p. 97-105.

Althusser no condenó la crisis del marxismo al silencio, sino que la admitió y vio en ella perspectivas saludables en la medida en que fuera fecunda para dar nuevas fuerzas teóricas a la lucha de clases.

Sobre la inexistencia de la teoría marxista del estado ¹¹⁶
1978

A solicitud de varios críticos interesados en conocer con mayor amplitud su tesis de la inexistencia de la teoría marxista del estado, Althusser produjo un nuevo texto donde abundaba al respecto y enfatizaba tesis ya expuestas en noviembre de 1977.

Bajo el supuesto de que la teoría marxista es "finita" (aunque no "cerrada") y "limitada" en cuanto analiza el modo de producción capitalista y "se inscribe en la fase actual" de manera finita, sin pretender englobar "todo el devenir de la humanidad" (p. 12), Althusser fijaba la inexistencia de una teoría marxista global (Lenin) que abarcara al estado, la ideología y las ideologías, la política y las organizaciones partidarias de la lucha de clases. Marx —dice— criticó a la economía política burguesa pero no a su política.

Un punto importante con respecto al estado, es su reconstrucción acerca del concepto "aparato ideológico de estado", que le parece "más preciso" que el hegemónico de Gramsci, por su funcionalidad al integrar y transformar la ideología (burguesa) en formas ideológicas que tienen relación orgánica con el estado. Debido a ello —dice Althusser— se presenta una esfera política equivalente al estado, de donde Gramsci concluye correctamente que "todo es político". De modo que la distinción sociedad civil y sociedad política (estado) es una forma ideológica impuesta por la burguesía, que el movimiento obrero debe sacudirse para concebir otra idea de la política y del estado (p. 15). Admite además la concepción del estado ampliado desde tiempos monárquicos.

¹¹⁶Althusser, L. "El marxismo como teoría finita", en *Discutir el estado*, op. cit., p. 11-21. En lo sucesivo se anotan las páginas de esta edición para justificar las referencias citadas.

La política, propone Althusser con voz e ideas desligadas de posturas partidistas, no se reduce al estado,¹¹⁷ a la representación popular ni a los partidos políticos. Pensarlo así, es caer en el derecho burgués y en la ilusión jurídica de la política, "puesto que la política es entonces definida a través del derecho, y este derecho consagra... las formas de la política definidas por la ideología burguesa, incluida la actividad de los partidos" (Idem.). Hay que abandonar —dice— esta concepción predominante aún entre el movimiento obrero, pues de ello dependerá su porvenir. Para salir de este razonamiento burgués, es necesario situar a los partidos fuera del estado; evitar que el partido político del proletariado se convierta en estado (la URSS ha demostrado los efectos de tal transformación). El partido debe ser autónomo del estado (aunque no de la política), pues ello tenderá hacia la destrucción del estado, incluido el estado revolucionario.

En el comunismo, dirá Althusser, las relaciones sociales de producción, políticas e ideológicas, serán distintas pero las habrá; no serán suprimidas en función de un acto antifetichista (Marx).

Finalmente Althusser declara su coincidencia con el italiano B. de Giovanni al definir a la política como "la forma teórica y práctica de organización del antiguo estado" (p. 20) puesto que la política no se difunde sin el riesgo de chocar con el poder del estado.

¿Ruptura con Lenin, con Marx, con Gramsci? Althusser, en realidad, no hace más que situarse en la sociedad actual y esgrimir argumentos propios de acuerdo con la coyuntura histórica y sacando conclusiones de experiencias políticas que inciden en la teoría, cuyos antecedentes son más bien marxistas que partidistas.¹¹⁸ Se trata, a juicio nuestro, de un intento serio por rectificar sus posiciones teórico-políticas fuera del Partido Comunista Francés, que oficializaba lo dicho por el Partido Comunista de la URSS. Él, por último, saldría del PCF, aunque en los hechos había dejado ya de ser uno de sus militantes.

¹¹⁷ Tesis con la cual coincide C. Bucí-Glucksmán. Cf. *Discutir el estado*, op. cit., p. 225.

¹¹⁸ Como lo anota G. Vacca en "Forma-estado y forma-valor", en el texto *Discutir el estado*, Althusser teóricamente se desembaraza del concepto del materialismo dialéctico, es decir, que en su discurso sobre el estado ya no aparece como trasfondo esa figura conceptual a que se veía obligado, tiempo atrás, a recurrir para justificar los análisis marxistas. Op. cit., p. 22.

1978 o diez años después

En abril de 1978, Althusser sepulta su pasado como militante del Partido Comunista Francés. En una serie de cuatro artículos periodísticos¹¹⁹ pone al descubierto lo lejos que se encontraba el partido del marxismo en cuanto a interpretar las fallas políticas en coyunturas concretas, pues si el PCF había desarrollado una estrategia electoral ese año y era contraria a su interés, no era resultado de los errores de otro (PS) sino de las fallas anteriores del propio PCF que nunca rectificó (aunque su secretario general las haya reconocido tardíamente). * La concepción dogmática del Partido Comunista Francés según la cual el partido siempre tenía la razón y, por lo tanto, nunca se equivocaba, además de su verticalismo y separación entre base y dirección, eran a juicio de Althusser las razones que impidieron rectificar la línea política del partido. Recuperando la idea leninista de que es más grave no reconocer un error que cometerlo, él arremete con argumentos políticos de coyuntura contra las maniobras del PC en años anteriores a las elecciones de marzo de 1978 en Francia. Escribe, también, una tesis significativa en su proceso de autocrítica y rectificación político-teórica. Dicha tesis es relativa a la unión de la teoría con la práctica en política.¹²⁰ Dice que el error es una señal de alarma que viene de la

¹¹⁹ Althusser, L. *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Madrid, Siglo XXI, 1980. En adelante, las páginas citadas justificarán las referencias tomadas de esta edición.

¹²⁰ En el "Post-scriptum..." , Sánchez Vázquez caracteriza el pensamiento de Althusser en estos cuatro artículos de "no retorno a su teoricismo anterior", es decir, que al fin había superado su desviación de años atrás mediante la crítica PC francés por la forma de concebir la relación entre la teoría y la práctica: "la teoría en el movimiento obrero -no viene de fuera, como se dice desde Kautsky-, sino de dentro, de la lucha de clases" (*Ciencia y revolución*, p. 202). Por su parte, González Rojo califica a Althusser, por estos cuatro artículos, de...luxemburguista (*Epistemología y socialismo*, p. 273) y sostiene que su pensamiento, el del tercer Althusser (al que pertenecen dichos artículos), es "ahora profundamente político" (*Epistemología y socialismo*, p. 399).

* Regis Debray escribiría también en 1978 la regresión histórica (hacia el reformismo) del Partido Comunista Francés. En su libro *Carta a los comunistas* (Bruguera, 1978) repasa el proceso cíclico de "las crisis del socialismo francés" semejantes "por su periodicidad a las del capitalismo clásico" (*op. cit.*, p. 24). Crisis que interpretaba como efecto basculante: el partido "avanza cuando su causa retrocede" (*Ibid.*, p. 32). Casi como Althusser, Debray establecía una razón de partido (dogmática) como la determinante para señalar una línea política que condujera a Francia hacia el socialismo, pues denunciaba el carácter dogmático de los argumentos partidarios de los comunistas franceses, ya que la única "solución" a los problemas electorales sería -apuntaba irónicamente- "El partido socialista modelo, para la alianza modelo" (*Ibid.*, p. 40).

práctica: "indica siempre una laguna, un fallo, ya sea en la estructura del pensamiento, ya en la estructura de la organización" (p. 47). En otras palabras, el conocimiento cierto lo da la práctica en cuanto relación continua con una estrategia política definida con anticipación; si hubo error es necesario indagar sus causas con el fin de evitar nuevos errores y así rectificar líneas políticas fundados en los conocimientos previos.

La dirección del PC francés obligaba a llevar a cabo acciones que antaño había prohibido, como la consigna de la autogestión. La base de militantes estaba confundida, decía Althusser. Cada miembro del PC debía sostener ante los ciudadanos ideas absurdas como la ayuda a los pobres, cuando para el marxista tal idea debía expresarse bajo la relación productiva, o sea que los trabajadores no son "pobres", sino obreros explotados.

El Buró Político, la dirección del partido, permitía la amplia discusión en las bases, pero las decisiones las tomaba el mismo Buró Político estalinista sobreviviente en el PCF. Acusaba de esta manera al PC de continuar en la vieja línea consistente en creer que poseía la verdad a través del poder (p. 59): el Partido Comunista Francés es una "máquina", como concibieron Marx y Lenin al estado; y lo es porque su estructura y funcionamiento jerárquicos coinciden con los del parlamento burgués y su aparato militar.

Las formas organizativas del PC francés impiden la democracia interna. Las etapas selectivas constituyen depuraciones de militantes que, al final, constituyen el Comité Central; pero este órgano —enjuicia Althusser— está influido por "funcionarios de toda índole... esos desconocidos no elegidos, reclutados sobre la base de la competencia o el clientelismo" (p. 63). Asimismo, el militarismo interno que impide la relación horizontal entre los militantes, es propio de un partido clandestino.

La conclusión que Althusser extrae de esta combinación de antidemocracia y militarización internas del PC francés, es que se reproduce y refuerza "*el modo de funcionamiento burgués de la política*" (p. 65), que no es otro que la transformación de la voluntad de la base en

el poder de la dirección. Y constata un hecho sorprendente de carácter orgánico: las direcciones permanecen mientras que las bases cambian permanentemente. El partido se renueva en sus militantes, no en sus funcionarios.

Esos funcionarios del partido son los burócratas de la política, los permanentes vitalicios sin dignidad, los que aceptan sus tareas a cambio de un sustento periódico; ya no tienen contacto con las masas puesto que dedican su tiempo a controlarlas a través de mecanismos de poder como la dirección colectiva que garantiza la complicidad del grupo con las decisiones tomadas; los funcionarios, así agrupados, son los nuevos poseedores del poder y la verdad.

En cuanto a la ideología que unifica a los militantes del PC francés, Althusser califica de vulgaridades oficiales dos tesis provenientes de la URSS, "que convertían a la teoría marxista, dogma de Estado internacional, en un positivismo evolucionista" (p. 74), hasta el punto de considerar, haciendo excepción de ciertas "individualidades", que se ha llegado en el partido al "punto cero de la teoría marxista". (Hecho significativo porque a partir de esta forma de concebir su distanciamiento teórico y político con el PCF, Althusser podría rectificar más fácilmente su producción intelectual.) Criticó en ese mes de enero de 1978 que el PCF hubiera adoptado las tesis del capitalismo monopolista de estado (CME) como teorías verdaderas aplicables en cualquier momento sin haber efectuado un análisis concreto previamente. Al partido le interesaba, dice Althusser, adelantar conclusiones para afirmar que su teoría podía aplicarse "desde arriba", como se había hecho en tiempos de Stalin. Las consecuencias de haber adoptado las tesis del CME fueron abandonar la consigna de la destrucción del estado y, posteriormente, la tesis marxista de la dictadura del proletariado.

El partido, además de paralizado y esclerotizado,¹²¹ había perdido su relación viva con las bases obreras, pues los índices de votación mostraban la preferencia por otras organizaciones, inclusive derechis

¹²¹ Sin mencionarlo, Althusser coincidía con lo expuesto por Sartre treinta años atrás, a pesar de haberlo criticado por su historicismo en *Para leer El capital*, op. cit., p. 147. Cf. Sartre, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, tomo I, 1979, p. 28 y ss.

tas. Althusser denunció, también, las prácticas internas del PCF semejantes a las purgas estalinistas, mientras que en el exterior se defendía a las libertades individuales. Encuentra que el partido rechaza la teoría viva, porque ésta es exigente y fecunda, además de que no perdona dada su relación constante con las masas; prefiriendo, en cambio, adosarse a una teoría (CME) arbitraria, a una "línea política establecida de antemano". La ideología del partido se convertía en "cementadora" a cualquier precio de la unidad partidaria en torno a una dirección que detenta el poder tanto para ordenar a los hombres como para imponer la verdad desde fuera de las circunstancias concretas. En resumen, dice, lo que estaba en juego era "*la relación del partido con las masas a través de su práctica política*" (p. 85).

Acusa, asimismo, al PC francés de prácticas políticas burguesas al utilizar la separación entre las bases y la dirección del partido de masas, en beneficio de su política. Este es un mecanismo para que funcione como el PCUS (estalinista) independientemente de toda voluntad de los militantes: funciona por sí solo; los miembros del partido son "*prisioneros y a la vez elementos activos del sistema*" (p. 90). El partido se ha convertido en máquina autónoma. La causa de esta transformación hay que buscarla —dice Althusser— en su relación con las masas; las mismas que habían dado una "prodigiosa sorpresa" en mayo de 1968, que él mismo había tratado 10 años antes de ilusas por querer (los estudiantes) dar ejemplos revolucionarios; y ahora él mismo criticaba a su partido por haberlas separado de la organización en aquel tiempo porque no podía controlarlas.

La derrota de marzo de 1978 constituía ante los ojos de Althusser, el efecto de una política electoral similar a la desarrollada por el partido ante sus militantes: separación entre la dirección y las masas, el partido encerrado en su fortaleza, aislado y temeroso.

La alternativa en ese año fue salirse del partido y vincularse a las masas en movimiento para construir un nuevo partido que inventara sus reglas "a partir de la experiencia y de los análisis de sus militantes" (p. 100) aunque conservara el centralismo democrático pese a cualquier acusación burguesa de falta de libertad.

Estructuró igualmente cuatro propuestas: 1) salvar la teoría marxista en crisis mediante la práctica del análisis concreto y por la práctica de las luchas populares; ¹²² 2) transformar al centralismo democrático en beneficio de un partido revolucionario de masas; 3) analizar la situación clasista en Francia y el lugar de los partidos en las relaciones de clase; y 4) definir una política de alianzas que combinara los acuerdos entre las direcciones con el desarrollo de la lucha del partido en la base (p. 101-103).

Bajo esos principios, Althusser creyó modificar la línea política del PC francés. Tiempo después saldría del partido; otros comunistas franceses lo acompañarían. Pero ya Althusser había logrado sacudirse las trabas mentales (teóricas) que le impedían pensar por sí mismo para trazar líneas políticas justas a partir de análisis concretos y en combinación con la práctica de las masas en movimiento. Su teorismo de antaño había quedado, en definitiva, en el camino. La rectificación teórica y política estaba hecha.

Al mes siguiente de haber publicado sus cuatro artículos en *Le Monde*, Althusser elabora la introducción de los mismos para ser presentados en forma de folleto. Allí reafirma el defecto constante del PC francés: la separación entre la base y la dirección, así como entre el partido y las masas. Los militantes de las células no podían debatir internamente sus diferencias con el Buró Político y se veían obligados a hacerlo públicamente. Por otro lado, el pueblo debía esperar a que el partido les impregnara de su verdad, pues se consideraba que la toma de conciencia proletaria "nunca es espontánea"; tesis que criticaba Althusser desde hacía dos años (Marx y Freud).

Además establece que para omitir el concepto categórico de lucha de clases en la historia de Francia, es necesario desviarse de las tesis marxistas del materialismo histórico, y que si el PC francés ya no

¹²² Dominique Lecourt "materializó" esta propuesta en dos formas: una, analizando los trabajos marxistas tendientes a precisar el pensamiento de Marx, como el libro de G. A. Cohen, *Karl Marx, Theory of History*; y dos, proponiendo iniciativas analíticas sobre tesis marxistas, por ejemplo, pensar al marxismo "en su factualidad, despojando al materialismo de su carácter substancialista...". Véase *Dialéctica*, revista de la Universidad Autónoma de Puebla, México, año IX, núm. 16, diciembre de 1984, p. 249-260.

hablaba de lucha de clases era porque ya no intervenía en ese terreno, sino que su interés estaba centrado en el enfrentamiento con la dirección del Partido Socialista Francés. La lucha clasista había quedado suprimida. La conclusión era que si las masas estaban retrasadas en su toma de conciencia con respecto a la lucha de clases, entonces el partido estaba retrasado con respecto a las exigencias de la lucha de clases.

Althusser encuentra las causas de la desviación política del PC francés en "el abandono de los principios marxistas del análisis concreto de las relaciones de clase... y la influencia de la ideología burguesa sobre el partido" (p. 28). Traducido a su significado práctico en política, lo anterior quiere decir que el Partido Comunista Francés dejaba de ser marxista y se colocaba como un partido más de la derecha; en el que no se podía estar ya.

CONCLUSIONES

¿Qué se puede pensar con seriedad de un filósofo que finalmente tira por la borda tesis que durante casi treinta años había sostenido, como la de la existencia práctica de la filosofía marxista en *El capital*? ¿Qué puede extraerse como conclusión de un político que por más de veinte años defiende un leninismo al que luego critica (desde el concepto de intelectualidad orgánica) negando la importación de la conciencia de clase proletaria y subrayando el hecho de que Marx produjo su teoría desde el interior mismo del movimiento obrero? ¿Qué puede decirse de un militante al que primero le ordenan responder a un conjunto de marxólogos británicos y soviéticos para defender a Marx si después este mismo militante se lanza contra sus "jefes intelectuales" acusándolos de burócratas y dictadores?

Podríamos decir muy poco o, en el mejor de los casos, omitir cualquier comentario comprometedor. Pero este filósofo marxista, político de izquierda y militante comunista tuvo algo que ver con una época en la que el movimiento obrero internacional cargó con un lastre intelectual llamado dogmatismo doctrinario. En efecto, se trata de una época en que al marxismo se le instituyó como una doctrina reveladora de verdades absolutas. Tal dogmatismo tenía la factura del Partido Comunista de la Unión Soviética desde tiempos de Stalin. Y así como en un tiempo Althusser acató órdenes para producir una defensa de Marx (de la que no salió muy bien librado), en otro momento criticó a sus jefes intelectuales y de paso desmitificó a la teoría que había defendido antes. La puso en el sitio que le correspondía: la crisis. Pero la teoría así colocada fue la teoría marxista como dogma, como doctrina, no como crítica social, no como instrumento parcial de conocimiento social y político.

Si Althusser en su primera época abrió un debate internacional fue con el fin de justificar un proyecto epistemológico con aspectos académicos más que vanguardistas en el movimiento proletario; quiso dotar al materialismo histórico de los fundamentos teóricos de una científicidad semejante a la de las ciencias formales y naturales, argumentando la existencia de un objeto propio (la formación social) y de un método adecuado (la dialéctica materialista). Produjo una con-

figuración conceptual teoricista (ciencia vs. ideología) que a la postre desautorizó en su forma general aunque la reutilizara en forma particular o regional.

Sus bases explicativas provinieron de fuentes extrañas al marxismo, de ahí que aun cuando pretendiera aplicar el marxismo a Marx, los resultados fueran "teoricistas", "estructuralistas" o, en el mejor de los casos, "espinozistas".

Su vinculación en sus primeras épocas con el Partido Comunista Francés, dependiente del de la Unión Soviética, explica que en sus trabajos iniciales —y a los que hemos denominado de "transición"— aparezcan tratamientos no muy duros hacia aspectos como el culto a la personalidad. A partir de 1972, sin embargo, denominará genéricamente a estos aspectos "desviaciones estalinistas" que impedían pensar los problemas reales como la lucha de clases en la URSS o la burocratización del estado socialista.

Son varias las conclusiones que podrían extraerse. Hemos decidido presentar las siguientes a efecto de situar las relevantes en el terreno de la teoría y la práctica del filósofo francés.

Primera: El aparato conceptual desde el cual Althusser concibió la revolución teórica de Marx y la fundación de la ciencia de la historia no es marxista, sino estructuralista en virtud de su dependencia con G. Bachelard y J. Martin. Inclusive podría considerarse espinozista, como lo anota en su autocrítica de 1972.

Segunda: Sus rectificaciones aparecidas tanto en *Respuesta a John Lewis* como en *Elementos de autocrítica* (ambos de 1972) son efectos sintomáticos de la insistencia crítica proveniente de por sus interlocutores comunistas. Cuando acepta que en sus primeras obras no trató el problema de la unidad y la práctica marxistas, lo que hace es darles la razón desde un punto de vista formal, ya que en los hechos su partido continuaría haciendo práctica política desligado de las masas y practicando la antidemocracia en el seno de la organización.

Tercera: Su tesis de la filosofía como lucha de clases en la teoría, absoluta o restringida, también es un intento de responder a sus críticos. Decirlo no le costó gran cosa puesto que aún se movía en el ámbito discursivo, sin vincularse concretamente, a través de la organización partidaria, con las masas, pese a que el discurso tuviera ciertos efectos en la práctica política del movimiento de masas. Cuando era miembro del PC francés, la dirección de éste efectuaba alianzas con otra dirección burócrata, como lo era la del Partido Socialista francés, para participar en la lucha electoral; estrategia correcta si se llevaba la mira de desarrollar la lucha de clases en el parlamento, cosa que no hacía ninguno de los dos partidos, ya que en su lugar colocaban proyectos políticos coyunturales. Lo importante era proseguir la estrategia histórica de la lucha por el socialismo; aspecto que denunciara cuatro años después, aunque ya prácticamente al margen de la línea partidaria.

Cuarta: Si Althusser es aún leninista en 1972, al suscribir la importación de la conciencia de clase por el movimiento obrero, se debe a su permanencia en el Partido Comunista Francés. Una vez que denuncia el dogmatismo doctrinario, critica aquella postura y la adapta a las exigencias de lucha política en Francia particularmente. Marx —recordaría Althusser— produjo su ciencia revolucionaria porque estaba en el punto de vista de la clase proletaria. De esta manera politizaba internamente la producción intelectual.

Quinta: A pesar de negar la validez de la importación de la conciencia de clase por el movimiento obrero, Althusser no dejó de tomar partido por el proletariado y promovió la constitución de organizaciones partidarias, revolucionarias y no revolucionarias, al margen del estado, así como también insistió en transformar el centralismo democrático en beneficio de las relaciones entre base y dirección.

Sexta: Rechazó la obligación doctrinaria de afirmar la existencia de la filosofía en estado práctico en las obras teóricas de Marx, ya que una vez colocado al margen de la línea del partido, estableció la inexistencia de la filosofía marxista, así como de la teoría marxista del estado y de las organizaciones partidarias y sindicales.

Séptima: Negó la existencia de una teoría marxista de la ideología y de las ideologías; esto como efecto de estar ya prácticamente fuera del Partido Comunista Francés. Sus tesis en favor de una teoría de la ideología en Marx las sepultó de un plumazo en 1978, aunque conservó la tesis de la eficacia del aparato ideológico de estado, que funciona a través del sometimiento consensual para poder asumir características de una democracia social basada en el derecho y no ser visto como una máquina de poder.

Octava: Concibió, al final de su última etapa (1978), al marxismo como teoría finita o limitada, en el sentido de atender a las formas de funcionamiento del modo de producción capitalista, en su versión de crítica a la economía política burguesa.

Novena: Asumió la crisis del marxismo como efecto de la crisis del movimiento comunista internacional y elogió la emergencia de los movimientos de masas al margen de las organizaciones comunistas, al mismo tiempo que promovió la iniciativa para formar alianzas y analizar la situación clasista en Francia.

Décima: Reconoció la validez epistemológica de la unión de la teoría con la práctica como criterio de verdad para reconocer aciertos y desaciertos en la estrategia del movimiento proletario; esto por su denuncia contra el absolutismo estalinista del Partido Comunista Francés que pretendía poseer siempre la verdad y nunca aceptaba errores.

Undécima: Denunció al partido, encerrado en su fortaleza, convertido en máquina de poder similar al parlamento burgués en cuanto transformaba la voluntad de sus militantes de base en poder autoritario de la dirección. Calificó al PCF como un partido de derecha.

Duodécima: Propuso salvar a la teoría marxista como alternativa una vez que hubo decidido su salida del partido.

En fin, Althusser dejó más interrogantes que respuestas al final de su carrera como militante y como filósofo marxista. El abandono de la línea partidaria lo había colocado al margen del teoricismo y de la política separada de las masas, y casi al mismo tiempo se situaba en una perspectiva teórica correcta al asumir como criterio epistemológico la fusión de la teoría revolucionaria con la práctica del movimiento de masas; unión que permitiría tensar la verdad o corrección de sus planteamientos sin asumir certezas *a priori* ni acciones experimentales controlables o por encargo.

La rectificación teórica para analizar la situación vigente bajo el supuesto de no poseer la verdad por anticipado (cuando la línea del partido consistía equivocadamente en creer que poseía tal verdad) indicaba un acierto epistemológico; además, asumir el riesgo de estar en el error y reconocerlo, le significaba ser consecuente en la tarea política de participar en los movimientos sociales porque ello le permitiría estar en la perspectiva de rectificarlos.

Su tarea teórica y política, lamentablemente terminó en forma trágica al ser recluso en una clínica para enfermos mentales luego de haber asesinado a su esposa. Los pocos seguidores que tuvo, como Domini-que Lecourt, Etienne Balibar, Alan Badiou o Marta Harnecker, han tenido, desde su muerte intelectual, la meta de reunir sus trabajos inéditos y publicarlos.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR RIVERO, Mariflor. *Acerca de la práctica teórica*, tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 1975.

-----, *Teoría de la ideología*, México, UNAM, 1984.

----- y otros. *Crítica del sujeto*, México, UNAM, 1990.

ALTHUSSER, Louis. *Curso de filosofía para científicos*, Barcelona, Editorial LAIA, 1975.

-----, *Elementos de autocrítica*, Buenos Aires, Editorial Diez, 1975.

-----, *Escritos*, Barcelona, Editorial LAIA, 2a. ed., 1975.

-----, *La filosofía como arma de la revolución*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 4, 12a. ed., 1982.

-----, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 19a. ed., 1981.

-----, *Lenin y la filosofía*, México, Ediciones Era, 3a. ed., 1981.

-----, *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

-----, *Nuevos escritos*, Barcelona, Editorial LAIA, 1978.

-----, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, México, Siglo XXI, 1974.

-----, *Posiciones*, México, Grijalbo, 1977.

----- y Etienne Balibar. *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 16a. ed., 1978.

----- y otros. *Discutir del estado*, México, Folios Ediciones, 1982.

-----, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI, Colección mínima núm. 13, 9a. ed., 1980.

----- Macherey y Balibar. *Filosofía y lucha de clases*, México, Distribuciones hispánicas, 1986.

ANDERSON, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 4a. ed., 1984.

CALLINICOS, Alex. *El marxismo de Althusser*, México, Premiá Editora, 1981.

CORNÚ, Auguste. Carlos Marx y Federico Engels. *Del idealismo al materialismo histórico*, Buenos Aires, Platina y Stilcograf, 1965.

DEBRAY, Régis. *Carta a los comunistas*, Barcelona, Bruguera, 1978.

Diccionario enciclopédico Durván, Madrid, 1980.

GONZÁLEZ ROJO, Enrique. *Epistemología y socialismo*, México, Diógenes, UAZ-TSI, 1985.

-----, *Para leer a Althusser*, México, Diógenes, 1984.

- KARSZ, Saúl. *Lectura de Althusser*, Buenos Aires, Galerna, 1970.
- LECOURT, Dominique. *Lysenko, historia real de una "ciencia proletaria"*, Barcelona, Editorial LAIA, 1978.
- y otros. *Filosofía, ciencia y política*, México, Nueva Imagen, 1980.
- LENIN, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo*, Moscú, Progreso, s/f.
- LENK, Kurt. *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- LOWY, Michael. *La teoría de la revolución en el joven Marx*, México, Siglo XXI, 1972.
- MANDEL, Ernest. *La formación del pensamiento económico de Marx de 1843 a la redacción de El capital*, México, Siglo XXI, 1978.
- y otros. *Contra Althusser*, Barcelona, Madrágora, 1975.
- MARX, Carlos y Federico Engels. *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973.
- , *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, Progreso, 1971.
- MEHRING, Franz. *Carlos Marx, historia de su vida*, Barcelona, Grijalbo, 1967.
- MORALES, Cesáreo. "El Althusserismo en México", en *Dialéctica*, revista de la Universidad Autónoma de Puebla, México, núm. 14-15, diciembre 1983-marzo 1984, p. 184.
- PEREYRA, Carlos. *Configuraciones: teoría e historia*, México, Edicol, 1979.

- , "Los conceptos de inversión y sobredeterminación en Althusser", en *Dialéctica*, revista de la Universidad Autónoma de Puebla, México, núm. 3, julio de 1977, p. 55-68.
- POULANTZAS, Nicos. *Estado, poder y socialismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Madrid, Alianza Editorial, 1978.
- , *Filosofía y economía en el joven Marx*, México, Grijalbo, 1982.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1979.
- SAUCEDO, Isidro. *Dos vertientes en la teoría althusseriana de la ideología*, tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1985.
- RANCIERE, Jacques. *La lección de Althusser*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1974.
- ROIES, Albert. *Lectura de Marx por Althusser*, Barcelona, Editorial LAIA, 2a. ed., 1974.
- VARGAS, Gabriel. "Ideología y marxismo contemporáneo", en *Dialéctica*, revista de la Universidad Autónoma de Puebla, México, núm. 12, septiembre de 1982, p. 31-47.
- VILLORO, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

ÍNDICE

Introducción	1
--------------	---

Capítulo I Apertura crítica (1960-1965)

Los textos althusserianos de la primera época	7
El joven Marx	10
Contradicción y sobredeterminación	15
Notas sobre un teatro materialista	19
La economía política en el joven Marx	21
La dialéctica marxista	22
El anti-humanismo marxista	27
Freud y Lacan	32
Nota complementaria sobre el "humanismo real" (1965)	37
Prefacio: hoy (o la justificación)	38
Para leer <i>El capital</i>	42

Capítulo II Transición (1965-1969)

La segunda época althusseriana	54
Práctica teórica y lucha ideológica	55
¿El marxismo es un ateísmo?	66
Acerca del trabajo teórico	67
El Prólogo a la segunda edición de <i>Pour Marx</i>	73
Curso de filosofía para científicos	76
Marx-Hegel, según Althusser	95
La filosofía como arma de la revolución	100
Gramsci visto por Althusser	102
1968	103
Lenin y la filosofía, febrero de 1968	104

Capítulo III
Autocrítica (1969-1973)

¿Por qué la autocrítica en 1969 y no en 1967?	114
La advertencia de 1969	114
Lenin en retrospectiva	120
Notas para una investigación	122
Crisis del hombre y de la sociedad, o los prolegómenos	129
Marxismo y lucha de clases (1970)	130
La <i>Advertencia</i> de junio de 1970	132
Sobre la evolución del joven Marx	133
Nota, la crítica del culto a la personalidad	136
La respuesta a John Lewis	139
Sobre la evolución de Marx	144
La autocrítica declarada: junio de 1972	145

Capítulo IV
Rectificación pública (1975-1978)

En defensa del marxismo revolucionario	156
Tesis en Amiens	157
La nueva práctica de la filosofía	163
Dos crisis: el marxismo y el comunismo	167
El XXII Congreso del PCF	172
Los aparatos ideológicos de estado	176
Marx y Freud	180
Sobre una supuesta teoría marxista de la religión	183
El prólogo a Lysenko	184
Dos o tres lagunas en Marx y Lenin	186
Sobre la inexistencia de la teoría marxista del estado 1978 o diez años después	187 189
Conclusiones	195
Bibliografía	201