



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**ALTHUSSER EN EL TIEMPO: DEBATES EN TORNO A LA POLÍTICA Y LA
IDEOLOGÍA.**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A
LUIS ENRIQUE RIVERA AGUILAR

ASESOR: DR. JUAN JOSÉ ABUD JASO

México, Ciudad Universitaria

2024



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta 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.

“Supe del diablo la noche en que al hambriento dije *no*, también esa noche supe que el diablo es hijo de Dios...”

-Facundo Cabral, *No soy de aquí, ni soy de allá*.

Agradecimientos

Antes que nada, quiero agradecer y dedicar esta tesis a mi familia, quienes nunca han dejado de apoyarme, desde mis primeros pasos, hasta hoy.

A mi hermano, Víctor. En él he depositado toda la confianza. Ha sabido existir, escuchar y pensar junto a mí. Ha sido el brazo de apoyo que he necesitado en los momentos más difíciles. Estoy seguro que sin él, yo no habría llegado hasta aquí.

A mi mamá, Araceli. Con su infinito amor, ha alentado cada paso, proyecto y peldaño que he escalado, o mejor dicho, que hemos escalado juntos. Es la base de todo lo que soy y, a pesar de todos los problemas, nunca ha dejado de mostrarme su gran cariño. La mejor forma que encuentro para pagar todo lo que ha hecho por mí, es siendo un hombre de bien.

A mi papá, José. Todos sus consejos tuvieron y van a tener, un efecto positivo en mí. Ha instruido mi camino por el sendero del trabajo y la honradez. No puedo estar más en deuda con su amor y con sus lecciones.

A mi mascota, “Marcelo”. Desde que llegó a nuestra vida, a nuestra familia, apenas hace un par de años, no deja de sorprendernos con su amor tan leal.

Quiero agradecer también a todos aquellos que, en forma de amigos, familiares, parejas sentimentales, profesores, entrenadores, han acompañado mi proceso. Sobre todo, a quienes nunca han dejado de externarme su más sincero apoyo y cariño. A todas ellas y ellos, muchas gracias. Sin ustedes, yo no estaría completo.

Agradezco a la remuneración económica (beca) que obtuve por parte del proyecto **PAPIIT IN402722: “La alteridad frente a la violencia: reconocimiento diálogo y escucha”**. A todos y cada uno de los miembros del proyecto, gracias. Quiero externar un especial agradecimiento a: la Dra. Mariflor Aguilar Rivero, quien como líder del mismo, permitió que pudiera colaborar, mientras continuaba mi investigación. He de decir que me siento muy satisfecho con el aprendizaje. Al Dr. Juan Manuel Rodríguez, que supo darme las instrucciones pertinentes para que yo pudiera hacer una buena labor. Y, por supuesto, a mi

asesor, el Dr. Juan José Abud Jaso, quien además de escuchar y aclarar mis dudas, así como brindarme bibliografía correspondiente, supo guiar y corregir este trabajo hasta el final. Esta tesis fue posible gracias al trabajo de todos.

Por último, pero no menos importante, agradezco al deporte que he venido practicando desde hace ya algunos años: el Judo. Sin este arte marcial, sobre el que he puesto todo mi esfuerzo (a lo largo de la licenciatura y parte del bachillerato), no podría haber sobrellevado los altibajos que se fueron presentando. El Judo me motivó, me brindó disciplina y me inculcó valores. Estoy eternamente agradecido con él. 礼

ÍNDICE

Introducción.....	7
Capítulo 1	
1. Un primer Althusser: De la necesidad del marxismo como disciplina científica.....	14
1.1 Hacer “específica” la dialéctica materialista.....	29
1.1.1. Teoría y práctica: clase intelectual y clase obrera manual.	39
1.2 La ruptura epistemológica.....	49
Capítulo 2	
2. Un segundo Althusser: La teoría de la ideología.....	64
2.1 El 68 francés.....	68
2.1.1. Breve recuento de la noción de ideología hasta llegar a los <i>Aparatos ideológicos de Estado</i>	76
2.2 Los <i>Elementos de autocrítica</i>	95
2.3.El debate con Sánchez Vázquez y un “Althusser sin teoricismo”.....	109
Conclusiones.	
Filosofía para la acción: ¿por qué seguir leyendo a Althusser.....	132
Bibliografía.....	145

Introducción.

Louis Althusser es uno de los filósofos más polémicos que el marxismo ha visto participar de sus filas en las últimas décadas. Mencionar su nombre en aforos y conversatorios marxistas es llamar a la polarización; respecto de los que simpatizan con su filosofía (o con algunos puntos de ella), y de los que no. Adolfo Sánchez Vázquez, un autor al que dedicaremos gran atención en este trabajo, por la manera en que lee y cuestiona a Althusser, ha dicho: “Cualquiera que sea la actitud que se adopte ante ella, no se puede dejar de registrar este hecho como índice revelador de sus vastas repercusiones teóricas y también, en cierto grado, prácticas (políticas).”¹

Pero ese posicionamiento, esa toma de decisión frente a su filosofía, no es gratuita. Dentro del marxismo, pero también fuera de él, Althusser se gana; bien los aplausos de muchos, bien las críticas y señalamientos de otros. Continúa Sánchez Vázquez:

Pero al tratar de explicar la atención renovada que suscita su obra, no sólo cuentan los problemas que aborda y las soluciones que propone; cuenta también su estilo de pensamiento, su lenguaje y su modo de exponer, sobre todo para aquellos que, ante sus escritos, se dejan llevar por la adhesión entusiasta o la repulsa apasionada. Su estilo de pensamiento cautiva a muchos por lo que a otros repele: por su altanería teórica y por su modo de tratar sin ningún ritual a los clásicos.²

Y es que, casi del mismo modo en el que Marx y Lenin lo hacían; el momento en el que Althusser inscribe sus primeras obras —en medio de los debates sobre la personalidad estalinista del PCUS (Partido Comunista de la Unión Soviética) y el humanismo en el marxismo—, invita a las masas lectoras a posicionarse como militantes de la revolución socialista. De tal modo, durante los años sesenta en Francia, incursiona en el pensamiento de los estudiantes y trabajadores una problemática política, que si bien, ya había sido enunciada anteriormente por los propios clásicos del marxismo (es decir, Marx, Engels, Lenin,

¹ A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, México, Grijalbo, 2ª ed., 1982, p. 8.

² A. Sánchez Vázquez, *op.cit.*, p. 9.

Luxemburgo, etc.), en esta ocasión, se producía desde un análisis y contexto histórico distinto.

El althusserianismo de primera etapa (que ubicaremos sobre todo en los textos: *Pour Marx y Lire Le Capital*³) propuso una forma diferente de acercarnos a las obras de madurez de Marx, específicamente, a *El Capital*. Según el primer Althusser, las lecturas anteriores que se habían hecho de Marx, no planteaban “la pregunta de su contenido económico o histórico, ni de su simple lógica interna.”⁴ La gran mayoría de ellas habían sido culpables — como lecturas propiamente filósocas⁵—, de una exégesis filosófico-humanista de la obra del alemán. El eje de las reflexiones tempranas de Althusser, en ese sentido, gira en torno al destacamento científico-económico sobre el ideológico-filosófico. Y, bajo esa línea, se sumerge en una serie de conflictos de todo tipo, los cuales resultan de gran interés. Cuestión no menos importante, ya que sostener algo así (una científicidad del marxismo), incluso en el contexto del debate humanista sobre la personalidad de Stalin del PCUS, implicaba un fuerte compromiso; tanto con la teoría y la política, como con el proletariado mismo. Veremos más adelante, como ese compromiso (de la primera etapa althusseriana) fue caminando de la mano de las proposiciones científicas que Althusser creía necesarias para el movimiento obrero.

Aun así, no es ahí; en el destacamento científico (es decir, en el primer Althusser), donde encontraremos el mayor peso de su obra para el debate marxista actual. Desafortunadamente, la supuesta científicidad del marxismo ha traído enormes consecuencias —la mayoría graves— al desarrollo de la historia. Y, a pesar de que el Althusser de inicios de los sesentas no haya sido el primero en hablar del tema, de alguna manera, contribuyó a la reproducción del discurso que tenía como base la rigurosidad científica, la cual, en determinados momentos, se vio errada. Con una mejor mira, sostendremos la injerencia positiva de Althusser (en la contemporaneidad) a partir de su segunda fase, es decir, a partir de la teoría de la *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*.

³ En castellano traducidos como: *La revolución teórica de Marx y Para leer El Capital*, respectivamente.

⁴ L. Althusser y É. Balibar, *Para Leer El Capital*, trad. Marta Harnecker, México, Siglo Veintiuno Editores, 1ª ed., 1969, p. 19.

⁵ Esto quiere decir, para Althusser, que se hacen desde una reflexión netamente filosófica; por y para estudiosos de la filosofía.

No discriminaremos, sin embargo, los aciertos político-filosóficos que el primer Althusser tuvo en la historia.

Porque sí, el primer Althusser polemiza una serie de cuestiones ineludibles y pertinentes para la teoría marxista (por ejemplo: la distinción teoría-práctica, la lucha de clases presente en la superestructura, la ideología pequeñoburguesa de los intelectuales, etcétera). Y con todo, la científicidad no es una faceta deleznable del desarrollo del marxismo, pues en algún momento sirvió como motor de la lucha contra las injusticias, por ejemplo, en el caso del zarismo ruso en 1917. Podemos decir, incluso, que la científicidad fue la línea teórica-práctica del movimiento obrero francés en el 68 y, aunque con menos exactitud, del levantamiento estudiantil mexicano ese mismo año, unos meses después.

De ahí que, el trabajo lleve por título “Althusser en el tiempo: debates en torno a la política e ideología”, ya que trae a la discusión la importancia de la vanguardia althusseriana de aquellos años —en tanto a política e ideología se refiere, pues considero, son dos de los campos que Althusser más trastoca— y las consecuencias que tuvo en el plano filosófico, histórico y marxista. Se trata, en suma, de un trabajo con un amplio bagaje histórico, que no deja de lado el peso y la terminología filosófica. Ambas cosas caminan de la mano.

Por los motivos ya vistos, entonces, veo necesario exponer el eje por el que avanzará dicho trabajo. Primero, como se ha comentado, nos introducimos de lleno al desarrollo del primer Althusser. Esto, no solo para observar los orígenes y repercusiones que tuvo sobre el segundo, sino también, para proyectarnos dentro del contexto teórico e histórico en el que nuestro autor situó sus prontas reflexiones. Luego, se justificará el porqué de esa transición a la segunda etapa, es decir, se señalarán los fundamentos que nos ayuden a comprender el desplazamiento de ciertas ideas que Althusser había engendrado en su obra. Aunado a ello, se irán exponiendo las problemáticas que fueron acompañando todo el proceso althusseriano. En la primera etapa: el vacío teórico marxista en Francia, el socialismo científico, la ruptura epistemológica, la especificidad de la dialéctica materialista, la división teoría-práctica (o ideología-ciencia), etcétera. Y en la segunda: el movimiento de mayo del 68, la polémica con el Partido Comunista Francés, la teoría de la ideología de los *Aparatos ideológicos de Estado*, los *Elementos de autocrítica* y la transformación del concepto de filosofía, así como los intentos por corregir la desviación teoricista.

También sobre esta segunda fase, insertaremos el debate que Adolfo Sánchez Vázquez y Enrique González Rojo encarnaron, en medio de este mismo lío teorístico. Cabe señalar, antes que nada, que este trabajo tiene como intención defender las tesis de Althusser, si bien, no por encima de las de Sánchez Vázquez, sí apoyándose en la base teórica y práctica que nos permite ver la obra althusseriana con una vigencia real en la filosofía contemporánea. Sostendremos, pues, que la filosofía althusseriana —de primera, segunda y hasta tercera etapa— suena fuerte todavía en el escenario marxista. Para ello, nos ayudaremos de algunos otros textos, por ejemplo, el de Mariflor Aguilar Rivero, *Teoría de la ideología*, en aras de encontrar la relevancia material de las tesis de la ideología de Althusser, o el de G. M. Goshgarian, quien nos habla por ejemplo de un “Althusser sin teorismo”⁶. Por supuesto, irán apareciendo otras obras de diferentes pensadores que serán útiles al desenvolvimiento de la propia investigación.

Aclarado esto, los objetivos generales son los siguientes: 1) Encontrar los puntos clave y las fuentes teóricas y políticas de las que Louis Althusser se sostuvo para desarrollar su primera etapa de pensamiento; aquella que consideraba al marxismo dentro de su dimensión científica (con el quiebre epistemológico) y, por ende, puesto en práctica. El primer capítulo se plantea las preguntas: ¿por qué la inclinación de Althusser hacia un marxismo científico? ¿Qué fue lo que lo llevó a tomar tales consideraciones y qué efectos tuvo, primero, para el desarrollo histórico comunista, y después, para el resto de su filosofía? 2) Comprender el porqué de las transiciones que Althusser hizo respecto de su obra marxista temprana. Esto es, hallar los problemas y momentos históricos precisos que hicieron a Althusser desplazar ciertas ideas que, hasta ese entonces, había defendido de modo muy singular. De manera que, como él, podamos concentrarnos mejor en la temática de la ideología. 3) Poder desarrollar —aunque sea conceptualmente y no en su totalidad, pues es muy extensa— la polémica que Sánchez Vázquez sostuvo con el marxismo althusseriano. De ese modo (respecto de estos dos últimos puntos), nuestro segundo capítulo se plantea las siguientes cuestiones: ¿Qué fue lo que llevó a Althusser a cambiar ciertos paradigmas? ¿Qué hizo que se concentrara más en la teoría de la ideología, y de qué forma se suscitaron las

⁶ Cf. G. M. Goshgarian; F. Boggio Ewanjé-Epée, *Filosofía y revolución. Althusser sin teorismo: Entrevista con G. M. Goshgarian*, trad. Valentín Huarte y revisión técnica de Pedro Karczmarczyk, Décalages, Vol. 2, No. 1, Art. 29. En Revista *Memoria Académica (UNLP-FaHCE)*. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7440/pr.7440.pdf

correcciones sobre su filosofía pasada? ¿En qué consistieron, pues, aquellas desviaciones? ¿Cómo es que la filosofía althusseriana fue acogida en México, tanto por Sánchez Vázquez y por Enrique González Rojo (entre otros) quienes no dejaron de apostar por el pensamiento de Althusser? Y, para darle una salida más formal; ¿cómo es que podríamos pensar un Althusser más allá del teoricismo?

La manera en la que procederemos es relativamente sencilla. He decidido, al igual que Sánchez Vázquez y González Rojo, dividir la obra de Althusser en dos principales partes. Esto nos ayudará a observar, de lejos, la diferencia que hay entre una tónica y otra; entre la toma de posición marxista de la primera etapa, y la reflexión introspectiva de la ideología y la autocrítica de la segunda. Lo que intentamos justificar no está lejos de ser plausible: la presencia de Althusser en la historia de la filosofía sigue teniendo cabida. Aunque, con mejor índole, es de la segunda etapa (principalmente de la teoría de la ideología), de la que podemos rescatar un mayor auge, sobre todo, cuando se trata de pensar los problemas sociales que nos competen hoy por hoy. Mientras que, de la primera, intentaremos buscar qué de ese cientificismo, de esa ruptura o bien, de ese ferviente modo de escribir, nos son favorables tanto en la teoría marxista, como en la filosofía y la política en general.

El lector podrá percatarse que se habla, sin embargo, de un tercer Althusser⁷, y con ello, podría preguntarse: ¿por qué no se desarrolla de lleno? Hay que decir: no es que no se considere relevante esta tercera etapa. Como es sabido, Althusser cuenta con un vasto y extenso *corpus* filosófico del que podemos desentrañar múltiples cuestiones, incluso, más allá del marxismo. Nos hemos propuesto reflexionar, primordialmente, lo que concierne al cambio de tono de su pensamiento político-filosófico; de una primera a una segunda fase. De manera que, podamos registrar el inicio de la problemática de la ideología (es decir, su causa), su repercusión sobre la historia de la filosofía, así como el fundamento de la

⁷ Tanto Sánchez Vázquez, como González Rojo (y hasta Goshgarian) lo abordan como una suerte de recuperación de los últimos ensayos del autor, aquellos que se escribieron incluso después del *Curso de filosofía para científicos* (1967), la *Respuesta John Lewis* (1972) y los *Elementos de autocrítica* (1975). Esto es, que aparecieron ya sobre la recta final de su vida: de 1977 (durante la crisis abierta del marxismo), a 1985 (tan solo cinco años antes de su muerte). En la tercera etapa se ubican textos igual de importantes para la comprensión del desenvolvimiento althusseriano. De entre ellos destacan: *Para un materialismo aleatorio* (1982), y el más grande ensayo autobiográfico de Althusser (donde narra la conocida historia del asesinato de su esposa Héléne); *El porvenir es largo* (1985).

discusión que giraba en torno al teoricismo y, por lo tanto, conocer los ecos que produjo en la crítica que se hacía en México. Por su parte, el tercer Althusser irá apareciendo en el texto, pocas veces, como una especie de proyección de lo que ya se venía problematizando en las fases anteriores (que son las que nos interesan por ahora). A pesar de todo, no se dedica un capítulo completo a él.

Por último, y como una ligera advertencia, he optado por referirme en algunas ocasiones a Althusser con el mote de el argelino o el filósofo argelino, a diferencia de muchos otros que —con justa razón— deciden relacionarlo con su nacionalidad netamente francesa. La razón es que, desde mi punto de vista, Althusser nace todavía en la Argelia colonizada por el país galo (en Bir Mourad Raïs, 1918), sin embargo, es testigo de su independencia (1954-1962). Y, pese a todos los cambios de residencia que Althusser tuvo que hacer, bien por el encarcelamiento a muy temprana edad (a causa de la Segunda Guerra), bien por la llegada a la *École Normale Supérieure* en París, creo que, resulta muy favorecedor retribuirle su gentilicio argelino. En realidad, se trata de un pequeño distintivo que no afecta, en esencia, lo que se quiere decir sobre Althusser.

Capítulo 1.

Un primer Althusser: De la necesidad del marxismo como disciplina científica.

Este capítulo pretende encontrar las fuentes que impulsaron la primera etapa del pensamiento de Louis Althusser. En ese sentido, intenta justificar el porqué de su inclinación (en estos primeros años) hacia un marxismo científico y una ruptura epistemológica en la obra de Marx. A grandes rasgos, se propone hacerlo mediante un análisis del contexto histórico del autor, pero sin dejar de lado su propio desenvolvimiento teórico, es decir, las aristas que nos permiten unir una idea con otra en la obra de Althusser.

No por ello mi trabajo encuentra aquí su argumento sólido, del que podamos sustentar el pensamiento althusseriano como el de mayor índole en los círculos marxistas contemporáneos. En realidad, eso queda a resolver —casi en su totalidad— para el segundo capítulo, es decir, para el segundo Althusser. Sobre todo, tomando en cuenta que el debate político ha crecido sobremanera, y así, se ha arrastrado a otras dimensiones que ya no solo contemplan una científicidad del marxismo (como lo anunciaba el primer Althusser), incluso dentro del socialismo de partidos. No quiero decir, por otro lado, que las reflexiones tempranas del autor que me interesa, sean en absoluto desdeñables. Todo lo contrario, creo que su peso recae; bien en la coyuntura francesa de los años sesenta, pero también, en el estado práctico de los enfrentamientos políticos (marxistas y no marxistas) de la actualidad. De ahí también, que me despertara la curiosidad su obra. Pero más importante, que me despertara el interés en defenderla, lo cual, dicho sea de paso, sigue siendo una labor sumamente compleja —por la polémica misma con la que Althusser escribe— pero no imposible.

Y es que, en efecto, podría objetarse que hoy por hoy se analizan diferentes cuestiones en tanto a política se refiere, que se atrincheran, por ejemplo, en las luchas de género, de diversidad, de etnias, de identidades, etcétera. Todas ellas muy necesarias. No obstante, hay

que decir, las problemáticas que inauguran tanto el marxismo clásico, como el propio Althusser en el seno del comunismo francés, son de radical relevancia para el progreso de la teoría y la práctica en el desarrollo histórico, es decir, para hacer énfasis en esa distinción de conceptos que, al menos desde otras perspectivas, se había concebido “homológamente”⁸. Así, pues, la forma en la que el análisis althusseriano de la primera etapa se inserta al comunismo internacional y, más adelante, al desarrollo teórico, político e ideológico es extraordinaria. Desde mi punto de vista, pasar por alto al primer Althusser, hubiese sido un error garrafal, aun con el conocimiento de aquellas desviaciones de las que el autor nos habló a lo largo de toda su obra. El primer Althusser no solo nos sirve para entender las causas y fundamentos del segundo; sino también, nos ayuda a visualizar el panorama teórico-práctico (político) que abre paso a grandes y enriquecedoras discusiones. Veremos, por lo tanto, que aquella altanería teórica y esa “forma de tratar sin ningún ritual a los clásicos” que señalaba Sánchez Vázquez⁹, resuenan hasta la fecha en las facultades de filosofía, y más allá de ellas. También desde esa perspectiva, hay que señalar, que las bases que sentó el propio Marx siguen funcionando para pensar nuestra situación material y económica concreta. Especialmente, en un mundo que día con día encuentra nuevas formas de acrecentar y acelerar lo que considera la razón de su existencia: el modo de producción capitalista.

Comenzaremos apuntado que los años de juventud del filósofo nacido en Bir Mourad Raïs, estuvieron fuertemente marcados por el encarcelamiento en los campos de concentración durante la Segunda Guerra (en Alemania 1940-1945)¹⁰. No podríamos negar, en ese sentido, la enorme influencia que estas experiencias ejercieron sobre su perspectiva de las cosas y, en concreto, sobre su situación psicológica. Dicho sea de paso, estas fueron algunas de las causas que condujeron a Althusser a desarrollar un repudio por los aparatos represivos, las cárceles y los hospitales de internación mental. No obstante, por cuestiones

⁸ Sobre todo, en el marxismo, por la línea de la “Filosofía de la *praxis*”, de la que Sánchez Vázquez era partícipe.

⁹ Cf. A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, p. 9

¹⁰ Según señala Olivier Corpet, fue François Boddaert (sobrino y único heredero de L. Althusser), el que se encargó de recopilar y publicar los únicos dos escritos autobiográficos del pensador marxista: *Los hechos* (1976) y *El porvenir es largo* (1985). Asimismo, lo hizo respecto de su *Diario de cautiverio*, donde justamente, Althusser narra su experiencia en un *stalag* (campo de concentración nazi). Cf. O. Corpet, “Presentación” En L. Althusser, *El porvenir es largo. Los hechos*, trads. Marta Pessarrodona y Carles Urritz, España, Ediciones Destino, 1ª ed., 1992, pp. 9-10.

de logística, y como señala Enrique González Rojo en *Epistemología y socialismo*, para hablar del primer Althusser hay que dirigirnos, primordialmente, a su ensamble teórico y contextual como filósofo marxista¹¹, pues es lo que más nos atañe. Siguiendo esa línea, y como sugiere González Rojo, las dos obras básicas para adentrarnos a esta primera fase althusseriana son: *Pour Marx y Lire Le Capital*. A ellas les dedicaremos especial atención en este capítulo.

Dicho de ese modo, hallar las fuentes precisas de la primera etapa de Louis Althusser es una labor sumamente compleja. Sabemos que existieron múltiples personalidades en las que nuestro autor se sustentó para elaborar sus tesis en torno al pensamiento marxista. El autor español, Gabriel Amengual, menciona en su ensayo *La filosofía entre la ideología y la ciencia. La concepción de la filosofía de L. Althusser*, que es el sociólogo suizo Urs Jaeggi, quien nos ofrece un primer escenario teórico-contextual (visto desde fuera), en el que se inscribía la obra temprana de Althusser. Jaeggi dibuja un panorama de cuatro puntos:

1. La ortodoxia marxista-leninista de la URSS y la DDR (*Deutsche Demokratische Republik*).
2. Un “marxismo crítico” presente en gran parte de Europa y encabezado por: Lukács, Korsch, Gramsci, la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse, etc.), así como el grupo “praxis” de Yugoslavia¹².
3. Un cierto intento de Jürgen Habermas por generalizar el materialismo histórico y transformarlo en una tesis materialista de la evolución social.¹³

¹¹ Cf. E. González Rojo, *Epistemología y socialismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*, México, Editorial Diógenes, 1995, p. 10.

¹² También conocido como “La escuela de la praxis”, originado en Zagreb, Yugoslavia, durante la década de 1960. Este grupo lo conformaban principalmente: Gajo Petrović, Milan Kangrga, Mihailo Marković, entre otros teóricos. De 1964 a 1974 fundaron la revista *Praxis*, considerada como una de las más importantes dentro de la teoría marxista de la época. El grupo praxis destacó su especial interés en los escritos humanistas del joven Marx y criticó radicalmente el estalinismo y leninismo. Cf. R. Stallaers, *The praxis group* En *Praxis International*, No. 1, edición de Stevan Gostojić, 1965. Disponible en: <https://www.marxists.org/subject/praxis/index.htm>

¹³ Por cuestiones cronológicas, los únicos textos que podemos relacionar de Habermas con la crítica del primer Althusser, son aquellos que escribió a mediados de los sesentas, es decir, cuando Habermas aún era bastante joven. En obras como *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* (1963) y *La lógica de las ciencias sociales* (1967), Habermas apunta la existencia de una especie de autocomprensión positivista del materialismo histórico, o dicho de otro modo; una “falsa interpretación de la crítica como ciencia”. Según Habermas, el materialismo histórico se equivocaba al entenderse a sí mismo, positivamente, como una ciencia natural. Y aunque, no negaba el peso que la crítica de la economía política de Marx (ubicada en *El*

4. Por último, el propio “marxismo estructural” de la Escuela de París, desarrollado tanto por Althusser, como por sus alumnos y colegas; Balibar, Godelier y Poulantzas.¹⁴

Pero estos son apenas algunos de los puntos por los que podemos ir sobreponiendo los primeros avances del trabajo teórico de Althusser. Si bien es cierto que nuestro autor debatía con autores de la talla de Georg Lukács, Karl Korsch o Antonio Gramsci (es decir, con los simpatizantes de la llamada *filosofía de la praxis*, según González Rojo¹⁵), también es cierto que Althusser debía gran parte de su herencia estructuralista a otros tantos teóricos, que iban desde Claude Lévi-Strauss y Ferdinand de Saussure, hasta Jacques Lacan. Este mismo legado estructuralista permeó incluso, más adelante, en las obras de Foucault, Deleuze y Guattari, por mencionar algunos.

Aún sin reflexionar qué se entiende en filosofía por estructuralismo —pues es un término complejo, del que ni siquiera estos mismos pensadores se denominan a sí mismos como tal: estructuralistas—, y centrándonos en los primeros ensayos de Althusser, descubriremos que era también lo que él mismo denominaba; la coyuntura histórica y política (propia de los años sesentas), la que lo conducía a reflexionar de tal modo.

En ese sentido, el horizonte histórico sobre el que vamos a inscribir al primer Althusser es mucho más extenso de lo que esboza Jaeggi. Y ello, no solo por las problemáticas mentales que le atravesaban ya desde aquel entonces (producto de la guerra), sino principalmente, por los debates que convergían dentro del movimiento comunista internacional. Es incluso el propio autor de *Pour Marx* quien nos habla de una miseria francesa de la filosofía marxista, en la que él y sus colegas se encontraban inmersos. *Grosso*

Capital) tenía sobre la historia, sí consideraba que la exposición del propio materialismo histórico caía en una interpretación reductiva de su carácter científico, misma que Althusser sostenía en sus primeros textos. Había, pues, que hacer una relectura marxiana que no cayera en tal reduccionismo, el cual partía de la autoconstrucción del hombre únicamente como proceso de trabajo. En ese sentido, podíamos observar también la herencia de la Escuela de Frankfurt en Habermas, que precisaba la importancia de ahondar en más una “razón instrumental” en la obra de Marx. Cf. C. Ortega Esquembre, “La recepción del pensamiento de Marx en el joven Habermas”, En *Ideas y valores* 67, n.º 167, 2018, pp. 13-36.

¹⁴ Apud. (8) Jaeggi, U. *Teoritishe Practice*, p.21. En: G. Amengual, *La filosofía entre la ideología y la ciencia. La concepción de la filosofía de L. Althusser*, p. 13. Disponible en: http://ibdigital.uib.es/greenstone/sites/localsite/collect/educacio/index/assoc/Educacio/i_Cultu/ra_1982v.d/ir/Educacio_i_Cultura_1982v3p011.pdf

¹⁵ Cf. E. González Rojo, *ídem*.

modo, esta miseria consistía en una “ausencia tenaz, profunda, de una real cultura *teórica* en la historia del movimiento obrero francés”¹⁶. No había, como tal, un legado teórico real y proletario en Francia del que Althusser y sus estudiantes pudieran justificar las hipótesis sobre el materialismo histórico en las que ya venían ahondando años atrás. Desde ahí, es perceptible el enorme caos del que emerge la filosofía de Althusser. Esa misma miseria los empujó a una búsqueda intelectual en los clásicos del marxismo, es decir, en Marx, Engels, Lenin, Luxemburgo, etcétera. Y, más allá de eso, hizo que se dieran cuenta de la necesidad de construir una teoría marxista nacional, al tiempo que acompañaban muy de cerca el nacimiento del Partido Comunista Francés (PCF). Este último, hundido en aquella especie de vacío teórico marxista —y luego de una herencia sumamente monstruosa¹⁷—, señala Althusser, se vio obligado a consolidarse a partir de la única tradición sólida existente en Francia: la política.

Volviendo a la cuestión de la cronología en el pensamiento althusseriano, señalábamos que si quisiéramos rastrear los orígenes de su producción, tendríamos que remontarnos a los primeros ensayos recogidos en volumen. Estos, decíamos, los encontrábamos en la obra antes mencionada: *Pour Marx*. Resulta importante señalar que la primera edición de esta recopilación apareció en Francia en 1965, sin embargo, solo fue el prefacio el que se escribió en ese año, pues cada uno de los ensayos aquí publicados, se redactó entre 1960 y 1964, según Althusser, bajo la forma de artículos de revista del PCF.¹⁸ *Pour Marx* es, por lo tanto, el resultado de un esfuerzo de varios años y, no solo un texto que aparece espontáneamente en el althusserianismo temprano.

Más aún, Althusser menciona que si bien, estos ensayos (los de *Pour Marx*) conformaron los primeros pasos de una investigación de gran envergadura —y con resultados provisionales— fueron a la par; “intervenciones de carácter político en una coyuntura definida.”¹⁹ Dicha coyuntura de tipo teórica, ideológica y política, enmarcada primordialmente dentro del Partido Comunista Francés, repercutió sobre las problemáticas

¹⁶ L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, intr., trad. y notas de Marta Harnecker, Siglo Veintiuno Editores, 1ª ed. 1967, p. 15.

¹⁷ Se refiere al pasado teórico revolucionario francés que nada tenía que ver con el marxismo. Este fue liderado por los grandes intelectuales enciclopedistas, pero al mismo tiempo, fue dominado por la ideología burguesa que cada Revolución tuvo (en los años: 1789, 1830 y 1848). Cf. L. Althusser, *op.cit.*, pp. 16-17.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. IX.

¹⁹ *Ídem*.

(teóricas e ideológicas también), del comunismo en el resto del mundo. Althusser destaca que es con la muerte de Stalin en 1953, que el internacionalismo se halla frente a dos grandes hechos históricos. Primero, frente a una crítica del culto a la personalidad estalinista, liderada por el XX Congreso del P.C.U.S.²⁰, y segundo, frente a un quiebre de principios que se producía entre el Partido Comunista Chino y el Soviético. No obstante, como suscribe Gabriel Amengual, fue el primer hecho (la crítica al dogmatismo estaliniano) el que determinó teóricamente los primeros años del marxismo de Althusser.²¹

Las denuncias promulgadas por el XX Congreso en contra del culto a la personalidad de Stalin, según Althusser, tenían repercusiones en el campo político y filosófico del internacionalismo, que a sus ojos, no necesariamente le favorecían. La apertura al debate se adoptaba por los intelectuales comunistas franceses como una especie de liberación; liberación de la figura de autoridad que Stalin había representado. Esta misma, creía Althusser, desembocaba en reflexiones ideológicas de tendencia ética y moral —es decir, humanista—, que en cierto sentido, buscaban retomar los viejos asuntos filosóficos como la libertad del hombre o la persona humana.

La tendencia ética-humanista buscó cimentar sus análisis teóricos en las obras de juventud de Marx (principalmente de los *Manuscritos económico-filosóficos del 44*), pues en ellas se concentraban todos los elementos para una filosofía con tales características. Sin embargo, para Althusser, esto provocó una inversión de la situación en la filosofía marxista, ya que en ese intento de liberación del dogmatismo, nace un fenómeno ideológico, impuesto en la historia del pensamiento marxista y los partidos comunistas occidentales. Dicho fenómeno fue, sin más: la filosofía marxista humanista. Tanto Althusser, como otros tantos filósofos y estudiosos franceses (estructuralistas), nunca estuvieron de acuerdo con esa corriente y así se proclamaban, como anti-humanistas.²²

Esto último no lo podemos pasar por alto. La periodista y socióloga chilena Martha Harnecker, señala que el retorno a las obras de juventud de Marx (filosóficas y éticas), por

²⁰ El cual fue convocado en febrero de 1956 por Jruschov, quien quedara como sucesor luego de la muerte de Stalin.

²¹ Dice: “Teóricamente, este es el hecho que más le determina.” En G. Amengual, *op. cit.*, p. 11.

²² Principalmente C. Lévi-Strauss, Roland Barthes, Ferdinand de Saussure y hasta el mismo Michel Foucault. Sin embargo, el antihumanismo althusseriano se distinguió por tratarse más de un antihumanismo en el marxismo.

parte de los humanistas (como J.P. Sartre), desde el análisis althusseriano, conducía a una ideología pre-marxista, idealista y “teóricamente reaccionaria”²³, que poco ahondaba en los precedentes y orígenes del pensamiento marxista, así como su vinculación con el movimiento obrero. Althusser consideraba que del mismo modo en que Marx debatía con el humanismo de Feuerbach, Engels se enfrentaba al *Dühring*, e incluso, el propio Lenin se promulgaba en contra de los populistas rusos; las tesis marxistas tenían que recoger este pasado histórico, en pos de la construcción de un movimiento obrero efectivo. Dicho de otro modo, habrían de realizar un auténtico regreso a Marx. Para Althusser, eran los fundamentos esenciales del marxismo, es decir, la lectura objetiva de las obras de madurez de Marx, los que debían hacerse presentes en la coyuntura política del movimiento comunista. Creía que a partir de ello, podía comenzar a labrarse un edificio teórico más sólido, que sentara sus tesis en el rigor del conocimiento científico. De ahí que, el primer Althusser afirmara que Marx había fundado una nueva ciencia: “la ciencia de la historia de las formaciones sociales”²⁴. Sobre esto, ya en *Lire Le Capital* (1965), Althusser nos ofrece las claves para poder realizar la lectura de *El Capital* como “filósofos” (o estudiantes, profesores de filosofía), pero sin dejar de lado el aspecto ampliamente científico de la magna obra de Marx. Cuestión que retomaremos más adelante.

Juan José Abud en su texto *Las revueltas lógicas. La filosofía y la política en Althusser, Badiou y Rancière*, observa que este “regreso a Marx” tenía como objetivo hacer frente a las desviaciones en las que había caído el PCF.²⁵ Desviaciones claramente humanistas. Sin embargo, más allá de que Althusser quisiera desacreditar otras posturas marxistas por el mero hecho de hacerlo, en realidad, su convicción siempre se mantuvo al margen de las disputas filosóficas, y en virtud de la lucha de clases. Según Abud Jaso: “Su filosofía, más que meditación es una intervención en las luchas que él considera se llevan a cabo en la coyuntura del presente y una manera de apoyar teóricamente al bando que él considera justo.”²⁶

²³ Cf. M. Harnecker, “Introducción” En *Ibid.*, p. 2.

²⁴ *Ibid.* p. XI.

²⁵ Cf. J. J. Abud, *Las revueltas lógicas. La filosofía y la política en Althusser, Badiou y Rancière*, México, UNAM Facultad de Filosofía y Letras, 2017, p. 26

²⁶ J. J. Abud, *op. cit.*, pp. 27-28.

Althusser nunca asumió que el anhelado fin del dogmatismo encabezado por los humanistas, tuviera éxito alguno. Mucho menos aceptó que hubiera forjado las bases de una teoría marxista consistente. Si bien, el intento por finalizar con los escombros ideológicos de un estalinismo fracturado, abría las posibilidades de una nueva investigación —que en algún sentido, buscara rendir cuentas del pasado trágico—, para el primer Althusser, esto era aún insuficiente. El gran problema, desde su perspectiva, era que aquellos quienes proyectaban a Stalin como el principal causante de los errores del marxismo, corrían el peligro de hallarse frente al hecho de que el propio fin del dogmatismo, en realidad, no retomaba la filosofía marxista en su integridad. Althusser sostenía:

El fin del dogmatismo ha producido una libertad de investigación real, y al mismo tiempo, una fiebre que precipita a algunos a declarar filosofía el comentario ideológico de su sentimiento de liberación y su gusto por la libertad. Las fiebres caen tan seguramente como las piedras.²⁷

Ahora bien, no todo ello (el intento de rendir cuentas por la figura de Stalin) era en vano. Althusser rescata que era también bajo esa apertura a una verdadera investigación, que se podía posicionar al marxismo —y sus militantes— frente a otra realidad. Principalmente, aquella que traía a cuenta que: “la filosofía marxista, fundada por Marx en el acto de mismo de la fundación de su teoría de la historia está en gran parte todavía por constituirse.”²⁸ Cuestión no menos importante, pues como él señala (haciendo alusión a Lenin), solo habían sido colocadas las piedras angulares de la teoría marxista, es decir, que esta permanecía todavía en un estadio de no elaboración, y por ende, había que desarrollarla. Por otra parte, tampoco significaba que era a los humanistas a quien debíamos agradecer dicho descubrimiento; que Marx había dejado un legado incompleto. En el mejor de los casos y en lo que respecta al campo filosófico, el humanismo marxista realizó un aporte significativo y recordó que aún había camino por recorrer. Como menciona Abud Jaso:

Althusser buscó intervenir en el marco categorial del comunismo a partir de llevar la filosofía a la altura de los cambios que había introducido el marxismo en la historia. (...) Para llevar a cabo este proyecto, Althusser desarrolló una filosofía de acuerdo a los lineamientos legados por Marx quien nunca finalizó su proyecto filosófico dejándonos sólo con

²⁷ *Ibíd.* p. 21.

²⁸ *Ibíd.* p. 22.

provocaciones en ciernes. (...) Althusser busca sistematizar estas provocaciones y, así, llevar el “primado de la práctica” a sus máximas consecuencias.²⁹

Paralelamente, y aunado a la pretensión en la que algunos creían finalizar con el dogmatismo en el comunismo, Althusser nos habla de un fin de la filosofía; como consecuencia de la crisis del pensamiento marxista francés, es decir, de aquel vacío teórico en el que tanto el joven Althusser, como sus colegas, se vieron inmersos. En ese sentido, señala que “una vez experimentada la vanidad teórica del discurso dogmático”³⁰, solo quedaba un medio para asumir la imposibilidad a la que se encontraban reducidos, como marxistas proclamados, dentro de la coyuntura. Solo restaba que pudieran pensar su situación frente a la filosofía como una especie de final fatalista y, con ello, poder apuntar hacia una continuación de la teoría marxista real, que ya tenía sus bases en Marx y Engels. En palabras de Althusser, tenían que; “pensar que la filosofía misma era *imposible*.”³¹ Ahora bien, no es que Althusser y compañía quisieran aniquilar el trabajo teórico y filosófico que sus ídolos y maestros habían realizado, como si se tratase de una especie de acto ideológico y fantasmagórico (que tanto criticaban). En realidad, sus intereses tenían que ver con encontrar aquello que favoreciera a la teoría marxista en el momento. Esto es, terminar con el legado de la filosofía idealista —aún presente hasta esos días—, y precisar la importancia que el materialismo histórico tenía en las sociedades de clases.

Otorgarle una muerte a la filosofía idealista, *ergo*, trazaba distinciones en las interpretaciones y corrientes marxistas que buscaban especificar su quehacer (práctica), y encaminar su porvenir en el movimiento obrero. Por un lado, señala Althusser, aquellos de corte militante (y generoso) veían en el fin de la filosofía idealista, el instante mismo de la realización materialista. Celebraban, pues, la muerte de lo ideológico al tiempo que concebían el (re)surgimiento del materialismo histórico, sobre todo, por ser este el proceso vinculante entre la filosofía, la política y el proletariado. El que la filosofía idealista pereciera implicaba nuevas formas de relación entre estos intelectuales marxistas (militantes) y la clase obrera, digamos, de comunicación más directa. En ese sentido,

²⁹ J. J. Abud, *Ibid.*, p. 29.

³⁰ *Ibid.* p. 19.

³¹ *Ídem*.

formulaban sus elementos teóricos y prácticos a partir de la afamada onceava *Tesis sobre Feuerbach*; aquella que llamaba a transformar la realidad inmediata.

Por otro lado, continúa Althusser, estaban aquellos de espíritu más científico, quienes creían en el fin de la filosofía idealista a partir de postulados positivistas. Concentraban sus estudios, principalmente, en *La ideología alemana*, ya que era ahí donde se ubicaba la discontinuidad (o quiebre) de Marx con Hegel, así como el inicio de la ciencia materialista histórica, en la que incluso el mismo Althusser creía. Desde este posicionamiento, ya no era únicamente la lucha de clases en su estadio más auténtico, la encargada de terminar con los fantasmas ideológicos del pasado, sino que se volvía una tarea para la ciencia pura. Justamente, porque al concebir la teoría marxiana como hipótesis a desarrollar científicamente —partiendo de su método; la dialéctica materialista— se pretendía finalizar con el eterno deambular filosófico (ideológico) que aún quedaba en los Partidos Comunistas, y con esto, se pudieran enfocar únicamente al estudio de la realidad concreta. Se trataba, en suma, de una postura completamente positivista.

Sin embargo, al momento que Althusser redactaba los ensayos de *Pour Marx* (de 1960 a 1964), ya caía en cuenta de las problemáticas que tenían ambas posiciones. Si bien, el primer Althusser compartía la visión científica de las obras de madurez de Marx —en *Pour Marx* y *Lire Le Capital*—, también señalaba que tanto la lectura militante como la positivista, no otorgaban una muerte “digna” a la filosofía en general. A la luz de la política, ambas interpretaciones “pagaban esto forzosamente con una mala conciencia en relación a la filosofía: una muerte pragmático-religiosa.”³² De ahí que, la investigación althusseriana se esforzara por darle un final *ad hoc* a la filosofía idealista, a saber; una muerte meramente filosófica-crítica, que al mismo tiempo, cuestionara los aspectos militantes y científicos.

Para los marxistas althusserianos había que terminar con las ideologías filosóficas (de tipo fantasmagóricas) y comenzar a estudiar lo real concreto, es decir, continuar con la herencia del materialismo histórico de Marx y Engels. No obstante, esto no implicaba que se posicionaran contundentemente como positivistas (o al menos no hacia sí mismos). Según Althusser, la razón por la cual podían diferenciarse sus propios análisis de aquellos abiertamente científicos (y positivos), era la constante crítica que ellos sí realizaban a la

³² *Ibid.*, p. 20.

inteligencia de las cosas positivas. Al tiempo que los althusserianos enunciaban una muerte crítica de la filosofía (o idealismo), fundamentada en el estudio de lo real —y amenazando las ideologías—, también emprendían lo que llamaban un “asalto a las ciencias”, es decir, un cuestionamiento de los rasgos que se entendían como supuestamente reales. Althusser señala:

Confiamos entonces a la filosofía la perpetua reducción crítica de las amenazas de la ilusión ideológica y, para confiarle esta tarea, hicimos de la filosofía la pura y simple conciencia de la ciencia, reduciéndola a la letra y al cuerpo de la ciencia, pero vuelta simplemente como su conciencia vigilante.³³

Y fue precisamente esta tercera posición —respecto del fin de la filosofía (idealista) y una apuesta por el materialismo histórico— la que Althusser sostuvo en sus primeros años de formación. En suma, aquella que apuntaba una “muerte crítica en el *reconocimiento* de lo real, y en la vuelta a lo real mismo”³⁴. Sin embargo, dicha perspectiva ponía sobre la mesa otras problemáticas que el autor no observó sino hasta 1965, al momento de escribir el Prefacio de *Pour Marx*. Bajo este análisis, según Althusser, dejaba de existir la cuestión de la historia de la filosofía. ¿Cómo se podía trazar, pues, la cronología de la filosofía en general —y más aún, indicar el final del idealismo, presente en todo su desarrollo—, si esta, en un principio, era concebida históricamente como una serie de fantasmas disipados? En otras palabras; ¿cómo podía darse una muerte crítica de la filosofía, si asumíamos *a priori* que no había existido alguna formalmente? ¿Qué eran exactamente, entonces, todas las reflexiones de la antigüedad que se habían propuesto como filosofía?

Este último problema, dice Althusser, no solo podía ser superado si tomábamos en cuenta que la filosofía no tenía historia, como anunciaba Marx en *La ideología alemana*, sino que era en esta especie de esperanza mítica de una muerte crítica de la filosofía, que versaban los ensayos de *Pour Marx*. De ahí que, esta primera obra publicada fuera reconocida, incluso por el propio Althusser, como aún prisionera del mito de la filosofía crítica desvaneciente. Y aunque, el contenido de la misma no dejaba de encarnar la quintaesencia del pensamiento althusseriano (¿qué sucede con la filosofía marxista?, ¿Cómo

³³ *Ídem.*

³⁴ *Ibíd.* p. 21.

definir su especificidad?³⁵), sí planteaba implícitamente una superación a la problemática. Podemos decir, entonces, que las primeras conceptualizaciones de Althusser respecto de la filosofía (consolidada después de la muerte de su faceta idealista), la hilaban directamente con la concepción de ciencia y, más directamente, con la ciencia marxista de la historia, que era la verdaderamente importante para él.

Filosofar es volver a comenzar por nuestra cuenta la odisea crítica del joven Marx, atravesar las capas de ilusiones que nos oculta lo real y tocar la única tierra natal: la de la historia, para encontrar en ella, al fin, el reposo de la realidad y de la ciencia reconciliadas gracias a la perpetua vigilancia de la *crítica*.³⁶

Por otro lado, Gabriel Amengual cuestiona hasta qué punto podemos afirmar esto, pues quizá no existió superación alguna del mito de la filosofía crítica.³⁷ Justamente, el presente trabajo busca descubrir en qué claves podemos descifrar un primer Althusser —digamos, de orden científico y con énfasis en la ruptura epistemológica—, y un segundo; que pensaba los aparatos ideológicos, y los vinculaba con las estructuras psicoanalíticas. Ello, partiendo de las distinciones de conceptos que aquí se señalan, tales como: filosofía y ciencia, o teoría y práctica, pues son de capital importancia.

Amengual continúa y comenta que, aún frente a las dudas, reducciones y vacíos que permeaban el rumbo del movimiento obrero francés, Althusser sostenía rigurosamente que la teoría marxista comprendía dos partes. Se encontraba, por un lado, la ciencia de la historia inaugurada por Marx en *La ideología alemana* en el momento justo de su fundación (el materialismo histórico), y por otro, una filosofía emergida inmediatamente después de ello (el materialismo dialéctico). Para Althusser, cuando Marx fundó el materialismo histórico en un solo y mismo momento, rompió epistemológicamente con su conciencia ideológica antecesora (o con el joven Marx), inaugurando así un nuevo método filosófico: el materialismo dialéctico. Dicho método no permanecía ajeno ante el descubrimiento de la ciencia de la historia, pues al tiempo que esta se concentraba en estudiar las formaciones sociales reales, repercutía sobre las conclusiones teóricas-metodológicas.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 22.

³⁶ *Ibid.*, p. 21.

³⁷ Cf. G. Amengual, *ibid.*, p. 14.

La tesis de Althusser se puede plantear, según Amengual, como una “teoría que se realiza en movimiento secundario, que se forma de rebote como si ella efectivamente no tuviera historia”³⁸. Y ello resulta importante, pues el filósofo de Argelia solo brinda los registros de aquellos grandes cambios (o “revoluciones”) en la filosofía, siempre con respecto de una provocación del descubrimiento de una nueva ciencia, esto es, como efecto inmediato de un hallazgo científico. Para Althusser, así como las matemáticas de Tales habían provocado la filosofía platónica, o la física de Galileo daba pie al pensamiento cartesiano, la ciencia nueva de la historia fundada por Marx efectuó; “el nacimiento de una nueva filosofía, teórica y prácticamente revolucionaria: la filosofía marxista o materialismo dialéctico.”³⁹ Esto es lo que se busca defender del primer Althusser, al menos desde el plano filosófico-político.

Sin embargo, desde el punto de vista de Amengual, Althusser no esclareció en qué consistía tal provocación o dependencia. Si bien, dio por supuesto (y evidente) la fundación de estas ciencias y en qué consistían, no enfatizó en el porqué del proceso que llevaba a entender secularmente ciencia y filosofía. Al mismo tiempo, concebir una provocación de este tipo, ponía de manifiesto un retraso de la propia filosofía con respecto de la ciencia. Dicho retraso se daba por razones de contextos histórico-políticos, pero más importante, por cuestiones teóricas que se desprendían del concepto mismo de la teoría de la historia. Por lo que, según Althusser, había que buscar luego de la provocación científica, una maduración del propio trabajo filosófico:

Las grandes revoluciones filosóficas siempre van precedidas, están 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.⁴⁰

En ese sentido, la solución a los problemas teóricos que planteaban las ciencias (en concreto, el materialismo histórico), se encontraba en estado práctico. Para Althusser, era crucial destacar que las tesis marxistas habrían de hallar validez en enunciar al sistema de prácticas como factor determinante (o sobredeterminante, dice él) de los procesos de formación

³⁸ *Ibid.* p. 15.

³⁹ L. Althusser, *ibid.*, p. XI.

⁴⁰ *Ídem.*

teórica. No podía suceder al revés; que la teoría determinara a la práctica. Tal como creía Marx, eran las condiciones materiales (y económicas) de un contexto específico, las que determinaban a la conciencia, y con ello, a la teoría. Sobre esto, el sociólogo argentino Fernando Cocimano apunta:

La idea de práctica teórica tiene como fin “marcar” con el sello de la “práctica” la “teoría”, más precisamente, tiene como fin señalar “la primacía de la práctica sobre la teoría”, del objeto real sobre el objeto de conocimiento.⁴¹

Pero, ¿qué entendía Althusser por práctica y por qué la insistencia en destacarla sobre la teoría? ¿Qué beneficios podía tener para el porvenir del movimiento obrero y para una concepción científica del marxismo? Siguiendo a Cocimano, trazar una distinción idealista-empirista configuraba la base de la teoría materialista althusseriana, pero además, destacaba el hecho de que las filosofías marxistas anteriores no habían solucionado sus problemas teóricos partiendo de un conocimiento de los objetos reales; de los medios de producción materiales, concretos y determinados que daban fundamento al modo de producción capitalista.

Althusser no cesó en buscar una especificidad de la dialéctica materialista, es decir, del método filosófico utilizado (e inaugurado) por Marx para explicar el fenómeno de la realidad. Misma especificidad que trató de encajar en su dimensión política; en la reivindicación de la lucha de clases. Al mismo tiempo, pretendió encontrar la respuesta científica de la lectura de Marx en el argumento de la ruptura epistemológica, sobre el que ya ahondaremos más adelante. Con ello, se esforzó por quebrar con años de tradición marxista que indicaban a la teoría como esencia de la práctica revolucionaria, o bien que trataban como términos homólogos a la teoría y a la práctica⁴². Por mencionar un ejemplo, la

⁴¹ F. Cocimano, “Políticas de la teoría: práctica teórica y práctica política en Louis Althusser” En *Question/Cuestión: Revista científica especializada en periodismo y comunicación*, vol. 1, núm. 49, Buenos Aires, UBA Facultad de Ciencias Sociales, 2016, p. 434.

⁴² Enrique González Rojo señala que una de las características de las lecturas marxistas hegelianas (como las del grupo de la filosofía de la *praxis*), era que trataban términos de significación heterológica (o disyuntiva), como métodos compenetrativos u homólogos “abstractos”. Así, por ejemplo, conceptos que anteriormente habían sido comprendidos a manera de binomios (cuerpo/espíritu, libertad/necesidad, sujeto/objeto y teoría/práctica), eran analizados por estos grupos mediante la unidad interna que existía entre sus polos. Ese tratamiento, según González Rojo, ciertamente era dialéctico, sin embargo, no reposaba en una dialéctica materialista concreta (es decir, marxista), sino en una idealista hegeliana. El filósofo mexicano señala que

obra de G. Lukács, consideraba al trabajo teórico marxista como el auténtico vehículo de la revolución, y en ese sentido, superponer la ortodoxia teórica al método dialéctico materialista, conformaba la vía de investigación adecuada para el marxismo.⁴³ Veremos en qué consiste formalmente esa especificidad acuñada por Althusser.

autores como Althusser vinieron a cambiar de dirección el estudio de estas antinomias (en especial la de teoría-práctica, en el caso del marxismo), tratándolas como disyuntivas (o diferentes), y enfrentándose así, a las vanguardias que veían como homólogos los términos. Cf. E. González Rojo, *op. cit.*, pp. 7-10.

⁴³ Cf. G. Lukács, *Historia y consciencia de clase (Estudios de dialéctica marxista)*, trad. Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1ª ed., 1969, p. 2.

1.1.Hacer específica la dialéctica materialista.

El trabajo teórico de Althusser, desde su elaboración, fue revisado y criticado por marxistas de todo el mundo, incluso, él mismo era conocedor de varias de esas críticas. En *Pour Marx* comenta que muchas de ellas, a pesar de colocar un especial interés en su obra, no dejaban de señalarla como teórica y políticamente peligrosa. Según Althusser, lo que a menudo se le reprochaba eran dos cuestiones: 1) Poner el acento que dividía la discontinuidad teórica de Hegel con Marx, es decir, hacer énfasis en la ruptura epistemológica, y 2) Sustituir la concepción monista de la historia por una pluralista, al proponer el concepto de “contradicción sobredeterminada”.⁴⁴ Estos reproches, a su vez, engendraban implícitamente otros dos problemas: Primero, el de la dialéctica hegeliana, es decir; ¿en qué consistía esa racionalidad que Marx le reconocía a Hegel? Y segundo, el de la propia dialéctica marxista; ¿en qué consistía la especificidad de la dialéctica materialista? Esto es, ¿en qué claves podíamos distinguirla de la idealista hegeliana?

Ambos casos, según Althusser, podían reducirse a uno solo, pues en el fondo lo que proponían era una comprensión más clara y rigurosa de Marx, es decir, tenían las mismas implicaciones (o al menos compartían el mismo punto de partida). No obstante, la segunda dimensión del problema —la de la especificidad de la dialéctica marxista— es en la que Althusser más se concentra, y hasta ahora, la que nos atañe.

Althusser señala que ya el mero hecho de preguntar por estas dos cuestiones (por la inversión de Hegel hecha por Marx y su diferencia específica), cargaba consigo un problema teórico. Esto significaba que su solución (teórica) debía ofrecer un nuevo concepto, pero ligado a otras partes de la teoría marxista. Desde la posición althusseriana, asumir la cuestión de la especificidad dialéctica como problema teórico, era asumirla, a la par, como

⁴⁴ Las críticas de las que habla Althusser son principalmente las de los franceses R. Garaudy en *Cahiers du communisme* (marzo de 1963), y G. Mury en “Materialisme et hyperempirisme”, *La Pensée* (abril de 1963). Cf. L. Althusser, *Ibid.*, p. 133.

una dificultad “realmente planteada bajo la forma de problema”⁴⁵, y no solo como una simple dificultad imaginaria a la que el marxismo pudiese enfrentarse.

Althusser continúa y comenta: “lo que se trata de enunciar bajo la forma de problema y de solución teórica *existe ya en la práctica del marxismo*”⁴⁶. En realidad, nuestro autor sabía que el marxismo, históricamente, apuntaba que la solución a sus problemáticas teóricas se encontraba ya en estado práctico; en la práctica marxista propiamente.⁴⁷ Entonces, ¿por qué insistir en ello? Es decir, ¿por qué seguir haciendo hincapié en que era en el campo de la práctica, donde se encontraba esa especificidad de la dialéctica materialista? Según Althusser, a pesar de que la solución se había planteado ya de tal modo (en la práctica), hacía falta enunciarla teóricamente. No obstante, este enunciado no se producía por sí mismo, sino que exigía un trabajo teórico real. Trabajo que no solo elaboraría el concepto (o conocimiento) específico de la dialéctica, sino que también destruiría radicalmente (esto es: llegando hasta su raíz teórica) las confusiones ideológicas de las filosofías pre-marxistas.

El esfuerzo por anunciar una verdad ya dicha desde hace mucho tiempo, tenía que ver con que si bien, esta había sido señalada y reconocida, no había sido formalmente conocida. Dice Althusser: “El *reconocimiento* (práctico) de una existencia, no puede pasar por su *conocimiento* (es decir, por su teoría), salvo dentro de los límites de un pensamiento confuso.”⁴⁸ Esto en gran medida, nos lleva a comprender una distinción entre el reconocimiento; como resultado de la dimensión práctica, y conocimiento; como producción teórica efectiva.

Asimismo, Althusser señala que podíamos responder a aquellos que preguntaban por si era necesario o no recalcar una verdad anunciada hace mucho tiempo, desde aquella frase de Lenin: “sin teoría no hay práctica revolucionaria.”⁴⁹ Y aun así, para Althusser, la evidencia de esta frase parecía insuficiente; había que garantizar su validez. ¿Qué debíamos entender por una teoría esencial a la práctica? Es decir, ¿cómo garantizábamos esa validez? Para

⁴⁵ *Ibid.*, p. 134.

⁴⁶ *Ídem.*

⁴⁷ Así comenta que el problema ya era objeto de estudio en la U.R.S.S., pero también en Rumania, Hungría, Alemania Democrática e Italia, con pensadores como Della Volpe, Rossi, Coletti, Merker, etc. *Cf. Ibid.*, p. 135.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁹ *Cf. V. I. Lenin, ¿Qué hacer?: Problemas candentes de nuestro movimiento*, Caracas, Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información, 1ª ed., 2010.

responder a ello, había pues que definir claramente ambos bandos; el teórico y el práctico, tratándolos específicamente a cada uno.

Formalmente, Althusser define la práctica como:

Todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (“de producción”) determinados. En toda práctica así concebida el momento (o elemento) determinante del proceso no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el momento mismo de trabajo de transformación (...).⁵⁰

Bajo esta definición, señala, se encierra la posibilidad de las particularidades, esto es, el hecho de que existen distintos tipos de prácticas, pertenecientes a un todo complejo y estructurado. Una de las más importantes, indica, es la práctica social, la cual se define como: “la unidad compleja de las prácticas que existen en una sociedad determinada.”⁵¹ Cocimano destaca que para Althusser existe una relación entre la forma de concebir las prácticas y la estructura social determinada. Esa relación, apunta Cocimano, busca oponerse a la idea de la totalidad hegeliana, pues esta última no permite posibilidad alguna de un sistema de particularidades (en Althusser; prácticas), sino que superpone la presencia del concepto ideal, homogéneo y absoluto en todas sus consideraciones filosóficas. Para Hegel, la historia, la filosofía, y el absoluto, se tratan más bien de conceptos totalizantes. Así, Cocimano comenta:

La totalidad hegeliana reduce todas las determinaciones y prácticas de la vida social al concepto produciendo de ese modo una “indistinción” entre las prácticas, en la medida en que todas ellas no son sino una manifestación del concepto. Frente a esta indistinción idealista, Althusser va a señalar la necesidad de pensar la articulación de prácticas singulares a la luz de lo que el llamará un “todo complejo y sobredeterminado”.⁵²

La práctica social para Althusser, contiene también un número elevado de otras prácticas, es decir, que se compone de distintas singularidades. Se encuentran entre ellas, principalmente; la práctica política, la práctica ideológica y la práctica teórica. La primera (la política), dice,

⁵⁰ L. Althusser, *Ibid.*, p. 136.

⁵¹ *Ídem.*

⁵² F. Cocimano, *op. cit.*, p. 431.

dentro de los partidos comunistas de la época ya no era considerada como espontánea⁵³, sino que se organizaba bajo la base de la teoría científica del materialismo histórico y, en esa latitud, buscaba transformar la realidad. La materia prima sobre la que trabajaba la práctica política althusseriana, eran las relaciones sociales. Esto es, que el objeto de este tipo de práctica era convertir las relaciones sociales (de una sociedad determinada), en nuevas formas de relacionarse socialmente. Por otro lado, la segunda (la práctica ideológica) —del tipo que fuese; religiosa, moral, jurídica, etcétera— encontraba en la conciencia de los hombres, la materia prima para su transformación. Althusser señala que a pesar de que no siempre se tomara en cuenta la existencia de esta última (práctica ideológica); su mero reconocimiento resultaba indispensable a toda teoría de la ideología. Teoría en la que Althusser dedicó mayor atención después del 68, y sobre la que desarrollaremos posteriormente.

Resulta importante mencionar la peculiar distinción que Althusser realiza con el tercer tipo de práctica: la teórica. Si bien, la coloca como partícipe de la unidad compleja que constituye la práctica social, lo hace también bajo la definición general de práctica. En suma, la práctica teórica como parte del sistema de prácticas de las relaciones sociales, pero también como un determinado tipo de práctica por sí misma; o lo que más adelante llama: *teoría*. Aunado a ello, comenta: “esta condición previa (la práctica teórica) es, sin embargo, indispensable para comprender lo que representa para el marxismo la teoría misma y su relación con la práctica social.”⁵⁴ La práctica teórica, desde el análisis althusseriano, es una pieza clave para el entendimiento de la teoría marxista en general. Por su parte, la materia prima sobre la que labora son; las representaciones, hechos y conceptos, que a su vez, le son proporcionados por otras prácticas, sean empíricas, técnicas, ideológicas, etcétera. Podemos decir, por lo tanto, que la práctica teórica se sirve de otro tipo de prácticas (de corte más técnico) para conceptualizar sus necesidades.

Existe, sin embargo, una distinción en la forma más general de este tipo de práctica que comprende, por un lado, a la práctica teórica científica, y por otro, a la práctica teórica pre-científica o ideológica (que son las formas de conocimiento antecesoras de una ciencia y

⁵³ Se refiere a una cierta “espontaneidad” que Lenin adjudicaba a los movimientos revolucionarios obreros, que en cierto sentido, no necesitaban la base teórica sólida para gestionarse.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 137.

sus filosofías). Esto, por supuesto, teniendo en cuenta lo señalado anteriormente: que las grandes revoluciones científicas, para Althusser, siempre tienen como consecuencia la creación de una nueva filosofía. Como mencionábamos, en el particular caso de Marx; la ciencia de la historia de las formaciones sociales (materialismo histórico), provocó su método filosófico (dialéctica materialista). En ese sentido, la distinción aquí señalada entre el tipo de práctica teórica pre-científica y su desarrollo posterior científico y riguroso, observa Althusser, adopta la forma de una “discontinuidad cualitativa teórica e histórica”⁵⁵. Y para poder nombrar esta discontinuidad, utiliza el término de “ruptura epistemológica”, acuñado anteriormente por Bachelard.⁵⁶

Pero para Althusser, hay que ir más allá de la ruptura; al interior de lo que él llama la ciencia constituida. Para lograrlo, concentra a la *teoría* dentro de tres principales limitaciones, que tienen matices muy singulares en su forma de escritura.⁵⁷ La primera, comprende a la *teoría*, como toda práctica teórica de corte científico, por ejemplo, la teoría de la atracción universal, la mecánica ondulatoria, e incluso, la del materialismo histórico. Es decir, aquellas teorías que sí podemos englobar directamente en su dimensión científica, con sus respectivos aportes. La segunda, comprende una “teoría” (entre comillas) como sistema teórico determinado de una ciencia real, con sus fundamentos y en su unidad “más o menos contradictoria”⁵⁸. Esta “teoría” constituye los aspectos ideológicos (o bien, pre-científicos) que rodean a toda ciencia real naturalmente, pero que en realidad, no cuenta con los elementos suficientes para ser una *teoría* compleja y estructurada de corte científico, como las anteriormente señaladas.⁵⁹ Es, pues, la antesala —a veces ideológica— de los grandes desarrollos científicos. Por último, reserva el término de Teoría (con mayúscula) para referirse a la Teoría general (de las prácticas en general), la cual es en sí misma; el materialismo dialéctico:

⁵⁵ *Ídem.*

⁵⁶ Principalmente en su texto *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo* (1938).

⁵⁷ Aunque en realidad, estas limitaciones son más tecnicismos a los que Althusser recurre para no caer en confusiones sobre los tipos de *teoría* que él entiende.

⁵⁸ *Ídem.*

⁵⁹ Althusser señala que esto puede sustentarse, a su vez, a partir de *La ideología alemana* de Marx y Engels, donde los autores designan como “filosofías” a simples ideologías. Cf. *Ibid.*, p. 132.

Llamaremos Teoría (mayúscula) a la teoría general, es decir a la Teoría de la práctica en general, elaborada a partir de las prácticas teóricas existentes (de las ciencias), que transforman en “conocimientos” (verdades científicas), el producto ideológico de las prácticas empíricas (actividad concreta de los hombres) existentes. Esta Teoría es la dialéctica materialista que es la misma cosa que el materialismo dialéctico.⁶⁰

Para Althusser, era necesario hacer énfasis en este tipo de definiciones y aclarar el campo de intervención de cada una de ellas. Sobre todo, comenta, para dar una respuesta teórica y bien fundamentada a aquellos que preguntaban por la insistencia de enunciar que la solución de los problemas teóricos del marxismo, se encontraba en estado práctico. Delimitar los tipos de teoría y sus alcances, ayudaba a realizar de mejor manera esa tarea. Es entonces, la Teoría (con mayúscula), la gran teoría para el primer Althusser; el materialismo dialéctico, provocado así, por la ciencia fundada por Marx; el materialismo histórico.

Resultaba también relevante para el marxismo delimitar las especificidades de las teorías —y así lo creía incluso el propio Lenin, dice Althusser— pues había que luchar contra aquellos oportunistas que aprovechaban la espontaneidad de las masas, y trataban de convertir su movimiento en una práctica revolucionaria fundada en la teoría marxista soviética de la época (y de la que Lenin no compartía mucho). Es decir, que trataban de relacionarla más con sus propios intereses teóricos y políticos. La frase “sin teoría no hay práctica revolucionaria” (Lenin) cobraba sentido entonces, ya que recordaba a la práctica política marxista la necesidad de la teoría que le servía de base. Pero también, en ese doble sentido (teórico-práctico y viceversa), según Althusser, se enuncia la dialéctica materialista en general.

Ahora, no es que esa necesidad teórica fuera imprescindible para el movimiento obrero mismo, es decir, para la práctica política marxista. Por ejemplo, la Revolución de Octubre en Rusia, menciona Althusser, nos permite observar que la dialéctica materialista se puede hallar ahí; en su especificidad (o estado práctico) y nada más. En palabras de Althusser: “(...) puede existir y desarrollarse sin necesidad de hacer la teoría de su propia práctica, la Teoría de su método. Puede existir, subsistir y aun progresar sin ella, como lo

⁶⁰ *Ibid.*, p. 138.

hace toda otra práctica.”⁶¹ Y en general, así sucedía con la mayoría de levantamientos populares. Entonces, ¿en qué momento importaba para la práctica política, desde el punto de vista de Althusser, elaborar ese rigor teórico? Según ello, al mismo tiempo en que su objeto —que en el caso de la práctica política son las relaciones sociales del mundo que transforma— le exige llenar ese hueco. Esto es, cuando una sociedad determinada opone la resistencia suficiente para que la práctica política se vea obligada a pensarse y plantear su propio método. Ello, por supuesto, en aras de proponer soluciones adecuadas a los agujeros teórico-políticos en los que se ve inmersa. Dichos agujeros se resuelven a partir de la teoría, y en el particular caso del marxismo (político), de la Teoría (materialismo dialéctico).

Enunciar que la especificidad de la dialéctica materialista se encontraba en estado práctico, en ese sentido, repercutía sobre dos principales dimensiones (directamente relacionadas). La primera, en la lucha de clases, pues como dijimos, recordaba la necesidad de efectivizarla y hacer de su práctica, la teoría necesaria. Y la segunda, en la manera cómo debía ser leída y entendida la obra de Marx: a partir de su fundamental quiebre con el idealismo. Quiero decir, hacía hincapié en que no solo como marxistas posicionados, la labor teórica a desarrollar consistía en enfatizar más sobre la práctica —hallando en *El Capital* esa respuesta—, sino que era también Marx quien ya lo consideraba de tal modo. En esa diferencia específica, por tanto, podíamos distinguir entre una y otra dialéctica; la idealista y la materialista. De tal modo, apunta:

El método que Marx emplea en su práctica teórica, en su trabajo científico sobre lo “dado”, que transforma en conocimiento, es justamente la *dialéctica marxista*; y es justamente esta *dialéctica* la que contiene en sí misma, en estado práctico, la solución al problema de la relación entre Marx y Hegel, la realidad de esa famosa “*inversión*”, a través de la cual Marx nos señala en las palabras finales de la segunda edición de *El Capital* que ha ajustado sus cuentas con la dialéctica hegeliana.⁶²

⁶¹ *Ibid.* p. 144.

⁶² Ese ajuste de cuentas se refiere a que Marx, en sus obras de juventud, no había proporcionado formalmente la especificidad de su dialéctica; que era materialista, y por ende, práctica. Según Althusser, si bien el joven Marx no estaba de acuerdo con el idealismo hegeliano, todavía no enunciaba el fundamento materialista de su filosofía, el cual sí encontrábamos en *El Capital* (obra de madurez). Ahora bien, esto no significaba que fuera el propio Marx el que dijera explícita y textualmente que la dialéctica debía estar en estado práctico. Siguiendo a Althusser, Marx ni siquiera escribió acerca de ello. No tuvo estrictamente la necesidad ni el tiempo. Más bien, esa especificidad ya estaba implícita en sus textos, y en realidad, fue labor

Lo particularmente curioso, dice Enrique González Rojo, es que cuando Althusser en estas primeras obras se lanzó al examen de la especificidad y desligó los términos (teoría y práctica), fue acusado de conferir una mayor preeminencia a la teoría que a la práctica.⁶³ Dicha acusación fue encabezada por el grupo de la filosofía de la *praxis*, principalmente Adolfo Sánchez Vázquez, quien siguiendo la autocrítica que Althusser había hecho de su propia obra (en 1974), señalaba que este no había superado su “desviación teoricista”⁶⁴. Según él, cuando el argelino trazó la línea divisoria entre objeto real (práctico), y objeto como producción del conocimiento (teórico), en realidad, no hizo más que absolutizar el fenómeno. Olvidó lo que hay en el conocimiento de reproducción de lo real, como si se tratase de un “idealismo kantiano”.⁶⁵ Para Sánchez Vázquez, el objeto de conocimiento teórico se producía y reproducía como efecto de lo que existía realmente. Dicho de otro modo; de lo que existía como y sobre lo dado. La teoría, bajo esa línea, era más el efecto inmediato —y homólogo— de la práctica, que su desprendimiento imaginario. En palabras de Sánchez Vázquez, Althusser olvidó “(...) que en el conocimiento se produce un objeto teórico para reproducir teórica, intelectualmente un objeto real.”⁶⁶

Pero no es que Sánchez Vázquez fuera el primero en observar tal teoricismo en la obra de Althusser. Aquel viraje teoricista nuestro autor ya lo reconocía desde su *Curso de filosofía para científicos* (1967), y la 2ª edición italiana de *Lire Le Capital* (que se redactó hasta marzo de 1968)⁶⁷, es decir, desde lo que podríamos categorizar aún dentro del primer Althusser. En el *Curso de filosofía para científicos* —el cual se publica como un testimonio

de Engels, Lenin, y otros intérpretes del alemán, ahondar en los términos de la dialéctica materialista. En *Ibid.*, p. 143.

⁶³ Cf. E. González Rojo, *Ibid.*, p. 10.

⁶⁴ En esta desviación se ahondará con mayor detalle después. Es importante mencionarla aquí, porque el propio Althusser se dará cuenta de ella y emprenderá una autocorrección de los primeros ensayos (*Pour Marx* y *Lire Le Capital*) unos años más tarde en la obra titulada: *Elementos de autocrítica*. Mientras que, sobre el debate respecto del cual Althusser supera o no el “teoricismo”, Sánchez Vázquez dirige casi todo *Ciencia y revolución*.

⁶⁵ Dice Sánchez Vázquez: “Pero con su distinción absoluta de objeto real y de objeto producido en el conocimiento, ha absolutizado tanto este aspecto de la producción que ha olvidado lo que hay en el conocimiento de reproducción de lo real. El idealismo sólo ve este lado activo productivo, puesto de relieve sobre todo por Kant y acentuado por los neokantianos de otros tiempos.” En A. Sánchez Vázquez, “Bernardo Lima: A manera de prólogo. Entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez” En *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, p. VII.

⁶⁶ A. Sánchez Vázquez, *ídem*.

⁶⁷ Contrario a la 1ª edición que fue publicada en 1965.

retrospectivo en el que pueden encontrarse nuevas consideraciones sobre la filosofía en general— Althusser comenta:

En efecto, en trabajos anteriores (*Pour Marx* y en *Lire Le Capital*) definía la filosofía como "teoría de la práctica teórica". En el presente curso, en cambio, aparecen ciertas expresiones innovadoras: la filosofía que no tiene objeto (en el sentido que una ciencia tiene un objeto propio), si tiene campos de intervención (*enjeu*) 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.⁶⁸

Mientras que, en la 2ª edición italiana de *Lire Le Capital* apunta que aquella concepción que sostenía respecto de la filosofía, que la conectaba directamente con la Teoría (materialismo dialéctico), era en realidad una definición unilateral. Justamente, porque presentaba a la filosofía como la Teoría de la práctica teórica, distinguiéndola así de las prácticas no-teóricas (o empíricas). En ese sentido, esta definición daba cuenta de la relación de la filosofía con las ciencias —característico del primer Althusser—, sin embargo, desde este nuevo punto de vista, comenta que también se dejaba de lado otro aspecto decisivo de la filosofía: su relación orgánica con la política. Precisamente ahí, dice Althusser, era unilateral. Así, pues, menciona: “Definir unilateralmente la filosofía como Teoría de la práctica teórica (...) es correr el riesgo de provocar efectos y ecos teoricistas, sea especulativos, sea positivistas.”⁶⁹

Hasta aquí, observamos que el mismo Althusser ya comenzaba a reconocer partes de los agujeros que sus primeros avances teóricos presentaban. Había, pues, que esclarecerlos. No obstante, dicho tema —por la complejidad con la que se aborda en los *Elementos de autocrítica* (1975) y por ser más contundentemente el 68 francés el punto donde Althusser encuentra un quiebre en su pensamiento⁷⁰— está especialmente reservado para los próximos

⁶⁸ L. Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, trad. Albert Roies, España, Planeta, 1ª ed., 1985, p. 2.

⁶⁹ L. Althusser, *Para leer El Capital*, trad. Marta Harnecker, México, Siglo Veintiuno Editores, 1ª ed., 1969, p. 4.

⁷⁰ Mariflor Aguilar Rivero, comenta que el movimiento político francés, ubicado en mayo del 68, repercutió profundamente sobre el pensamiento althusseriano. Principalmente, señala, las consideraciones acerca de la “cientificidad del marxismo” quedaron relativamente desplazadas por el filósofo. El hecho de que Althusser fuera participante y observador de aquellas masas revolucionarias enfrentando al Estado, hizo que se replanteara, al mismo tiempo, “nuevas prácticas de articulación teórica con la práctica de la clase obrera”. La obra de Althusser, en ese sentido, “sorprende un cambio de tono” aquí (en el 68 francés), respecto de sus

capítulos de este trabajo. Pero sí, es necesario decir que constituye una parte esencial para poder pasar al segundo Althusser. Sobre todo porque es esta, probablemente, la postura teórica más fuerte que el filósofo volteó a ver para poder rectificar parte de su pensamiento. Introducir el problema (del teoricismo) desde ahora nos ayuda a observar que al tiempo que Althusser escribía sus concepciones de la dialéctica materialista, recibía y revisaba críticas de todas las aristas marxistas, y con ello, corregía sus posturas, desde análisis propios y ajenos. La corrección de Althusser no es cosa menos, pues es en esos cambios, que su filosofía de primera etapa también pesa.

Mientras tanto, resulta relevante comentar que queda hasta aquí a decisión del lector, la posición a tomar. Esto es, si quiere o no reconocer que el marxismo de Althusser, en efecto, discurre en un teoricismo al separar los tipos de conocimiento (teórico y práctico), o bien, creer que las tesis althusserianas eran necesarias con respecto a lo que acontecía en la coyuntura política internacionalista. Aunque, por supuesto, el presente trabajo ya irá exponiendo los argumentos correspondientes para sostener que; a pesar de que el señalamiento teoricista que se le hizo Althusser tenía fundamentos suficientes, la búsqueda del argelino por corregirlo presenta, al menos dentro de la coyuntura, una respuesta satisfactoria. Más aún, al momento de conectar esa respuesta con la teoría completa de la ideología, no solo se queda ahí, sino que sirve hasta hoy al marxismo para cuestionar los aspectos ideológicos que él mismo arrastra.

primeros textos. Cf. M. Aguilar Rivero, *Teoría de la ideología*, México, UNAM Facultad de Filosofía y Letras, 1ª ed., 1984, p. 5.

1.1.1. Teoría y práctica: Clase intelectual y clase obrera manual.

Hay que aclarar, por otro lado, que ese tratamiento disyuntivo, ese desligamiento, de los términos teoría y práctica (así como la especificidad de la dialéctica materialista) son pieza clave para comprender al primer Althusser. Primero, por lo que epistemológicamente implicaba para los análisis marxistas enunciar de tal manera los objetos del conocimiento práctico y su campo de intervención teórica, pero más concretamente, por las pretensiones políticas que esto traía consigo. Las cuales, si bien buscaban permear sobre las esferas estatales y en el dinamismo interno del PCF, al mismo tiempo —como vimos— causaban polémicas fuertes en los círculos académicos. Y es ahí donde ubicamos su mayor importancia, pues hay que decir que; a partir de ese desligamiento, Althusser cuestionó las élites academicistas (y marxistas), que de cierto modo, contaban con la posibilidad sistémica para pensar su *praxis*. Esto es, regresó al debate la crítica que colocaba a los grupos de estudio marxistas como partícipes de cierto privilegio de clase, o lo que él consideraba: una ideología pequeñoburguesa. Ello —como decía en aquella entrevista “La filosofía como arma de la revolución” publicada en *Lire Le Capital*—, producto de su admiración por el leninismo revolucionario:

No es fácil llegar a ser un filósofo marxista-leninista. Como todo “intelectual”, un profesor de filosofía es un pequeñoburgués. Cuando abre la boca, es la ideología pequeñoburguesa la que habla: sus recursos y sus astucias son infinitos.

¿Sabes lo que dice Lenin de los intelectuales? Algunos pueden ser individualmente (políticamente) *revolucionarios* declarados y valientes, pero en su conjunto permanecen incorregiblemente pequeñoburgueses por su ideología.⁷¹

Por su parte, Enrique González Rojo señala que a pesar de las grandes diferencias que Althusser había colocado sobre los polos (teoría y práctica, o filosofía y ciencia), a su vez, era capaz de observar que compartían un denominador estructural en común. Dicha

⁷¹ L. Althusser, “La filosofía como arma de la revolución”, entrevista de *L’Unità*, En *Para leer El Capital*, p. 6.

coincidencia tenía que ver con que ambas partes eran puestas sobre la mesa como producciones dentro de la estructura determinada. Desde este punto, tanto la práctica teórica (científica), o la empírica (como la económica, por ejemplo) aparecían como actividades que, con ciertos instrumentos, modificaban materias primas para la elaboración de un producto. Como decíamos, Althusser proponía el concepto general de “práctica” como: “Todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un producto determinado.”⁷² Y es importante traerlo de nueva cuenta, pues siguiendo a González Rojo, para Althusser, aquella estructura productiva (con sus instrumentos y Generalidades), no solo fungía dentro de la actividad económica habitual, sino que precisamente, permeaba todas sus prácticas, incluyendo la científica. El producto (o conocimiento) generado por la práctica teórica científica, era posible entonces, gracias a los instrumentos intelectuales con los que laboraba.⁷³ No es que por tratarse de conocimiento científico permaneciera ajeno del proceso económico-productivo de la estructura determinada.

Sin embargo, en esa dimensión es donde Althusser encuentra que, con todo y la relación económica estructural que rige a las prácticas (empíricas y teóricas), aún queda mucho por recorrer. Porque sí, tal como en su forma más clásica, el capitalismo produce mercancías para el consumo; también produce conocimiento científico, como si de mercancía se tratase. No obstante, eso no significaba para Althusser, que ambas prácticas tuvieran los mismos instrumentos —y productos— para su elaboración, o lo que él llama; las mismas Generalidades. Dice González Rojo:

En estas circunstancias, *la producción empírica no trae por añadidura la producción teórico-científica ni viceversa*. Sin negar la relación que existe entre los polos, Althusser destaca que la esencia de una práctica no es el "eco epifenoménico" de la realización de la otra. La ejercitación de una práctica puede pedir, exigir, crear las condiciones para la gestación de la otra; pero mientras no se emprenda, por su propio carril y con sus medios específicos, esta otra producción, no aparecerá la actividad aludida. La

⁷² L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p. 136.

⁷³ “(...) con ciertos instrumentos *intelectuales* de producción (Generalidad II los llama Althusser) se trabaja una materia prima ideal (Generalidad I) y se crea un producto científico (Generalidad III).” E. González Rojo, *Ibíd.*, p. 11.

práctica económica no genera por sí misma, no estatuye, la producción cognoscitiva.”⁷⁴

Y en ese sentido, continúa González Rojo, la práctica teórica científica tampoco acarrea resultados empírico-políticos, sino que requiere de “la producción política de propagandizarla entre las masas”⁷⁵. El trabajo althusseriano consiste, por lo tanto, en combatir todo reduccionismo entre los polos. Por un lado, luchando contra aquella reducción historicista y practicista de la teoría a la práctica, y por otro, haciéndolo también contra una idealista de la práctica a la teoría. A la vez que, se sumerge su interés político, es decir, la cuestión de que para Althusser nunca dejó de ser relevante llevar el conocimiento producido por la práctica teórica científica, a las masas. Conocimiento que, desde su punto de vista, seguía encapsulado en las élites académicas (marxistas primeramente, pero también, en lo que respectaba a todos los círculos universitarios). Y en ello fue especialmente insistente el resto de su vida. Por ejemplo, en aquel ensayo redactado de 1977 a 1978 —es decir, ya en su segunda etapa y durante el periodo que se conoció como la crisis abierta del marxismo—, el cual se titulaba; *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Althusser decía que; su pretensión era crear manuales para aquellos no familiarizados con la filosofía.⁷⁶ Quería llevar la producción del conocimiento teórico-científico (en especial del materialismo histórico), a aquellos que por sus condiciones, les era complicado comprender los tecnicismos del lenguaje que utilizaba.

Para Althusser, tanto la clase obrera manual (trabajadores de fábricas, campesinos, empleados en general, etc.), pero también, los sectores de la población civil que

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁷⁵ *Ídem.*

⁷⁶ El especialista en la obra de Althusser, G.M. Goshgarian, apunta en la “Nota de edición” de esta obra, que esa pretensión tardó en realizarse. Ciertamente, el argelino ya quería elaborar “manuales” para los “no filósofos” desde 1966 (pues así lo escribía en una carta dirigida a Franca Madonia, una traductora de sus textos). No obstante, de aquellos dos manuales que quería publicar en los años 60s, dice Goshgarian, solo tuvieron éxito dos delgados fragmentos. Mientras que, la *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* (1978), es probablemente el ensayo althusseriano que logra ese cometido (aunque curiosamente, en vida, Althusser decidió no publicarlo, a pesar de que ya estuviera terminado). Primero, porque es la culminación de un proyecto que se venía gestando desde el primer capítulo de *Sur la reproduction* (1970), del que surgió un manuscrito de 140 páginas (*reescrito* en 1976 y el cual no fue editado), y que tuvo como resultado final la obra ya mencionada en 1978. Pero a la par, porque es justamente el título, una sugerencia que hace el autor por *Iniciar* en la filosofía a aquellos lectores no especializados. Se trata, en suma, de un proyecto pedagógico, que al ser althusseriano; es de tipo marxista. Cf. G. M. Goshgarian, “Nota de edición” En L. Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2ª ed., 2015, p. 27.

desempeñaban otra profesión (funcionarios, médicos, licenciados, etc.), tenían poco o nulo interés en la filosofía, mucho menos en la teoría marxista. Los primeros (obreros), porque al verse obligados a cubrir las necesidades primordiales —con justa razón—, no tenían tiempo para pensar en ella (en la filosofía). La veían como una tarea ajena, propia de los intelectuales especializados. Y los segundos, porque en realidad, y a pesar de haber tenido algún esbozo de filosofía en sus estudios, no les interesaba. No consideraban, pues, la utilidad que podía llegar a tener en su campo de trabajo.

Pero este fenómeno (el que la filosofía no despertara ningún interés) no era de extrañarse. Althusser observa que ello se debía a que a lo largo de la historia, se había vinculado la labor filosófica únicamente con su enseñanza. Esta última, además, había encargado de encerrarse “para sí misma”, es decir, de haberse mostrado ante la población no especializada, como un área de conocimiento completamente ajena; como un mundo aparte.⁷⁷ Pero esto no significaba, para Althusser, que la filosofía no fuera importante o que de hecho, no tuviera injerencia alguna en el sistema de prácticas (o productivo). Todo lo contrario, su importancia era tanta que correspondía a los filósofos —o mejor dicho, a los profesores de filosofía— hacer de su especialización (de su *interpretación, interrogación y meditación*)⁷⁸, algo más cercano a las múltiples realidades. Esto es, había que terminar con aquel eterno deambular filosófico que poco aterriza sus conceptos (propio de una herencia idealista), y hacer de sus Generalidades (las herramientas producción y el conocimiento producido) algo más entendible para las masas. Lo que en términos de Marx, probablemente sería: socializar los medios de producción.

Aquella cita que señalaba a los intelectuales como ideólogos pequeñoburgueses hace sentido entonces, pues dentro del pensamiento althusseriano, son precisamente ellos (los

⁷⁷ Según considera, la mayoría de filósofos únicamente “leen y releen” los mismos textos, es decir, se dedican a profundizar en los mismos problemas; aquellos que aquejan a la filosofía desde la Antigüedad (el ser, la nada, la existencia, etc.). Ciertamente, este trabajo además de ser interesante, es propio de la filosofía, pero al mismo tiempo, es una “tendencia o práctica idealista” que ha permeado su enseñanza. Como decíamos, esta es la causa por la cual, según Althusser, poco se ha popularizado la filosofía. Sin embargo, también apunta que existe “otra forma de filosofar”: la de los materialistas. Y aquí se deja ver, una vez más, el combate idealismo-materialismo (o teoría-práctica), presente en todo su pensamiento. Dice Althusser: “(...) mientras los idealistas consideran que la filosofía es ante todo *teórica*, los materialistas estiman que la filosofía es ante todo *práctica*, que proviene del mundo real y produce, sin saberlo, efectos en el mundo real.” En L. Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, p. 34.

⁷⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 33.

intelectuales) los poseedores de las herramientas (Generalidades) para la producción de conocimiento. Lo que en suma, no solo nos coloca frente a la evidencia de la ventaja sistémica (estructural) por la que se ve favorecida el trabajo teórico-científico, sino también —y aunque Althusser no lo enfatizaba tal cual⁷⁹—, a la posibilidad de que exista una división de clases en el área productiva del conocimiento.⁸⁰ Donde, por un lado, se encontraría la clase intelectual; poseedora de los instrumentos intelectuales de producción (o de la Generalidad II), así como del conocimiento obtenido (Generalidad III), y por otro, una clase obrera manual; desposeída totalmente de esos medios productivos de conocimiento. Poder acceder a este último, desde esta perspectiva, era un privilegio epistémico fundamentado en un privilegio de clase.

Aunque, por supuesto, esta crítica a los intelectuales (y el intelectualismo) no es casualidad. Althusser la adopta, como dice, del mismo Lenin. En *Lenin y la filosofía* —texto que redactó en 1968 (meses antes del mayo francés), pero fue publicado hasta 1971— menciona que Lenin, en compañía de Minimo Gorki (a quien incluso trataba como revolucionario pequeñoburgués), combatieron los períodos de desorientación de los intelectuales, incluyendo el de los bolcheviques. Tal era el caso, por ejemplo, del grupo formado dentro del partido después de la primera Revolución de Octubre (1905), que llevaba por nombre: los “retiradistas”. Los intelectuales de este grupo, según Althusser, eran partidarios de ideas izquierdistas radicales, pues rechazaban (retiraban: *Otzovat* en ruso) todo principio de acción legal, al tiempo que embestían una acción violenta inmediata. Sin embargo, desde el punto de vista de Lenin —y por ende, de Althusser— su proclamación

⁷⁹ González Rojo comenta que el esquema althusseriano que coloca a la producción de conocimiento científico mediante tres Generalidades es acertado, sin embargo, presenta una limitación. A pesar pues, de que se muestre que; con ciertos *instrumentos*, se desarrolla un trabajo sobre una *materia prima* (por ejemplo, un planteamiento ideológico), y se obtenga como resultado un *conocimiento* específico, en realidad, esto solo refleja la estructura de la práctica científica “a la luz” de las *fuerzas productivas*. Es decir, no muestra quién es verdaderamente el poseedor de los medios *intelectuales* de producción. No obstante, para González Rojo, corresponde al mismo análisis que se hace de la obra althusseriana, situar la cuestión en el terreno de las *relaciones de producción* y no solo de las *fuerzas productivas*. Esto es, profundizar en quién (y por qué) posee los medios intelectuales, y en ese sentido preguntar también; ¿a quién no le es posible contar con esas mismas herramientas que producen conocimiento, especialmente el de corte marxista? Cf. E. González Rojo, *Ibid.* p. 13.

⁸⁰ Posibilidad porque, como observa González Rojo: “Al localizar la nota esencial de la teoría en su carácter productivo, dentro de dinámica de tres generalidades (...), Althusser no sólo delimita la especificidad de la práctica teórica sino que abre la posibilidad de una teoría de las diferentes prácticas (TDP). Y no sólo eso. También abre la posibilidad de una teoría de las diferentes clases (TDC). Problema éste, relacionado con la existencia o no de una clase intelectual, al que volveremos después.” En *Ibid.*, pp. 13-14

ocultaba un posicionamiento teórico de derecha. Sobre todo, porque los retiradistas se habían encaprichado con una filosofía de moda —idealista y vagamente neo-kantiana—, la cual era: el “empirio-criticismo”.⁸¹ Esta postura sostenía que el marxismo debía desprenderse de aquella metafísica precrítica que cargaba consigo desde sus inicios, es decir, del materialismo dialéctico. En ese sentido, debía también consolidar esa otra filosofía que siempre le había hecho falta (precisamente: el empirio-criticismo fundado por el austriaco Ernst Mach).⁸²

Según Althusser, la intención de Gorki era invitar a Lenin a debatir sobre filosofía (marxista) con el grupo retiradista. Sin embargo, Lenin se negaba a toda discusión filosófica, pues creía que la unidad de los bolcheviques no tenía por qué verse sometida a discusiones de esa magnitud. Ciertamente, dice Althusser, esto constituía más una táctica por parte de Lenin, bien para no segregar al movimiento bolchevique, pero a la par —y más importante—, para mostrar un hecho elemental de la práctica de la filosofía: que esta, *a priori*, divide más de lo que une.⁸³ Althusser afirma desde el inicio de este ensayo, que para Lenin, no existía algo tal como una comunicación filosófica. Pensar en ello solo causaría en el revolucionario ruso una especie de risa burlona. No creía que pudiera discutirse filosóficamente, sino se concretaba en el terreno de lo real aquello que se discutía. Ahora bien, desde esta línea, dice Althusser, tampoco significaba que no se pudieran emitir discursos sobre filosofía o ante los filósofos. En ese sentido, apunta, el título *Lenin y la filosofía* más que tratarse de una interpretación de la filosofía de Lenin, lo que sugiere es un; “Lenin sobre la filosofía”, es decir, qué piensa Lenin acerca de ella.

⁸¹ Cf. L. Althusser, *Lenin and Philosophy and other essays*, trad. Bren Brewster, Nueva York, Londres, Monthly Review Press, 2002, p. 24.

⁸² Lenin dedicó toda una obra para hacer frente a esta filosofía, la cual tituló: *Materialismo y empiriocriticismo*. Aquí cuestiona y critica principalmente las tesis de Ernst Mach, pero también de pensadores como: Basárov, Bogdánov, Lunacharski, Berman, Helfond, Iushkévich, Suvórov, entre otros. Lenin sostenía que las aseveraciones de estos hombres, posicionados marxistas, no debían pasar por alto el hecho de que Marx y Engels “dieron a sus concepciones filosóficas el nombre de materialismo dialéctico.” Sin embargo, así lo hacían, pues en cierto sentido, creían que algunas ideas de Engels eran anticuadas para la coyuntura en la que se encontraban. El marxismo para ellos, debía superar la etapa materialista dialéctica. Todavía más, dice Lenin, trataban de reconciliar al marxismo con la religión; al crear una orden religiosa de corte socialista, llamada “Los Constructores de Dios”, de la que incluso, el propio Gorki fue partícipe. En su pretensión de proclamarse materialistas del contemporáneo o “novísimo” positivismo, en opinión de Lenin, no se quedaban más que como detractores del mismo materialismo histórico. Cf. V. I. Lenin, “1908: Materialismo y empiriocriticismo” En *Lenin. Obras Completas. Tomo XIV*, trad. de Versión Editorial Ayuso, España, Akal Editor, 1977.

⁸³ Cf. L. Althusser, *op. cit.*, p. 26.

Pero el caso anterior (el de los retiradistas), en realidad, es solo uno de los tantos conflictos en los que el bolchevique se vio inmerso en aras de criticar el intelectualismo y oportunismo presente en su movimiento. Lo que verdaderamente interesa aquí, es cómo Althusser reflexiona sobre ello. Resalta de sobre manera, la forma en que ambos arremeten contra el intelectualismo que consideran una especie de actitud pequeñoburguesa. Ciertamente, por otro lado, que este punto es por demás controversial y crea muchas polarizaciones en la academia marxista y no marxista⁸⁴, sin embargo, también habría que apuntar que esa era, con mayor probabilidad, su intención. En un panorama de emergencia política, como el de Althusser, recalcar que existía una lucha de clases no solo en la estructura económica general, sino también, en las fuerzas productivas del conocimiento, resultaba necesario, pues había que movilizar con urgencia a los sectores estudiantiles.

Y es que para el argelino las ideas leninistas tenían que ser traídas a la coyuntura francesa, y con ello, al pensamiento político que se proponía en las universidades. Señala, por ejemplo, que en la mitad de siglo que llevaban —es decir, hasta antes de los sesentas—, el marxismo universitario en Francia, solo dedicaba pocas páginas a las reflexiones de Lenin. Se encontraba con mayor relevancia la obra de Henri Lefebvre⁸⁵, aunque también, filósofos como Jean Paul Sartre (en *Temps Modernes*, 1946), Maurice Merleau-Ponty (en *Las aventuras de la dialéctica*, 1955) y Paul Ricoeur (en artículos publicados en la revista *Espirit*), dedicaban algunos pasajes a las tesis leninistas. Aunque claro, no con la misma

⁸⁴ El hecho de que se considere la división de clases en las sociedades productoras de conocimiento es problemático. Sobre todo, teniendo en cuenta la magnitud de lo que implican hoy en día las Universidades públicas, por ejemplo, en los países de Latinoamérica. Son pues, las hijas e hijos de la clase trabajadora habitual los que, mediante el uso de sus capacidades físicas e intelectuales, alcanzan a producir también conocimiento. En ese sentido, considerar *a priori* que todo el conocimiento filosófico e intelectual (lo que en Althusser sería Generalidad III), es posible gracias al ‘privilegio’ con el que cuentan los estudiantes, es en el mejor de los casos, una idea inconsistente. Sin embargo, se entiende también el compromiso político que Althusser y sus estudiantes querían proyectar en el sector universitario, el cual además, tuvo un gran impacto en Francia y México.

⁸⁵ La obra de Lefebvre destaca por la gran influencia que ejerció en el 68 francés. Aunque, curiosamente, su pensamiento es considerado más como un “marxismo humanista”, incluso, con mayor cercanía (en lo político) a las ideas de Rosa Luxemburgo, que a las de Lenin (al que estudiaba más desde “lo científico”). Sin embargo, no por ello se desliga de la crítica estructuralista contemporánea de Levi-Strauss, Althusser y Foucault, y mucho menos del materialismo dialéctico original de Marx y Engels. Sus análisis giraban en torno al desarrollo del capitalismo en su dimensión espacial, y en ese sentido, a la construcción de las ciudades (capitales), así como al derecho de habitarlas. Cf. D. Baringo Ezquerro, “La tesis de la producción del espacio en Henri Lefebvre y sus críticos: un enfoque a tomar en consideración.” En *Quid 16. Revista del Área de Estudios Urbanos del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA)*, N° 3, Buenos Aires, abril 2013, pp. 119-135.

entereza con la que lo hacía Althusser. Había, pues, desde la crítica althusseriana, además de aquellas razones de clase para seguir enfatizando en el leninismo, aquel hueco —del que hablamos en un inicio—, respecto del cual la filosofía francesa poco ahondaba en la política (o al menos, en aquella que le interesaba Althusser). Porque sí, en Francia ya se dialogaba sobre revoluciones y política. Se hablaba ya de los clásicos de la filosofía política; desde Maquiavelo hasta Hobbes, y desde Locke hasta Rousseau (“nuestro Rousseau” dice Althusser). No obstante, para el nacido en la Argelia francesa, no se terminaba de vincular el pensamiento filosófico universitario, con el proletariado y la lucha de clases, es decir, con las fuentes marxistas clásicas. Y con justo derecho no lo habían hecho, pues como señala Althusser, a lo largo del tiempo, el materialismo histórico había tratado a los intelectuales, en algún sentido, de mala manera. No era gratuito el hecho de que los filósofos franceses no quisieran dedicarle interés al desarrollo teórico materialista. Althusser recuerda aquel fragmento donde Lenin mencionaba a Dietzgen (un proletario alemán, que según Marx y Engels, había descubierto por cuenta propia el materialismo dialéctico), cuando decía que: los profesores de filosofía no son más que lacayos graduados. Que en su conjunto, “embrutece” a la gente con sus pretensiones idealistas.⁸⁶

En ese sentido, no podríamos pasar por alto en este capítulo, la enorme alusión que el primer Althusser hace de la figura de Lenin. Siendo este, en mi opinión, el mayor de sus ídolos teóricos y prácticos, pues así lo consideraba, como un “hombre comprometido con la revolución.”⁸⁷ Si hubiera existido la posibilidad de que Althusser encasillara su concepto de práctica política (marxista) en un solo hombre, ese hubiera sido sin más, Vladimir Ilich Uliánov; Lenin. De ahí que, los textos del primer Althusser carguen consigo esta especie de culto a los procesos revolucionarios aparentemente auténticos, esto es, una búsqueda por la reivindicación de la clase proletaria a través de la misma clase proletaria. Cuestión no menos importante, pues fue en el mismo 68 francés el que de alguna manera, enervó estos ideales.

Y decimos de alguna manera, porque como sabemos, el 68 francés —así como el 68 mexicano y todos los levantamientos populares— son un cúmulo de muchas cuestiones y

⁸⁶ Cf. L. Althusser, *Lenin and Philosophy, and other essays*, p. 30.

⁸⁷ Incluso, dice Althusser, se vio reprochado también por no querer “superar”, inmediatamente, las formas de las reflexiones de Lenin, mediante un análisis histórico “verdadero”. Ese reproche era llevado a cabo principalmente por G. Mury. Cf. L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p. 145.

divergencias políticas. No sería favorable señalar que fue precisamente la filosofía del primer Althusser —o incluso, el leninismo—, las que dieron pie a este movimiento. Sin embargo, como menciona el español José Romero, fue la coyuntura francesa, la que sumergida en este debate, puso sobre la mesa las condiciones para el estallido revolucionario. Debate teórico en el que se encontraban, por un lado, los estructuralistas; Althusser, Badiou, Rancière⁸⁸, quienes idealizaban las iniciativas revolucionarias maoístas (leninistas) frente al burocratismo de los Partidos Comunistas pro-soviéticos⁸⁹, y por otro, los marxistas humanistas; Sartre, Lefebvre, Garaudy, quienes ya bajo la línea de la crítica al dogmatismo estalinista iniciada por el XX Congreso, y haciendo énfasis en los textos del joven Marx, buscaban ampliar el panorama político-filosófico en Francia. José Romero señala que:

En un ambiente de antiimperialismo, anarquismo y de un maoísmo idealizado, unido al descontento popular contra el autoritarismo del gobierno de De Gaulle, se produce el estallido revolucionario de mayo de 1968 en París (...) protagonizado por estudiantes y trabajadores. La revuelta se extiende por toda Francia, en un enorme movimiento de huelgas, manifestaciones y ocupación de fábricas que paraliza el país entre mayo y junio de 1968, poniendo en cuestión, no sólo el régimen de De Gaulle, sino la estabilidad del capitalismo en Francia. Sin embargo, la revuelta fracasa, debido en buena medida a la oposición del PCF (temeroso de una intervención militar, así como de perder su poder institucional al verse desbordado por las masas).⁹⁰

Hay que comprender que es el 68 francés —con sus aciertos y fracasos—, lo que hace reflexionar a Althusser respecto de sus concepciones del materialismo científico. Es en gran medida también, lo que lo impulsa a pensar la ideología de otra manera, esto es, a vincular a

⁸⁸ Más aún, los alumnos de Althusser, es decir, Badiou y Rancière —antes del conocido desprendimiento de su maestro—, formaron organizaciones revolucionarias maoístas, distanciándose así de las líneas oficiales del PCF. Por su parte, Alain Badiou lideró la *Union des communistes de France (marxistes-léninistes)*, mientras que, Rancière en compañía de Linhart, fundaron la *Union des Jeunesses Communistes (marxistes-léninistes)*, la cual tras su ilegalización en el mismo 68, se cambiaría el nombre a: *Gauche Proletariénne*. Cf. J. Romero, "0. Contexto histórico y filosófico de Althusser", En "La filosofía de Althusser", Artículo publicado por primera vez en webdianoia.com, diciembre 2003, disponible en: https://www.webdianoia.com/contemporanea/althusser/althusser_fil.htm

⁸⁹ Cabe destacar que el término "pro-soviético", es usado aquí para referirse a aquellos quienes, dentro de este contexto, se promulgaban a favor del debate iniciado por el PCUS sobre la personalidad de Stalin. Ya no se trataba, por lo tanto, de la misma significación que pudiera haber tenido (el término), durante el periodo del mandatario soviético.

⁹⁰ J. Romero, *op. cit.*

las prácticas políticas con las prácticas ideológicas de masas, ligadas al inconsciente de los individuos. Recordamos pues, aquella referencia que colocábamos al pie de página, de Mariflor Aguilar (véase p.32):

Las viejas preocupaciones teóricas de Althusser acerca de la cientificidad del marxismo quedaron relativamente desplazadas. La reaparición de masas revolucionarias enfrentadas al Estado planteó nuevas formas de articulación de la teoría marxista con la práctica de la clase obrera. La materialidad de los hechos mostraba que el éxito de movimientos políticos del tipo de 68 no dependía solamente de la recuperación del núcleo científico de la teoría marxista, sino también de la comprensión del funcionamiento de la maquinaria estatal que logra "resistir" (Gramsci) las crisis económicas y el cuestionamiento de movimientos políticos de masas.⁹¹

Pero en ello profundizaremos más adelante. Lo que interesa por ahora, y para poder pasar al siguiente apartado, es cómo Althusser se desliga y enfrenta —siguiendo con los apuntes de la práctica teórica— al humanismo marxista. Ese enfrentamiento encuentra sus razones, desde el punto de vista althusseriano, en la ruptura epistemológica. Sobre todo, porque es a partir de ella que se observará, a la luz de la práctica política, lo que es aceptable (y lo que ya no lo es) para el movimiento obrero francés. Althusser enfatiza —al menos hasta antes del mayo del 68— que el materialismo dialéctico de Marx (su filosofía como tal), inicia a partir del quiebre epistemológico, es decir, a partir de su desprendimiento; sí, con el idealismo hegeliano, pero a la par, con sus postulados humanísticos de juventud. Los cuales, desde la perspectiva de pensadores como Sartre (en Francia) o de Lukács (unos años antes en Hungría), habrían de analizarse en aras de una crítica más razonable y consciente del capitalismo. La ruptura epistemológica es, por lo tanto, otra de las claves fundamentales con las que vamos a distinguir aún al primer Althusser.

⁹¹ M. Aguilar Rivero, *Teoría de la ideología*, p. 5.

1.2. La ruptura epistemológica.

Decíamos que para Althusser, Marx tenía que ser leído, primordialmente, a partir de su quiebre con el idealismo, pero ¿dónde podíamos ubicar ese quiebre? Exactamente; ¿de dónde provenía esa idea, ya desde el campo de la epistemología? Señalábamos, en ese sentido, dos principales cuestiones: 1) Que el término ruptura epistemológica fue adoptado por Althusser, de Gaston Bachelard.⁹² 2) Que esa ruptura, ya concebida en el pensamiento althusseriano, distinguía dos etapas en la vida y obra de Marx: una joven y una madura. Este apartado pretende exponer ambas problemáticas.

Comenzaremos nuestro análisis partiendo de la cuestión de Bachelard; respecto de esa introducción que, según confiesa Althusser, hace del término ruptura epistemológica en pos de su interpretación marxiana. Y es que, resulta relativamente paradójico, pues como comenta uno de los más distinguidos estudiantes de Althusser, Étienne Balibar: “Bachelard no solo no habla de *corte epistemológico*, sino que tampoco habla mucho de *ruptura epistemológica*.”⁹³ La investigación de Balibar apunta que Bachelard era el autor de lo que desde esta línea (del corte epistemológico), podría denominarse una epistemología histórica, y en este sentido, los efectos de sus análisis resuenan en la práctica de toda la historia de la ciencia. Igualmente, podríamos contar con elementos suficientes para decir que lo que se halla con frecuencia en el pensamiento bachelardiano son las ideas (y palabras) de “romper” o “ruptura”, las cuales apunta Balibar, se alternan de manera poco ordenada con las expresiones: “revolución”, “separación clara”, “cambio” y “profunda discontinuidad”⁹⁴. Sin embargo, la cuestión no podría verse limitada en este punto, si lo que queremos es conectar

⁹² Así, dice: “La práctica teórica de una ciencia se distingue siempre claramente de la práctica ideológica de su prehistoria; esta distinción toma la forma de una discontinuidad “cualitativa” teórica e histórica, que podemos denominar con el término de “ruptura epistemológica” introducido por Bachelard.” En L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p.137.

⁹³ É. Balibar, “El concepto de corte epistemológico, de Gaston Bachelard a Louis Althusser” En *Escritos por Althusser*, trad. Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 1ª ed., 2004, p. 10.

⁹⁴ Más aún, señala que como tal, el término *ruptura epistemológica* solo es explicado sistemáticamente por Bachelard en su obra *Rationalisme appliqué*. La cual, según observa; “sus temas se desarrollan más a conclusión de *Materialisme Rationel*”. En É. Balibar, *Ibid.*, p. 11.

—al menos desde el campo epistemológico— a ambos autores. El alumno de Althusser menciona:

El asunto no es tan sencillo, e incluso es posible preguntarse si no estamos ante un típico caso de “falso reconocimiento” en el sentido freudiano de la expresión. Me parece que en realidad se trata de un concepto original que Althusser introdujo entre 1960 y 1965, concepto que por cierto debe algo a Bachelard (...), pero que de hecho apunta a un objeto completamente distinto y abre un campo de investigación completamente diferente.⁹⁵

En efecto, Bachelard destacaba que las continuidades persistentes en la historia del conocimiento, se presentaban como aquellas resistencias que impedían el crecimiento de las nuevas conceptualizaciones científicas (que dentro del contexto bachelardiano, dice el filósofo argentino Pedro Karczmarczyk, esa nueva concepción era la física relativista de Einstein)⁹⁶. Dichas resistencias, Bachelard las va a denominar como: obstáculos epistemológicos. Según Karczmarczyk; “Tales obstáculos aparecen (...), donde cierta organización de pensamiento constituida como una práctica establecida se ve amenazada.”⁹⁷ Bajo esta línea, observa el argentino, el análisis bachelardiano insistirá en que la epistemología proceda a través del estudio de un espíritu científico, esto es; mediante lo que reconoce como la propia filosofía segregada por la práctica científica productiva de la época. En ese sentido, dice Karczmarczyk, la filosofía segregada no solo no coincidirá —en la mayoría de ocasiones— con la filosofía declarada por los científicos, sino que es precisamente esta última, la que se acercará más a la otra filosofía; la del realismo metafísico.

Existirá, por lo tanto, dentro del pensamiento bachelardiano, una diferencia entre la filosofía producida desde los filósofos (metafísicos) —la cual converge en muchos de sus puntos con la *declarada* por los científicos—, y a su vez, la filosofía que se ve discriminada por estas prácticas; que es la que a Bachelard le interesa, por la relación que presenta con la ciencia efectiva. Esta filosofía es sin más, la epistemología. Misma que, busca romper y revolucionar las continuidades progresivas de la historia científica (o del saber) en general.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁶ Cf. P. Karczmarczyk, “La ruptura epistemológica de Bachelard a Balibar y Pêcheux. Estudios de epistemología” En *Memoria Académica*, N° 10, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, 2013, p. 12. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7329/pr.7329.pdf

⁹⁷ P. Karczmarczyk, *Ídem*.

De ahí que, por ejemplo, Balibar nos diga que: “(...) la historia de la ciencia anunciada, y en cierta medida, practicada por Bachelard es, al contrario de una historia filosófica del saber en general, una historia regional que sigue la especialización (móvil) de las disciplinas científicas.”⁹⁸ Desde este punto, continúa el francés, la filosofía de Bachelard se inclina más hacia el planteamiento de una “*primacía de la epistemología frente a la historia de la ciencia*”.⁹⁹ Se trata, en suma, de una perspectiva abiertamente positivista y racionalista que apuntala siempre hacia la experiencia científica.

Vale la pena entonces, poner de manifiesto aquí lo que Bachelard nos decía en aquella obra mencionada anteriormente (véase nota 84), *Rationalisme appliqué*:

De hecho, no hay cultura científica sin una realización de las obligaciones, del positivismo. Para superar al positivismo hay que pasar por él. Nosotros, que queremos determinar las condiciones epistemológicas del progreso científico, debemos de considerar positivo al positivismo, en oposición al carácter “retrógrado” de las filosofías de la naturaleza, signadas por la metafísica idealista, tomando a la palabra retrógrado en su bien determinado sentido comtiano.¹⁰⁰

Balibar, por su parte, concuerda con que a partir de su noción de obstáculos epistemológicos, Bachelard rechaza los mitos empiristas de la continuidad progresiva del saber (en todas sus formas dice, incluida la del empirismo especulativo de una “Razón eterna”)¹⁰¹. Por eso mismo, abre a la epistemología el campo de un problema real, es decir, de un problema sin solución anticipada, que mediante una práctica efectiva (científica), pretende progresar y superar precisamente esos obstáculos (resistencias). No obstante, y a pesar de que por ejemplo, Pedro Karczmarczyk señale que: “La concepción bachelardiana de la ciencia influyó profundamente en Althusser. En particular la concepción de la ciencia como discontinua, la conceptualización de la diferencia entre conocimiento precientífico (ideología) y ciencia en términos de lógicas diferentes (circularidad, progresividad)”¹⁰², quedaremos hasta ahora con la crítica balibariana. Así pues, consideramos que esa influencia

⁹⁸ É. Balibar, *Ibid.*, pp. 11-12.

⁹⁹ *Ídem*.

¹⁰⁰ G. Bachelard, “Conocimiento común y conocimiento científico” En *El racionalismo aplicado*, trad. Irene A. Ramos, Buenos Aires, Paidós, 1979, p.100.

¹⁰¹ Cf. É. Balibar, *ibid.*, p. 11.

¹⁰² P. Karczmarczyk, *ibid.* p. 19.

—tal como creía Balibar— es correcta, sin embargo, en lo que respecta a Althusser se desarrolla en un área de estudio diferente.

Ahora bien, ¿a partir de dónde, podríamos ubicar esa diferencia entre los obstáculos epistemológicos bachelardianos y el corte epistemológico althusseriano? En otras palabras; ¿cuál es esa nueva empresa que inaugura Althusser respecto de la discontinuidad en las prácticas científicas? Siguiendo con Balibar, destacamos que:

Lo que ante todo Althusser piensa hacer es *aplicar* la concepción de bachelardiana de la “ruptura”, rebautizándola como “corte epistemológico”, *en un campo nuevo*, el del materialismo histórico, disciplina científica inaugurada por Marx y Engels y constituido históricamente a partir de una cierta *transformación* de ideologías teóricas preexistentes (...) ¹⁰³

En efecto, la postura de Althusser sobre el corte epistemológico se situaba en la dimensión materialista histórica; en la ciencia que desde su perspectiva, inauguraron Marx y Engels. Ya no se trataba de la historia de la ciencia efectiva, que a la luz de la epistemología, rompía con los obstáculos que impedían su desarrollo. Esa noción fue cuando menos útil para Althusser, sin embargo, este último se encargó de aplicarla en el campo que verdaderamente le interesaba. Pero más allá de eso, lo que Balibar intenta rescatar de aquel análisis no es precisamente dicha cuestión, pues cierto es que el primer Althusser también intentaba hacer progresar el marxismo a partir de comprender su alcance científico. En realidad, lo que Balibar pretende es dar cuenta de los matices diametral y filosóficamente distintos que ambos autores tenían. Porque sí, había influencia y un cierto grado de agradecimiento por parte de Althusser a Bachelard ¹⁰⁴, pero también, en lo que respecta a contenido, los dos pensadores distaban mucho. Uno de los más grandes ejemplos —y sobre el cual, dice Balibar, Bachelard tiene un alcance esencialmente negativo— es el de la tesis sobre el conocimiento común y conocimiento científico.

¹⁰³ É. Balibar, *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁴ No olvidemos lo que dice también en *Lenin y la filosofía*: “Gracias a algunos concienzudos historiadores de la filosofía, historiadores de las ciencias y epistemólogos, que trabajaron paciente y silenciosamente para formar a aquellos a quienes nuestra filosofía francesa de los últimos treinta años debe su renacimiento. Todo el mundo conoce sus nombres, permítaseme citar sólo a los desaparecidos, Cavallès y Bachelard.” En L. Althusser, *Lenin and philosophy, and other essays*, p. 29.

Precisamente, en el capítulo que lleva por nombre “Conocimiento común y conocimiento científico” de *Rationalisme appliqué*, Bachelard establecería una diferencia entre los tipos de conocimiento que se habían producido a lo largo de la historia, específicamente, de la historia de la ciencia. Destacaba por un lado, al conocimiento vulgar (común), y por otro, al conocimiento científico, que era desde su perspectiva; novedoso. El primer conocimiento, no necesariamente tenía que ver con un saber ordinario, sino con aquel conocimiento que antes de la Época Contemporánea (o cuarto periodo de la Humanidad)¹⁰⁵, se venía gestando —e instruyendo— en la cultura general. Dicho sea de paso, esta instrucción podía tener tintes “científicos”, pero que, según Bachelard, no se dirigía sino a la “física y química muertas, en el sentido con que se dice que el latín es una lengua muerta.”¹⁰⁶ Nada hay de peyorativo en recalcarlo, dice el filósofo francés, sobre todo si ante ello, se destaca la preeminencia de una “ciencia viva”. Así, lo que realmente importa es observar que los rudimentos y métodos de aquel conocimiento anticuado, ya no son suficientes para explicar los nuevos caracteres científicos. Más aún, apunta: “El filósofo debe de tomar conciencia de los nuevos caracteres de la ciencia nueva.”¹⁰⁷

La separación conocimiento común y conocimiento científico, desde la posición bachelardiana, más allá de ser una distinción sutil, se trataba de una división con matices filosóficos contundentes. O bien, como él mismo menciona: “Se trata nada menos que del primado de la reflexión sobre la percepción (...).”¹⁰⁸ Ahora bien, Balibar señala que la tesis de Bachelard sobre el conocimiento científico producido a partir de su quiebre con el conocimiento común (propio de las generaciones anteriores a la Época Contemporánea), se encuentra lejos de ser científicista. El alumno de Althusser recuerda, pues, al filósofo y médico —también de origen francés—, G. Canguilhem, cuando dice: “No existe el conocimiento vulgar (...) un conocimiento que no sea científico no es conocimiento.

¹⁰⁵ Señala que es con la llegada de esta Época —luego de las 3 anteriores; la Antigüedad, Edad Media, y Modernidad—, que se “consume la *ruptura* entre conocimiento común y conocimiento científico; entre experiencia común y técnica científica”. En G. Bachelard, *op. cit.*, p. 99.

¹⁰⁶ G. Bachelard, *Ídem*.

¹⁰⁷ *Ídem*.

¹⁰⁸ *Íbid.*, p. 100.

Sostengo que “conocimiento verdadero” es un pleonasma; que “conocimiento científico” también lo es; también ciencia y verdad: todo es lo mismo.”¹⁰⁹

Mientras que, la concepción científica althusseriana nunca dejó de estar al margen de lo que él mismo reconocía como el sistema de prácticas, y en ese sentido, de su intervención en distintas áreas de conocimiento. Esto es, que a pesar de hacer eficiente la ruptura en la obra de Marx, el conocimiento científico en general, para Althusser, no necesariamente se desentendía del conocimiento común (vulgar); con la no ciencia, o con un pseudo-saber de los ignorantes. Su desentendimiento, en todo caso —y sobre todo en la primera etapa althusseriana— era más con las ideologías pre-científicas, pero aun así, útiles en algún sentido para la ciencia. Básicamente por eso decíamos que para Balibar la división bachelardiana tenía un alcance esencialmente negativo. Hay que recordar, desde ahí, la importancia que Althusser colocaba sobre el vínculo entre ciencia y lucha de clases, siendo más bien su interpretación científica sobre el marxismo, una herramienta de transformación para el conocimiento común. Balibar dice: “(...) Althusser, por su parte, nunca dejó de sostener que el “criterio de la práctica” es interno a la práctica teórica de cada ciencia (...) una ciencia no es un círculo de ideas cerradas sino una práctica abierta a otras prácticas y a su propio desarrollo.”¹¹⁰ Podemos observar que el análisis que Althusser hace de la ciencia (marxista), no tiene las mismas pretensiones y fundamentos que en Bachelard.

Hasta aquí, queda ilustrada *grosso modo* aquella adopción bachelardiana que Althusser confiesa realizar. Pero para ya no seguir ampliando la discusión acerca de los distintos campos de conocimiento que cada filósofo abre, tanto Bachelard como Althusser, pasemos a la segunda cuestión; respecto de esa aplicación del corte epistemológico que el argelino sitúa en la obra de Marx. En ese sentido, tendríamos que anotar primero lo que nos menciona en ese capítulo “Los manifiestos filosóficos de Feuerbach”, ubicado en *Pour Marx*. Pues ante todo, el corte epistemológico en Marx, según Althusser, se produce primero con los jóvenes hegelianos, específicamente, con Feuerbach.

¹⁰⁹ Apud. G. Canguilhem, *Philosophie et science*, emisión de la televisión escolar, período 1964-1965. En É. Balibar, *ibíd.*, p. 15.

¹¹⁰ É. Balibar, *ibíd.*, p. 15.

Althusser ubica su primer análisis acerca de la ruptura epistemológica en la obra de Marx, entre 1839 y 1845; durante la época donde la producción feuerbachiana reveló de mejor manera su pensamiento.¹¹¹ En textos como las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y el Prefacio de los *Principios de la filosofía del futuro*, dice Althusser, Feuerbach realiza verdaderas proclamas hacia la revelación teórica que liberaría a la humanidad de sus cadenas. En efecto, la filosofía feuerbachiana consistía en un llamamiento y una lucha por rescatar a la humanidad; destruyendo los mitos y mentiras de la Historia Universal y volviendo al hombre a su verdad. Esto provocaría un fuerte impacto en sus lectores, específicamente, en los jóvenes intelectuales radicales de los años 40's, es decir, los jóvenes hegelianos; grupo del cual tanto él y Marx (con Engels) formaban parte.¹¹² Es también en ese contexto (el de 1840), donde aquellos jóvenes —sumergidos en la idea de que la historia tenía un fin (el reino de la razón y la libertad), al mismo tiempo que; “debataban en las contradicciones de la *miseria alemana* y la filosofía neo-hegeliana”¹¹³—, pretendían la culminación del orden feudal.

Althusser destaca que los años 40's fueron la puesta a prueba de la filosofía feuerbachiana, respecto de la liberación de la humanidad. Esperaban con anhelo la instauración de un régimen de libertad política e intelectual, que se antepusiera al dominio

¹¹¹ En esta etapa, dice Althusser, destacan los siguientes textos (aunque ciertamente, la obra de Feuerbach durante estos años no se limita únicamente a ellos, sino que son los que al filósofo argelino le interesan): *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel* (1839), *Introducción a la esencia del cristianismo* (1841), *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842), *Principios de la filosofía del futuro* (1843), *Prefacio a la 2ª edición de “La esencia del cristianismo”* (1843) y un artículo en respuesta a los ataques de Striner (1845). Cf. L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p. 33.

¹¹² Luego de la muerte de Hegel en 1831, su filosofía continuaría siendo la base intelectual de toda Europa, en especial de Alemania. Fue en este escenario, donde se comenzaron a cuestionar —y discrepar— sus ideas desde distintas alas. Los jóvenes hegelianos, por su parte, se mantuvieron al margen como discípulos y divulgadores de las ideas de Hegel, pero a la par, fungieron como cabecillas de los cuestionamientos que se hacían del pensamiento político y filosófico del alemán. Tales cuestionamientos iban desde; la existencia de un posible panteísmo en su desarrollo teórico, hasta si era vigente o no aquella reconciliación que Hegel había trazado entre religión y filosofía, por mencionar algunos ejemplos. Sabemos, en ese sentido, que tanto Marx y Engels —acompañados de Max Striner, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, David Strauss y Mijaíl Bakunin— fueron los encargados de acuerpar dicho grupo. Sin embargo, a partir de sus peculiares posicionamientos al respecto del idealismo hegeliano y su fuerte preeminencia en Alemania, más adelante, Marx y Engels se desentenderían del resto. Es incluso conocido aquel acontecimiento en el que Marx renuncia al cargo de director de la *Gaceta Renana*; un periódico de crítica hacia el parlamento renano en Düsseldorf. Marx consideraba que sus entonces colegas, no enfrentaban con entereza la censura y represión que el gobierno ejercía sobre su librepensamiento. Cf. D. Mc Lellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, trad. Marcial Suárez, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1ª ed., 1971, 178 pp.

¹¹³ L. Althusser, *Ibid.*, p. 33.

religioso y autocrático existente. Sin embargo, se vieron sorprendidos cuando su pretendiente al trono; Federico Guillermo IV, pasó a ser un gobernante despótico más. En estas circunstancias, los jóvenes hegelianos observaban que en teoría, la historia podía ser razón y libertad, pero en la cotidianidad, no era más que sin razón y servidumbre. Desde ahí, veían con claridad las contradicciones del sistema en el que estaban inmersos. No obstante, señala Althusser, esas mismas contradicciones fueron las que empujaron las ideas feuerbachianas posteriores, principalmente su texto *La esencia del cristianismo* (1841).

Lo que más tarde se daría cuenta Marx (en 1845), y que aquí resalta Althusser, es que esos textos feuerbachianos, de hecho no liberaron en ningún sentido a la humanidad, sino que, únicamente liberaron a los jóvenes hegelianos del callejón teórico en el que se situaban. El análisis feuerbachiano —y en general, todo el análisis jovenhegeliano— no había cesado con aquella herencia ideológica (y hegeliana) que había estado presente en casi toda la historia de la filosofía alemana. De ahí que, por ejemplo, Marx nos anuncie desde los inicios de *La ideología alemana* que: “

La crítica alemana no se ha salido hasta en estos esfuerzos suyos de última hora, del terreno de la filosofía. Y, muy lejos de entrar a investigar sus premisas filosóficas generales, todos sus problemas brotan, incluso, sobre el terreno de un determinado sistema filosófico, del hegeliano. No solo sus respuestas, sino también los problemas mismos, llevan consigo un engaño.¹¹⁴

Entonces ¿por qué era importante para Althusser colocar las obras de Feuerbach como manifiestos, es decir, traerlas a cuenta como producciones útiles al pensamiento neohegeliano? Precisamente, porque además de ser las más celebres y de mayor vitalidad —al menos hasta los días de Althusser— porque también: “pertenecen a un momento histórico y han desempeñado un papel histórico.”¹¹⁵ El autor de *Lire Le Capital* señala que Feurebach, además de haber sido testigo y agente de la crisis del crecimiento teórico del neohegelianismo —y que por ello, resulta pertinente revisarlo para entender a los autores de tal movimiento—, a partir de su lectura, podemos también observar hasta qué punto las obras

¹¹⁴ K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Striner y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas*, trad. Wenceslao Roces, Madrid, Ediciones Akal, 2014, p. 14.

¹¹⁵ Además, añade que esos textos fueron puestos como “manifiestos” incluso por los neo-hegelianos en ese entonces; porque “anunciaban sus posibilidades futuras”. Cf. L. Althusser, *Ibid.*, pp. 34-35.

de juventud marxianas están impregnadas de él. Primero, dice, en la terminología de los años 1842 a 1844, por ejemplo: enajenación, hombre genérico, hombre total, etcétera. Pero después, en el fondo, esa influencia repercutía en toda la problemática filosófica marxiana de aquella época.

Así, Althusser señala que en obras como: *Sobre la cuestión judía* (ensayo redactado en 1843, pero publicado hasta 1844), y en la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (1843), las cuestiones que Marx planteaba solo eran reconocibles dentro del contexto de la problemática feuerbachiana. Esto es, que prácticamente cargaban con las mismas implicaciones teóricas. Para Althusser, Marx no liquidó aquella problemática (feuerbachiana), que hizo suya, sino hasta 1845. Señala que: *La ideología alemana* (1845) es el primer texto que marca la ruptura consciente y definitiva con la filosofía e influencia de Feurebach.¹¹⁶ Ciertamente es que se encontraban las famosas *Tesis sobre Feuerbach* (1845) —que también formaban parte de lo que Althusser reconocía como “las obras de ruptura” de Marx—, sin embargo, era específicamente *La ideología*, el texto donde podíamos ubicar con mayor claridad el desprendimiento con Feurebach. Así pues, Althusser divide —primordialmente— la vida y obra de Marx bajo el siguiente esquema:

- a) Propongo designar las obras del primer período, por lo tanto, todos los textos de Marx desde su disertación de doctorado hasta los manuscritos de 1844 y *La Sagrada Familia* inclusive, por la expresión, ya consagrada: *Obras de la juventud de Marx*.
- b) Propongo designar los textos de la ruptura de 1845, es decir, las *Tesis sobre Feurebach* y *La ideología alemana*, donde aparece por primera vez la nueva problemática de Marx (...), por la expresión nueva: *Obras de ruptura*.
- c) Propongo designar las obras del período de 1845-1857, por la expresión nueva: *Obras de la maduración*. (...)
- d) Propongo designar todas las obras posteriores a 1857 como: *Obras de la madurez*.¹¹⁷

¹¹⁶ L. Althusser, *Ibid.* p. 35.

¹¹⁷ Cabe señalar que del inciso “c”, Althusser se refiere a: “las obras posteriores a 1845 y anteriores a los primeros ensayos de redacción de *El Capital* (hacia 1855-1857), por lo tanto *El Manifiesto*, *Miseria de la filosofía*, *Salario, precio y ganancia*, etc.; como las *Obras de maduración teórica de Marx*.” Mientras que, del inciso “d”, está hablando concretamente de *El Capital* y los textos aledaños a él. En L. Althusser, *Ibid.*, p. 25.

Hay que decir, por otro lado, que Althusser reconoce ese quiebre no de manera grata. Ciertamente, lo toma en consideración desde aquello que mencionaba el propio Marx, más adelante, en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859)¹¹⁸:

Y cuando, en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos elaborar en común (se refiere a Engels) la contraposición de nuestro punto de vista con el punto de vista ideológico de la filosofía alemana; en realidad, *liquidar* cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía poshegeliana¹¹⁹.

Pero también, porque en algún sentido, la intención de Althusser era todavía —durante esta primera etapa—, resaltar las obras de maduración y madurez de Marx, por encima de las de juventud. Esto es, de hacer vigente la crítica radical del idealismo hegeliano que había nacido en los propios Marx y Engels; en aras de un materialismo científico. *La ideología alemana* constituía desde ese punto, la disrupción entre unas y otras obras; entre un tipo de pensamiento y su consolidación póstuma.

No obstante, ello no significaba que los textos más tempranos de Marx no tuvieran relevancia alguna para el estudio marxista (althusseriano). Era a partir de estos, según Althusser, que podíamos ilustrarnos más claramente el desarrollo del pensamiento marxiano, culminando así, en su obra más sólida: *El Capital*. Althusser comenta: “El estudio comparado de los textos de Feuerbach y de las obras de juventud de Marx, puede, por lo tanto, permitir una lectura histórica de los textos de Marx y una mejor comprensión de su evolución.”¹²⁰

Es mediante esta comparación que podemos vislumbrar dos cosas: que en efecto, Marx hizo suya aquella misma problemática de Feuerbach durante 2 o 3 años —durante su producción de juventud—, y que, por consecuencia, la ruptura con Feuerbach (la famosa liquidación de la conciencia anterior marxiana), implica la adopción de una nueva problemática por parte del alemán. Cuestión que, a la par, implica el desentendimiento de la

¹¹⁸ Este texto conforma los primeros apuntes y reflexiones de lo que posteriormente Marx publicaría como *El Capital: Crítica de la economía política* (1867).

¹¹⁹ K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, digitalización de German Zorba, Marxists Internet Archive, marzo de 2001. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>

¹²⁰ L. Althusser, *Ibid.*, p. 35.

filosofía hegeliana. En suma: el quiebre con Feuerbach (y los jóvenes hegelianos), es también el quiebre con Hegel.

¿Cuál es, pues, esa problemática? ¿Cuál es dicho elemento nuevo teórico marxiano, que en comparación con el antiguo (hegeliano-feuerbachiano), nos hace dar cuenta que estamos frente a un posicionamiento distinto? Según Althusser, la respuesta podía ser aprehendida de dos formas. Primero, observando que en los textos de madurez¹²¹ no se encontraba explícita la posición teórica de Marx —en comparación, por ejemplo, a los textos hegelianos o feuerbachianos, donde podíamos ubicar las intenciones principales con facilidad—, sino que, había que hallarla escondida en la obra misma. Esto es, que desde *La ideología alemana*, hasta *El Capital*, la filosofía (pensamiento) marxiano se encontraba ahí; en acción (o lo que habíamos dicho como: la especificidad de la dialéctica materialista), pero Marx no lo explicitó como tal dentro de su sistema, pues probablemente, no tuvo intención alguna. Correspondía, como dijimos, al análisis althusseriano —y de muchos otros—, descifrar la especificidad y hacerla evidente. Era, como vimos anteriormente, el estadio práctico de la dialéctica materialista —centrada en el desarrollo político-económico— lo que distinguía la nueva problemática de Marx. Por otro lado, podíamos encontrar aquel nuevo elemento marxiano, desde el propio Feuerbach. Siguiendo a Althusser, era a través de él que teníamos acceso al nuevo posicionamiento que había inaugurado Marx. Sabíamos, en suma, con qué problemática estaba rompiendo cuando nos acercábamos a su lectura, al mismo tiempo que; descubríamos los horizontes históricos de los que esta *ruptura* abría paso.¹²²

Althusser buscaba anteponer al Marx maduro sobre el Marx joven; concibiendo su quiebre en 1845. Esta pretensión podía hallar su fundamento, como dijimos, en que el materialismo habría de situarse en su dimensión práctica-científica de las obras de madurez de Marx (principalmente *El Capital*). Sin embargo, el debate que rodeaba adyacentemente esta cuestión —y que está muy presente en el primer Althusser— es aquel que sostenía también con el humanismo ético de las obras jóvenes de Marx, y por ende, con los marxistas humanistas. Así lo desarrolla en todo el capítulo “Marxismo y humanismo” de *Pour Marx*.

¹²¹ Aquí dice: “*La ideología alemana, Miseria de la filosofía, El Capital, etc.*”. Se refiere, pues, tanto a los textos de “ruptura”, como a los de “maduración” y a los de “madurez”, tomándolos en un sentido más amplio. Sobre todo, para poder englobarlos dentro del cambio de tono que nace desde la misma *Ideología alemana*.

¹²² Cf. L. Althusser, *Ibid.*, p. 37.

Bajo esta línea, la ruptura de Marx en 1845, para Althusser, no solo se llevó a cabo con el idealismo hegeliano, sino también, con toda idea que partiera de entender al hombre como producto de su consciencia. Así, pues, lo suscribe: “A partir de 1845, Marx rompe radicalmente con toda teoría que funda la historia y la política en la esencia del hombre.”¹²³

Muy a pesar de que, en efecto, el análisis marxiano desde los *Manuscritos económico-filosóficos* hasta la *Crítica de la economía política*, tuviera como principal objetivo el fin de la explotación y por tanto, la liberación del hombre —cuestiones que rescata el marxismo humanista—, en perspectiva de Althusser, esto se trataba más bien de una “liberación de la clase obrera a partir de la dictadura del proletariado.”¹²⁴ Aspecto no menos importante, pues esa era la forma que había adquirido desde el propio Marx, es decir, la forma tradicional de la lucha de clases, y que, al menos en la URSS consagrada, así se reprodujo. Por ello, dice Althusser, el humanismo revolucionario, solo era posible en el marxismo —y sobre todo en la época del auge soviético— como un humanismo de clase o proletario. Hay que recordar que en el contexto francés de finales de los años sesentas, esto ya no era formalmente así. El humanismo marxista había avanzado con tal magnitud que ya era pensable desde otros puntos. Por ejemplo, la misma URSS ya reconocía los fallos de la dictadura del proletariado y hacía énfasis en la crítica de la personalidad de Stalin. Gran parte de los Partidos Comunistas (incluido el de la URSS), se inclinaban hacia un humanismo de la persona; que respetara las libertades del individuo, la legalidad y la dignidad personal. Dicho así, superaban, y en gran medida enfrentaban, al viejo humanismo de clase, el cual seguía vigente, por ejemplo, en China.

Para el primer Althusser fue muy importante traer esto a cuenta, porque para él, ese humanismo socialista nuevo, que pretendía la liberación del hombre a partir de sus garantías individuales; además de olvidar el fundamento primario de la lucha de clases, compartía más de lo que creía con el humanismo liberal burgués o cristiano. Sobre todo, dice, porque hallaban en el mismo sentido la realización de los sueños milenarios del hombre: “que en el hombre y entre los hombres llegué al fin el reino de los Hombres.”¹²⁵ Aquella idea profética que Marx planteaba en los *Manuscritos* donde el comunismo sería “la apropiación de la

¹²³ L. Althusser, *Ibid.*, p. 187.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 182.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 183.

esencia humana por el hombre”¹²⁶, si bien, Althusser no la descarta rajatabla —pues como observamos, las obras del joven Marx pueden servir como punto de comparación para entender su evolución— sí considera que permanecen aún en un terreno ideológico. Claro, terreno sobre el cual Marx mismo se desentendería posteriormente.

El corte epistemológico que hacía Marx, desde la posición althusseriana, tendría que concebirse, sí con Hegel, pero también con el humanismo socialista; el humanismo de los *Manuscritos* heredado de Feuerbach. A la par, habría de poderse encontrar los elementos para seguir pensando la filosofía marxista, a la luz de la política y la ciencia. Esto, decíamos, también tenía la intención romper con las estructuras ideológicas de pensamiento, sobre todo, en favor del avance del marxismo en los años del primer Althusser. No podríamos pasar por alto el atinado comentario que hace al respecto Enrique González Rojo: “Aún más, la política (y la economía) condicionan el "corte epistemológico". Esto nos parece indudable. El marxismo implica no sólo una ruptura epistemológica, sino también política.”¹²⁷

Podemos decir que el corte epistemológico de Althusser, no solo subrayó la discontinuidad entre Hegel y Marx; entre Feuerbach (y los jóvenes hegelianos) y Marx; y más profundamente, entre el joven Marx y el Marx de madurez. En el fondo, lo que el corte epistemológico acarreó fue; una disrupción en el propio marxismo de finales de los años sesentas en todo el mundo. Donde, por un lado, se encontraban aquellos quienes creían efectiva la ruptura althusseriana —y con ella, la distinción entre teoría y práctica, o entre ideología y ciencia—, y por otro, aquellos quienes no la consideraban tan esencialmente necesaria para la teoría marxista.¹²⁸ Claro, hubo muchísimos más pensadores que ahondaron desde sus propias trincheras en la filosofía de Marx y que hicieron sus contribuciones pertinentes; no por ello en favor o en contra de las tesis althusserianas. Sin embargo, como comentábamos, uno de los casos más ejemplares en México (y el resto de Latinoamérica), el cual se posicionó en calidad de crítico fue Adolfo Sánchez Vázquez. En su crítica ya reflexionaremos posteriormente, pues en verdad presenta argumentos sólidos, en contra de la

¹²⁶ Apud. K Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* En. L. Althusser, *Ídem*.

¹²⁷ E. González Rojo, *Epistemología y socialismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*, p. 48.

¹²⁸ Más adelante, en los *Elementos de autocrítica*, dirá que personajes como John Lewis, incluso se encargaban de pisotear y “reducir a nada” la ruptura epistemológica. Cf. L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, trad. Miguel Barroso, Barcelona, Editorial Laia, 1ª ed., 1975, p. 13.

primera etapa althusseriana. Resulta muy interesante también, como autores como Enrique González Rojo, Fernanda Navarro, Cesáreo Morales o Mariflor Aguilar, por señalar algunos, aun con ese tambaleo; con ese “ir y venir” althusseriano, entre una y otra concepción, siguieron apostando por su filosofía. Dice Mariflor Aguilar:

En efecto, la coyuntura teórica y política desde la que Althusser propone sus tesis sobre la ideología —la reacción contra el dogmatismo inscrita en la línea abierta por el XX Congreso del PCUS y contra el humanismo teórico consecuencia del proceso de desestalinización—, le permite, y en cierta forma le exige, adoptar posiciones inéditas y radicales que aún hoy siguen levantando acaloradas polémicas entre quienes "se dejan llevar por la adhesión entusiasta o por la repulsa apasionada"¹²⁹ ¹³⁰.

Cabe señalar que la crítica del primer Althusser no representa cosa menos en el desarrollo del pensamiento marxista del último siglo. Se inserta, pues, como una de las claves del movimiento estudiantil en mayo del 68 en Francia, y meses más tarde, en México. Esta inserción, se reproduce sobre el terreno de la teoría marxista (en su dimensión más filosófica), pero también, en el activismo político público. Es ahí donde, desde mi perspectiva, se puede ubicar uno de los grandes ecos del primer Althusser; en la resistencia que avanza conforme a la primacía de la práctica sobre la teoría.

Mientras que, en lo que respecta al mayo del 68, este trabajo se irá dirigiendo, con la pretensión de observar cómo la postura de Althusser (principalmente la de la ideología) fue cambiando de tono; adhiriéndose a otras escalas reflexivas. Ello, muy a pesar de haber mencionado antes que ese teoricismo del que Althusser intenta recuperarse, había sido observado por él mismo en el Prefacio de *Pour Marx* y la segunda edición de *Lire Le Capital*. Esto es, desde circunstancias y tiempos anteriores al 68.

Así, el paso al segundo Althusser no se concebirá únicamente en el sentido teoricista, como Sánchez Vázquez lo hace, y del que Althusser pretende rectificarse, mediante el *Curso de filosofía para científicos* (1968), la *Respuesta a John Lewis* (1972) y en los *Elementos de autocrítica* (1972). Ciertamente es que dicha corrección representa un nuevo enfoque en la problemática general althusseriana, sin embargo, será con mayor énfasis, la *Ideología y*

¹²⁹ Apud. A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1978: "El proyecto político-epistemológico de Althusser", p. 23-8. En M. Aguilar Rivero, *Teoría de la ideología*, p. 37.

¹³⁰ M. Aguilar Rivero, *Ídem*.

aparatos ideológicos de Estado (1970), el eje respecto del cual podremos observar un panorama diametralmente diferente en su pensamiento. Panorama sobre el que iremos investigando, con el objetivo de presentar respuestas satisfactorias a esos huecos que Althusser fue dejando a lo largo de su primera etapa. Recalcamos; no para desacreditar la aportación que hacen autores como Sánchez Vázquez al marxismo en México, sino, para denotar que la crítica althusseriana de la ideología encuentra puntos importantes en la historia, y que después de todo, tampoco es plenamente descartable de la filosofía y el marxismo en general.

Capítulo 2.

Un segundo Althusser: La teoría de la ideología.

Este capítulo pretende exponer la segunda etapa que se gestó en el pensamiento de Louis Althusser. Inicia, en ese sentido, asumiendo que en efecto existió aquel cambio de tono que hizo desplazar las ideas en torno al materialismo científico —a partir del movimiento político del 68 en Francia—, para posteriormente, concentrarse más en la teoría de la *Ideología y los aparatos ideológicos del Estado*. Así, se dirige a investigar, primero; el contexto histórico-político sobre el que se inscribe la idea de este segundo Althusser. Quiero decir, tal como en la primera etapa, la coyuntura francesa versaba en torno a los debates de los Partidos Comunistas internacionales, al mismo tiempo que, se promulgaba una crítica de la personalidad de Stalin; para esta segunda fase, partiremos de otro suceso histórico igual de importante: el movimiento estudiantil de mayo en Francia. Sumergidos en ello, iremos exponiendo los propios conceptos teóricos que Althusser presentó respectivamente, luego de dicho evento. De esa manera, atravesaremos dos principales cuestiones: 1) el problema y fundamento que encuentra la teoría de la ideología althusseriana. 2) La autocrítica que Althusser realiza de su primera obra. Misma que fue acusada de caer en un desvío teoricista, incluso por él mismo, ya desde algunas instancias de *Lire Le Capital* y el *Curso de filosofía para científicos*, como revisamos anteriormente.

Bajo esta línea, anotamos que la idea del segundo Althusser no es en realidad una invención propia. Hay que recordar aquello que decíamos en la introducción; que esta tesis (la de un primer y un segundo Althusser) nace de la misma lectura que se hace de la obra completa. Sobre todo, señalábamos, de Sánchez Vázquez, quien al tiempo que Althusser redactaba sus textos maduros (en 1978), sostenía:

Tomando, pues, como hilo conductor el problema de la relación entre teoría y práctica y el modo de resolverlo, examinaremos la obra de Althusser en su propio desarrollo, con sus afirmaciones y negaciones, (...). A mi modo de ver podemos distinguir en ella dos fases principales, de

extensión y peso teórico desiguales, pero acusando cada una rasgos precisos que la delimitan. (...) A esta cuestión sólo podremos responder ya bien avanzado el presente estudio. Por lo pronto fijemos ambas fases.¹³¹

Por tal razón, se podría objetar que este capítulo avanza sobre el segundo Althusser propuesto por Sánchez Vázquez, aquel que: “no logra superar su posición teorícista.”¹³² Todavía más, podría decirse que se halla bajo la misma premisa que comprende la transición en la filosofía althusseriana a partir del *Curso de filosofía para científicos* (1967). La justificación de aquella premisa, dice Sánchez Vázquez, es que Althusser reconocía abiertamente su teorícismo desde dicho *Curso* y, que a partir de la pregunta de si supera o no aquella desviación —con sus textos posteriores—, Sánchez Vázquez dirige su investigación. Sin embargo, como se ha dicho, nosotros ubicaremos ese salto a la segunda etapa de Louis Althusser, primordialmente, en el año del 68. Esto, bien por el movimiento obrero-estudiantil francés, pero también, por eventos de la talla de la Revolución Cultural China. Tales sucesos, de acuerdo con Enrique González Rojo, “dejan sentir su poderosa repercusión”¹³³, principalmente, en el ensayo *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*.

No consideramos, por otro lado, que no sea cierta la confesión que Althusser hace respecto de su teorícismo en dichos textos. Esta aceptación se encuentra explícitamente en las obras ya comentadas. Más bien, en un sentido alterno, se acentúa que el paso a su segunda etapa no solo gira en torno a esa crítica. Encontraremos que también hubo un desprendimiento de sus discípulos; Jacques Rancière y Alain Badiou (que estaba relacionado con la permanencia de Althusser en las filas del PCF después del 68), y del que nuestro autor reflexionó muchísimo en la famosa carta que redactó a la militante comunista italiana Maria Antonietta Macciocchi. Mismo desprendimiento que se produjo en otras áreas de su pensamiento político, y que a su vez, trajo consigo nuevas disertaciones para el marxismo universitario en Francia.

¹³¹ Así, Sánchez Vázquez concibe ambas fases en el pensamiento de Althusser. La primera de ellas, como dijimos, ubicada en los textos *Pour Marx* y *Lire Le Capital* (1960-1965). Y la segunda, según Sánchez Vázquez, en lo que respecta a las obras: *Curso de filosofía para científicos* (1967), *Lenin y la filosofía* (1968), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (1970), *Respuesta a Lewis* (1973), y los *Elementos de autocrítica* (1974). En. A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (el marxismo de Althusser)*, p. 11.

¹³² A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (el marxismo de Althusser)*, p. VI.

¹³³ Cf. E. González Rojo, *Epistemología y socialismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*, p. 201.

La gran diferencia, por tanto, que existirá entre el planteamiento de Sánchez Vázquez y el propio, es que este último inclinará más su balanza hacia tesis como las que sostenía Enrique González Rojo, quien no dejó de apostar por el pensamiento althusseriano, aun a pesar del señalado teoricismo. Y que, aún más, sentó las bases para asumir con fuerza al tercer Althusser, sobre el cual, este trabajo ya no desarrollará mucho. Esto, no porque no lo asuma interesante o sensato, sino porque, debido a las ambiciones del mismo, resulta más pertinente ahondar en el fundamental cambio de visión en la filosofía de Althusser; de un primer momento a un segundo. Hablar de la teoría de la ideología concretamente.

Aun así, tal como creía González Rojo, este trabajo no asume *a priori* un completo desdén por el pensamiento de Sánchez Vázquez. Estamos de acuerdo con él en algunos de sus puntos. Principalmente, con el mérito que rescata de la obra de Althusser, por ejemplo, cuando dice que: “La definición althusseriana de la filosofía como destacamento teórico de la ideología me parece muy afortunada. Pone de relieve, sin lugar a dudas, el carácter ideológico de la filosofía y su vinculación con la lucha de clases”¹³⁴. En ese sentido, nos introducimos y rescatamos aquello que consideramos significativo de ese segundo Althusser para el marxismo contemporáneo, específicamente, en el terreno de la ideología. Buscamos también, los dispositivos precisos que nos ayuden a comprender la relación que existe entre ideología, filosofía y superestructura, tal como lo pensaba Althusser. Y al igual que González Rojo, suscribimos:

(...) a diferencia de Sánchez Vázquez (que considera que tanto el primero cuanto el segundo Althusser representan una gran desviación, un enorme sinsentido, un abandono de una serie de tesis que habían sido fundamentadas definitivamente por la filosofía de la praxis) nosotros, si bien discrepamos de la discrepancia de Sánchez Vázquez, no lo hacemos de manera permanente y unilateral, sino reconocemos las aportaciones, observaciones significativas, críticas serias y bien fundadas, etc., del crítico de Althusser.¹³⁵

Se trata, por ende, de una recuperación de ambas ideas, sin dejar de presentar elementos para argumentar más en favor del segundo Althusser. Lo que es realmente crucial, pues al final del capítulo, se pretende exponer aquella polémica que Sánchez Vázquez sostuvo con él, y

¹³⁴ A. Sánchez Vázquez, *Ibid.*, p. VII.

¹³⁵ E. González Rojo, *Ibid.*, pp. 4-5.

que creemos, se sigue escribiendo actualmente, lo cual, Sánchez Vázquez ya no alcanzó a revisar. De este modo, nos apoyamos apriorísticamente en dos justificaciones: 1) Como señala Mariflor Aguilar, la búsqueda de Althusser nace de una necesidad por teorizar concretamente la cuestión de la ideología, que había sido puesta sobre la mesa por Marx y Engels muchos años antes, pero se encontraba escasamente complejizada.¹³⁶ Frente a esta incertidumbre, la tarea que desempeña Althusser —por supuesto, siguiendo a otros grandes del marxismo como Lenin y Gramsci, quienes también tocaron el tema— implicó una ardua labor, sobre todo, porque apareció (esta tesis de la ideología) como la primera tesis materialista y, por lo tanto marxista, de la ideología.¹³⁷ Aspecto que no es en lo absoluto desdeñable. 2) Que aun frente a las críticas, rectificaciones, opiniones divididas y cambios de terreno repentinos del althusserianismo, existe la posibilidad de pensar en un Althusser sin teoricismo, tal como indica el experto en la obra althusseriana, G. M. Goshgarian, en aquella entrevista realizada por Félix Boggio Éwanjé-Épée.¹³⁸

¹³⁶ Cf. M. Aguilar Rivero, *Teoría de la ideología*, p. 14.

¹³⁷ Más adelante veremos las razones por las que se puede afirmar esto. Por ahora, es suficiente comentar que Althusser mismo señala que las teorizaciones que Marx y Engels realizaron en torno a la ideología, si bien son un primer y muy importante acercamiento al problema (donde se coloca a la ideología como “falsa conciencia”), no constituyen una teoría marxista en cuanto tal de ella. Dice Althusser: “(...) después de los *Manuscritos del 44*, *La Ideología alemana* nos ofrece una teoría explícita de la ideología, pero... no es marxista (...). En cuanto a *El Capital*, si bien contiene muchas indicaciones para una teoría de las ideologías (la más visible: la ideología de los economistas vulgares), no contiene esta teoría misma; ella depende en gran parte de una teoría de la ideología en general.” En. L. Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, trad. José Szabón y Alberto J. Pla, Buenos Aires, Nueva Visión, 1ª ed., 2003, p. 39.

¹³⁸ Cf. G. M. Goshgarian; F. Boggio Ewanjé-Épée, *Filosofía y revolución. Althusser sin teoricismo: Entrevista con G. M. Goshgarian*, trad. Valentín Huarte y revisión técnica de Pedro Karczmarczyk, Décalages, Vol. 2, No. 1, Art. 29. En Revista *Memoria Académica (UNLP-FaHCE)*. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7440/pr.7440.pdf

2.1. El 68 francés.

Luego del estallido revolucionario en mayo del 68 en Francia, ocasionado por el mandato de una década del presidente Charles DeGaulle, al tiempo del creciente capitalismo que coactaba todas las formas de existencia —y del que obreros, estudiantes y campesinos buscaron emanciparse—, Althusser comenzó a desplazar ciertas ideas que había consagrado en el seno de su filosofía años atrás. Esto condujo a sus estudiantes, principalmente a Jacques Rancière y Alain Badiou, a criticarlo y desapegarse de su figura. Los que habían sido hasta entonces discípulos de Althusser, señala José Romero, adoptaron después del levantamiento, una posición más próxima al anarquismo; consecuencia de las iniciativas revolucionarias directas de obreros y campesinos.¹³⁹ Pero el principal motivo de aquel desprendimiento fue sin lugar a dudas: la negación de Althusser a la petición que sus alumnos le hicieron respecto de abandonar el Partido Comunista Francés, después de que este, según creyeran, cometiera una especie de traición a la agitación de mayo.¹⁴⁰ Es conocido, incluso, el texto *La lección de Althusser* de Jácques Rancière, donde el francés narra la interpretación estudiantil de los hechos. Aunado a ello, emprende una crítica a su maestro por la adherencia que sostuvo con el Partido, y ello, pese a que en estos momentos Althusser ya no estuviera totalmente de acuerdo con el mismo. Rancière comenta:

En Mayo de 1968, como sea, todo fue repentina y brutalmente clarificado. Cuando la lucha de clases estalló abiertamente en la universidad, el estatus de lo “teórico” fue puesto en duda, aunque no por el parloteo *perenne* de la praxis y lo concreto, sino por la realidad de una revuelta ideológica de masas. A partir de entonces, el discurso marxista ya no pudo basar su

¹³⁹ Cf. J. Romero, “5.2. Mayo del 68. Autocrítica.”, En “La filosofía de Althusser”, Artículo publicado por primera vez en webdianoia.com, diciembre 2003. Disponible en: https://www.webdianoia.com/contemporanea/althusser/althusser_fil.htm

¹⁴⁰ Según comenta Valentín Huarte, la interpretación que realizó el PCF respecto de la agitación del 13 de mayo —que fue tomada como la versión oficial de los hechos—, no coincidía con la del estudiantado. Hubo, pues, una “pérdida de contacto” entre el Partido y los universitarios, de los que estos últimos no resultaron satisfechos. Cf. V. Huarte, “Althusser y mayo del ’68: La carta de Althusser a M.A. Macciocchi del 15 de marzo de 1969” En Revista *Democracia socialista*, noviembre 2014. Disponible en: <https://democraciasocialista.org/notas/althusser-y-mayo-del-68-la-carta-de-althusser-a-m-a-macciocchi-del-15-de-marzo-de-1969/>

argumento en la afirmación de su propio rigor. (...) Esta coyuntura reveló el significado político del althusserianismo, para pasar a ser algo completamente diferente de lo que habíamos pensado que era.¹⁴¹

Según Rancière, después de la llamada “recuperación de mayo” (un proceso en el que el estudiantado francés realizó cosas relevantes, como la creación de la Universidad de París VIII/ Vincennes en 1969; lugar donde se reflexionaban las novedades de la época: el estructuralismo, el althusserianismo, la teoría literaria, la semiología de Barthes, etc.), el escenario universitario se vio obligado a disolver la política de sus filas. Esto, a su vez, acarrió una división de los círculos académicos en dos campos violentamente opuestos, del que además, el profesorado marxista formó parte. Por un lado, se encontraron aquellos quienes rechazaron la idea de la recuperación y ocuparon los espacios académicos para continuar la lucha contra la institución de la universidad misma y, en ese sentido, de todos los aparatos represivos del Estado. De esta línea, formaron parte Rancière y Badiou. Mientras que, por otro, estuvieron quienes abrazaron las tesis del PCF y sostuvieron, al igual que ellos, que Vincennes fue una victoria del movimiento de mayo. Consideraron, por tanto, que la universidad tenía que mantenerse firme ante la provocación de los izquierdistas agitadores que intentaban sabotearla.¹⁴² La cuestión saltó a la vista, comenta Rancière, cuando el althusserianismo se transformó en el arma teórica de este segundo discurso. Más aún, cuando comenzó a atraer reclutas que ya no eran fervientes militantes de la subversión marxista, sino que, encarnaban un deseo por acabar con ella. Aunque, hay que decirlo, Althusser nunca acuercó un posicionamiento de ese tipo. Más bien, desde el punto de vista de Rancière, fue a grandes rasgos la teoría de la ideología althusseriana —y sus postulados teóricos *a posteriori* del movimiento—, los que impidieron conocer el significado político específico del hecho estudiantil.

¹⁴¹ Fragmento recogido de la traducción del inglés de Emiliano Battista: “In May 1968, however, everything was suddenly and brutally clarified. As the class struggle broke out openly inside the university, the status of the ‘theoretical’ was thrown into doubt, though not by the perennial blabber about praxis and the concrete, but by the reality of a mass ideological revolt. Thenceforward, Marxist discourse would no longer be able to rest its entire case on the affirmation of its own rigour. (...) This conjuncture revealed the political meaning of Althusserianism to be entirely different from what we had thought it to be.” En J. Rancière, “Appendix: On the Theory of ideology: Althusser’s politics” En *Althusser’s Lesson*, trad. Emiliano Battista, Nueva York, Continuum International Publishing Group, 2011, p. 129.

¹⁴² Cf. J. Rancière, *op. cit.*, p. 128.

Y es que, manteniéndose fieles al primer Althusser, sus alumnos consideraban que toda teoría de corte intelectual tenía, por las condiciones sociales desde las que se producía, un origen pequeño-burgués. La concepción revolucionaria que ellos conservaron, hasta después del levantamiento, siempre estuvo al margen de la destrucción de las instituciones coercitivas del Estado. Por supuesto, sin dejar de tomar en cuenta las iniciativas de los propios estudiantes revolucionarios. Mientras tanto, Althusser siguió bajo la idea de una necesidad de una vanguardia política (interna a los Partidos Comunistas e íntimamente ligada con el proletariado), y teórica (desde el núcleo intelectual que acompaña a todo movimiento revolucionario). No obstante, como lo observa José Romero; “reconoció que en sus primeras obras había ido demasiado lejos en la afirmación de la autonomía de la teoría respecto a la ideología espontánea de las masas.”¹⁴³

Esto último es importante. Como lo hacíamos notar en el capítulo anterior, el primer Althusser sostenía —conforme a Lenin—, que las masas proletarias cargaban con una suerte de espontaneidad; que las encaminaba a su propia reivindicación ante las injusticias de la burguesía. Sin embargo, en esta segunda etapa, esa idea fue adhiriéndose a otras dimensiones, que si bien no olvidaban el fundamento marxista-leninista (científico), sí se posicionaban desde un análisis diferente. Sobre todo, a partir de aquel que relacionaba a la ideología (como un recurso para la movilidad de masas), con las estructuras psicoanalíticas del pensamiento (lacanianas). De ese modo, por ejemplo, Mariflor Aguilar anota:

La materialidad de los hechos mostraba que el éxito de movimientos políticos del tipo de 68 no dependía solamente de la recuperación del núcleo científico de la teoría marxista, sino también de la comprensión del funcionamiento de la maquinaria estatal que logra "resistir" (Gramsci) las crisis económicas y el cuestionamiento de movimientos políticos de masas. (...) Althusser mostraba su sorpresa ante la eficacia del mecanismo del funcionamiento ideológico que logra ligar a los hombres con sus prácticas de manera consciente y voluntaria hasta el punto de que ellos mismos "marchen solos" (...).¹⁴⁴

Cabe preguntar: ¿cómo y por qué razón Althusser, a pesar de ya no estar plenamente de acuerdo con las tesis del PCF, siguió militando en sus filas? ¿Qué repercusiones tuvo esto en

¹⁴³ J. Romero, *Ibíd.*

¹⁴⁴ M. Aguilar, *Teoría de la ideología*, p. 6.

la política, pero también en la teoría, y sobre todo, en la cuestión de la ideología? ¿Dónde podríamos rastrear, en suma, esa materialidad de los hechos en voz de la experiencia althusseriana? Para responder a ello, habría que remontarnos a la igualmente conocida correspondencia que Althusser estableció con Maria Antonietta Macciocchi, quien en el 68 fuera la candidata comunista a la diputación en Nápoles, Italia.

Como tal, dicha correspondencia, dice Valentín Huarte, planeaba inscribirse a un proyecto más amplio de publicación (traducido al francés y al italiano), respecto de todo el intercambio epistolar que existió en 1969, entre Althusser y Macciocchi. Sin embargo, esta pretensión se vio frustrada, pues como señala Huarte, lo más probable es que Althusser haya cedido a las presiones del PCF, que se mantenía solidario al PCI (Partido Comunista Italiano). Básicamente, el PCF no quería que Althusser hiciera pública una crítica al funcionamiento interno del PCI, pues la recepción que los comunistas italianos habían tenido de la obra y figura de Macciocchi, había sido bastante negativa. Además, continúa Huarte, es igualmente probable que Althusser haya retirado gran parte de la correspondencia, sobre todo, para sustraer al público francés la última y más importante carta: la que data del 15 de marzo de 1969.¹⁴⁵ Ahora, no es que Althusser no quisiera exponer al público francés (y a los estudiantes), su interpretación de lo que sucedió en mayo, sino que, en el fondo, sabía que la versión universitaria no coincidía con la oficial del PCF. Desde esa perspectiva, la narración que Althusser proyecta en la carta del 15 de marzo se ve hasta cierto punto influenciada por el Partido, a tal grado que, efectivamente, no fue publicada en francés.¹⁴⁶ Misma cuestión que, de alguna manera, Althusser buscó reparar con otro artículo publicado en *La Pensée*, donde ofrecía al público galo una interpretación más propia, dando respuesta además, a su amigo y exalumno Michel Verret.¹⁴⁷ Aun así, de acuerdo con Huarte; “la carta a Macciocchi del 15 de marzo de 1969 sigue siendo el análisis más desarrollado que Althusser ha proporcionado del movimiento de Mayo.”¹⁴⁸

¹⁴⁵ Cf. V. Huarte, *op. cit.*

¹⁴⁶ Según Valentín Huarte nunca hubo una traducción francesa completa de la carta. Únicamente existió la traducción del inglés que realizó Stephen Hellman.

¹⁴⁷ Este artículo puede encontrarse en: L. Althusser, “A propósito del artículo de Michel Verret sobre el Mayo estudiantil”, *La Pensée*, Le Temps des Cerises, coll. Les dossiers de La Pensée, Paris, 2006, p. 63-84.

¹⁴⁸ V. Huarte, *ibíd.*

Después de todo, la correspondencia fue publicada en italiano por el editor Giangiacomo Fertinelli, bajo el título de: *Lettere dall'interno del P.C.I. a Louis Althusser*. Y muy a pesar de los problemas arriba apuntados, hay que decir, esta carta conserva un gran valor en el pensamiento general althusseriano. Primero, porque expone los hechos de mayo¹⁴⁹ —es decir, que podemos registrar, mediante su lectura, el contexto histórico sobre el que Althusser fue redirigiendo sus reflexiones—, y segundo, porque explica el porqué del distanciamiento entre el estudiantado, el proletariado y el Partido Comunista Francés después del 68.

Pero ¿por qué no coincidían las versiones de los hechos de mayo? ¿Qué se engendró dentro de esa diferencia de posiciones? Y sobre todo, ¿por qué Althusser decidió, finalmente, inclinarse hacia la perspectiva del PCF, y con ello, a la del proletariado? Según relata en la carta, fue el propio movimiento, el que vio nacer esa división de ideas. Y es que, como señala, tanto los trabajadores como el Partido expresaron su descontento, cuando se borró de la historia lo que fue la mayor huelga obrera; una huelga general de 9 millones de trabajadores en todo lo largo y ancho de Francia. Pero esa especie de traspaso al segundo plano de la huelga en la historia universal, no fue casual. En realidad, dice Althusser, fue provocado por la anteposición —como un primer motor de los hechos— del movimiento estudiantil. Hubo pues, un malentendido entre los obreros; quienes protestaban por sus necesidades económicas inmediatas y no lograban comprender la complejidad de la teoría universitaria, y los estudiantes e intelectuales; quienes, según narra Althusser, se adjudicaban la totalidad del movimiento a raíz de las intenciones políticas que en él habían sembrado. Pensaban que ellos habían efectuado la vanguardia de mayo por encima de las acciones obreras.¹⁵⁰

¹⁴⁹ El método que Althusser emplea para explicar su versión de los hechos en la carta, avanza en dos sentidos, diacrónicamente. El primero, que corresponde a una *tesis*, es decir, a una proposición política y/o teórica del movimiento que podemos comprobar que sucedió. Y el segundo (desarrollado al mismo tiempo que el primero), que corresponde a una *hipótesis*, es decir, a una proposición política y/o teórica que no se puede demostrar concluyentemente; sea por falta de espacio (pues se trata de una carta), o sea por falta de información certera. Cf. L. Althusser, "Lettre à Maria Antonietta Macciocchi (15 de marzo de 1969)", En M. A. Macciocchi, *Letters from inside the Italian Communist Party to Louis Althusser*, trad. al inglés por Stephan M. Hellman, Londres, NLB, 1973, pp. 308-319.

¹⁵⁰ Cf. L. Althusser, *op. cit.*, p. 304.

Ahora bien, no es que la intervención estudiantil en el movimiento haya sido completamente negativa. Althusser mismo señala: “La participación de los estudiantes universitarios, estudiantes de escuelas secundarias, y jóvenes intelectuales en los hechos de mayo, fue un fenómeno extremadamente importante, pero *subordinado* a la lucha de clases económica de los nueve millones de trabajadores.”¹⁵¹ Para Althusser, de lo que se trataba —y al menos así lo expresa en la carta—, era de entender que existía una primacía de la huelga sobre las acciones estudiantiles. No significaba que las protestas universitarias (como lo fueron la toma de la Universidad de La Sorbona en París, la noche de las barricadas, o la manifestación del 13 de mayo¹⁵²), no hubieran tenido importancia alguna en el 68. Más bien, la crítica althusseriana avanzó a partir de comprender la dimensión de dos principales razones. 1) Que el papel determinante de mayo fue la huelga obrera, es decir, el conjunto de decisiones que el proletariado realizó en pos de su revelación, y alejado de un espectro teórico universitario¹⁵³. 2) Que no obstante de la relevancia del movimiento estudiantil, este aun reposaba en una especie de ilusión, y permanecía, paralelamente, alejado de la lucha de clases económica de los trabajadores. Ilusión que, de cierta manera, Althusser buscó aterrizar (materializar) sobre la cuestión de la ideología, como si esta última se tratase de un fenómeno del que la intelectualidad no estaba exenta. Desde esa perspectiva, advertía Althusser, la interpretación estudiantil corría riesgo de confundirse fácilmente con lecturas burguesas (y pequeñoburguesas), pues al final, no dejaba —aunque fuera solo en un sentido lingüístico— de obedecer al régimen ideológico de las clases dominantes. Por lo que la maduración teórica y práctica de aquella intelectualidad (propia de los universitarios), se volvía más necesaria que nunca.

¹⁵¹ L. Althusser, *Ibid.*, p. 302.

¹⁵² La “noche de las barricadas” fue un suceso acontecido el 10 de mayo en el “Barrio Latino” de París, donde básicamente, las fuerzas públicas irrumpieron sobre las barricadas que los estudiantes habían colocado en las inmediaciones del mismo; como símbolo de protesta y resistencia. El evento desafortunadamente terminó con cientos de estudiantes mal heridos, y a la par, dio pauta a la manifestación del 13 de mayo y a la huelga obrera.

¹⁵³ Incluso, comenta Huarte, para Althusser la protesta del 13 de mayo entre estudiantes y trabajadores, que se hizo escuchar bajo la consigna “¡Diez años es suficiente!”, no dio lugar a una fusión de las partes implicadas. Según él, porque tanto obreros y universitarios tenían intereses distintos. Después de la toma de La Sorbona, algunos estudiantes —en su afán de “servir al pueblo”— intentaron acercarse a las fábricas donde resistían los trabajadores y sindicatos, pero para su desilusión, la mayoría de ellas permanecieron con las puertas cerradas. Según Huarte; “(...) de una manera general, las masas de trabajadores no respondieron a la invitación entusiasta de los estudiantes. Había una brecha demasiado visible (...)” En V. Huarte, *Ibid.*

A pesar de que el posicionamiento marxista althusseriano siguiera vigente luego de mayo, nuestro autor prosiguió vislumbrando otra clase de problemas; característicos de tales movimientos. Estos problemas, ciertamente, lo llevaban a reflexionar aspectos como que: “ni los partidos comunistas ni los intelectuales, son inmunes a la influencia de la ideología burguesa, y que por tanto también ellos están inmersos en la lucha de clases que estudian.”¹⁵⁴ Y de hecho, esa fue una de las razones por las que, más adelante, en el texto *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* (1972)¹⁵⁵, Althusser corrigiera su concepción de filosofía; la que había sido expuesta como una antesala de las prácticas científicas, presentándose como una oposición de ellas. Para el primer Althusser, decíamos, previo a la constitución de cualquier ciencia, existía una *ruptura* con las filosofías precedentes que le circunscribían. Las filosofías atravesaban el umbral del quiebre epistemológico, transformando su materia prima (ideológica), en un conocimiento científico. Tal era el caso del marxismo como ciencia de la historia (que rompió con su “conciencia filosófica” antecesora a partir de *La ideología alemana*). De ahí que, la concepción de filosofía del primer Althusser estuviera más íntimamente ligada con la ideología, aunque no fueran en estricto término, lo mismo.

Sin embargo, para estas instancias, Althusser no solo había aceptado ya su desviación teorcionista, que daba cuenta que sus reflexiones pasadas otorgaban una primacía a la teoría (filosófica) sobre la práctica (científica revolucionaria), aunque ese no hubiese sido su objetivo capital. Más específicamente, Althusser ofrecía una nueva consideración sobre el concepto de filosofía. En la *Respuesta a John Lewis* destacaría que: “la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría.”¹⁵⁶

En la cuestión de la desviación teorcionista —y su recuperación— ahondaremos con más detalle después. Solo diremos que esta novedosa concepción es importante aquí, porque abre el panorama tanto de la filosofía, como de la ideología en el althusserianismo. Si bien,

¹⁵⁴ J. Romero, *Ídem*.

¹⁵⁵ Se trata de un artículo publicado por Althusser en dos números de la revista política *Marxism today* del Partido Comunista de Gran Bretaña. En él, Althusser da respuesta al filósofo inglés John Lewis, quien en otro artículo publicado meses atrás, y que llevaba por título “El caso de Althusser”, había dicho que: “el enfermo (refiriéndose al Althusser de 1960) está afectado de dogmatismo agudo, una variedad medieval”. Cf. L. Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, trad. Santiago Funes, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 2ª ed., 1974, pp. 11-13.

¹⁵⁶ L. Althusser, *op. cit.*, p. 15.

no deja de entrañar una distinción entre ciencia y filosofía, y un vínculo de esta última con la ideología, no es en la única dirección en la que se desplazará, en adelante, el concepto de filosofía (e ideología) para Althusser. De ahí, según él, la importancia de recalcar el “en última instancia”¹⁵⁷, pues la filosofía, no solo será eso; lucha de clases en la teoría (a secas), y la ideología, no solo serán un conjunto de prácticas precedentes a una ciencia. Lo serán, en efecto, en última instancia, pero no solo dentro de ese marco de significación. Principalmente, dice Althusser, teniendo en cuenta la alusión que Lenin hacía de Engels; quien en *Las guerras campesinas en Alemania* (1874), señalaba que existían tres principales formas de lucha de clases. Estas eran, a saber; la económica, la política y la teórica. Posteriormente, Althusser añade:

(...) la misma lucha de clases existe y debe ser conducida por el proletariado, bajo la dirección de su partido, en la economía, en la política, y en la teoría. En la teoría, el concentrado de la lucha de clase se llama filosofía. (...)

Lenin ha escrito que "la política es la economía concentrada". Podríamos escribir: la filosofía es, en última instancia, el concentrado teórico de la política.¹⁵⁸

Pero para poder hablar de la ideología en Althusser, casi al mismo tiempo que hablamos de su noción de filosofía —y más allá de que se le catalogue fácilmente como un recurso para la movilidad de masas—, hay que hacer un breve recuento del paso por la historia que este concepto tuvo; desde el inicio de su problemática, hasta llegar a la crítica de Althusser a finales de los 60's. Una de las lecturas que encuentro más pertinentes, por la forma tan esquemática en que dibuja la teoría de la ideología althusseriana —y que parte desde las lecturas de Marx, Engels y hasta Lenin— es, como he comentado antes, la de Mariflor Aguilar. El próximo apartado intenta esbozar el análisis de la filósofa mexicana, para después, poder desarrollar la teoría de la ideología que ubicamos en los *Aparatos ideológicos de Estado* en su formalidad.

¹⁵⁷ Dice: “(...) la expresión *en última instancia* designa la *determinación en última instancia*, el aspecto principal, el *eslabón decisivo* de la *determinación*. Implica por lo tanto la existencia de uno o varios aspectos secundarios, subordinados, sobredeterminados y sobredeterminantes, en tanto que otros.” En L. Althusser, *Ibid.*, p. 16.

¹⁵⁸ L. Althusser, *Ídem*.

2.1.1. Breve recuento de la noción de ideología hasta llegar a los *Aparatos ideológicos de Estado*.

Suele reconocerse, como observa Mariflor Aguilar, que el problema de las ideologías encuentra su origen en el marxismo, concretamente en *La ideología alemana*. Considerando que; “es ahí donde por primera vez se teoriza este concepto, es decir, se define en relación con otros conceptos que explican un mismo proceso real.”¹⁵⁹ Althusser coincidía con esta premisa, pero con sus particulares especificaciones. Hay que recordar que el primer Althusser destacaba el hecho de que Marx había quebrado con las *ideologías* antecesoras, al momento de fundar la ciencia de la historia *en un único y mismo momento*. Es decir, cuando estableció el materialismo histórico, seguido de su método; el materialismo dialéctico. Pero al menos en Marx y Engels, la ideología —hablando de una teoría formal al respecto— parece ser un tema poco complejizado.¹⁶⁰ Mariflor Aguilar señala:

De acuerdo con estas escasas afirmaciones¹⁶¹, la sociedad está integrada al menos por dos elementos: las relaciones sociales materiales (o base material o infraestructura) y las ideas o representaciones del proceso de vida real (o supraestructura). A partir de este esquema básico el concepto

¹⁵⁹ M. Aguilar Rivero, *Teoría de la ideología*, p. 9.

¹⁶⁰ El problema radica, según Mariflor y otros expertos como Gilberto Jiménez, en si existe o no una teoría de la ideología completa en la obra de Marx. La cuestión es abordada desde distintas posiciones. Están quienes rechazan que Marx y Engels hicieron esta teoría, ya que no encuentran los elementos correspondientes en *La ideología alemana* para sostener ello. Tal es el caso de Eugenio Triás en su texto *Teoría de las ideologías*, dice Mariflor. También se encuentran quienes, como Althusser, creen que sí hay una teoría de la ideología pero esta no es estrictamente marxista, sino que es positivista-historicista. El argumento de ello es que; ubicarla en el terreno de la teoría marxista tradicional es otorgarle un peso sobre la realidad, y esta es más bien algo como; “nada en tanto sueño”. Por último, están aquellos que concuerdan con que hay rasgos en *La ideología alemana*, tales que explican el “funcionamiento de la ideología” en general, pero aun así, no existe una teoría en concreto. De esta posición, comenta Mariflor, participan pensadoras como Corina de Yturbe, o el propio Luis Villoro. Cf. M. Aguilar Rivero, *Ibid.*, p. 10.

¹⁶¹ Se refiere a la base sobre la que Marx sienta sus principales postulados, mediante los cuales, aplica una “rearticulación” de las tesis hegelianas y feuerbachianas. Para Marx, el análisis de Feuerbach no se desprendía del hegeliano (idealista). En ese sentido, su propuesta filosófica abandona el interés en “las ideas” como fundadoras de las sociedades, y se aterriza en las relaciones materiales de los individuos concretos. El análisis de Marx, luego de la crítica a Feuerbach que hallamos en *La ideología alemana*, afirma por ejemplo, que: “las ideas dominantes son las de la clase dominante”. Esto nos conduce a comprender, consecuentemente, una distinción entre tipos de ideas; entre las que tienen eficacia social (dominantes) y las que no la tienen (o las de los grupos dominados). Cf. M. Aguilar Rivero, *Ibid.*, p. 14.

de ideología se encuentra pobremente teorizado. En *LIA (La ideología alemana)* la ideología se presenta como un conjunto de ecos y reflejos de la vida real, por lo cual su concepto está relacionado únicamente con los conceptos de "base material" y de supraestructura, ubicándolos en el terreno de esta.¹⁶²

En *La ideología alemana*; "todo lo que es considerado como supraestructural se identifica con *quimeras idealistas*, es decir, está confinado al lugar de lo evanescente o lo inexistente."¹⁶³ Esto es comprensible porque dentro del marco teórico marxiano lo único que conforma a las sociedades, es la práctica productiva (real) de los hombres. Justo por eso, la ideología en Marx encuentra lugar más como una caracterización de los reflejos invertidos (de la vida material a la ideal), que se extiende al terreno de la superestructura; sea en su esfera moral, jurídica, religiosa, pero también, en lo correspondiente a política y al Estado. Este planteamiento, según Mariflor Aguilar, se establece conforme a la oposición entre ideología y práctica. Y desde esa línea, suscribe:

El nivel del Estado pertenece a la instancia práctica-idealista, pues es considerado parte de la supraestructura (...)

El Estado, igual que la sociedad civil "brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos" (*LIA*, 25); es "comunidad ilusoria" en la que aparentemente se expresan los intereses comunes aunque, en realidad, expresa los intereses de la clase social dominante (*LIA*, 35).

Podemos decir, luego, que la ideología en Marx y Engels, se presenta como una serie de efectos ilusorios que las sociedades proyectan a nivel supraestructural, partiendo de su realidad material. Ese nivel supraestructural halla su forma más directa en la configuración del Estado. Pero en otras proporciones, las diferentes prácticas sociales no quedan exentas de la superestructura. Se pueden pensar, ciertamente, los enfrentamientos políticos que se llevan a cabo dentro de la coyuntura estatal-burguesa como una formación ideológica de las luchas reales que se disputan entre las diversas clases. Sin embargo, también se puede hacer respecto de las "producciones teóricas y las formas de conciencia"¹⁶⁴ (incluidas la moral, la

¹⁶² M. Aguilar Rivero, *ídem*.

¹⁶³ *Ídem*.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 16.

religión y la metafísica), las cuales, como creía Marx, de igual manera se inscriben al campo de lo ideológico; como “sublimaciones necesarias de su proceso material de vida.”¹⁶⁵

Años más adelante, la noción de ideología atravesaría una disrupción respecto de su primera gran aparición como; “*falsa conciencia*, sueño, irrealidad, del mundo de la ilusión generado por los intereses de dominación de la burguesía.”¹⁶⁶ Es Vladimir Lenin quien, luego de desarrollar los postulados teórico-políticos que desencadenarían la primera gran revolución socialista, ofrece una vía distinta de comprensión del concepto de ideología. Según Mariflor, en medida que progresaron los movimientos revolucionarios europeos, después de la Comuna de París y *La Guerra Civil en Francia* (1871)¹⁶⁷; “la teoría marxista del Estado es modificada. El Estado deja de ser pensado como una *comunidad ilusoria* y se concibe ahora como una máquina de dominación; ya no es ideal sino real.”¹⁶⁸ Por ejemplo, en *El Estado y la revolución* (1917), Lenin establecería, frente a Engels, que el origen del Estado se halla como producto de las contradicciones reales de clase:

El Estado es producto y manifestación del *carácter irreconciliable* de las contradicciones de clase. El Estado surge en el sitio, en el momento y en el grado en que las contradicciones de clase no pueden, objetivamente, conciliarse. Y viceversa: la existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son irreconciliables.¹⁶⁹

Ese nuevo enfoque respecto del Estado, continúa Mariflor, hizo que se abandonaran las discusiones de corte filosófico en la política soviética (al menos hasta antes del XX Congreso). Lenin optó por desplazar las tesis que colocaban a las ideas dominantes como fundamento del poder estatal. Mientras tanto, el abandono ocasionó que el centro de la problemática transitará; de la esfera de la conciencia, a la de la organización política. Desde esa perspectiva, la premisa que ligaba a la maquinaria estatal como una proyección propia de la superestructura (y que fungía mediante las ideas dominantes burguesas), pasó a ser

¹⁶⁵ Apud. K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, p. 26. En *Ídem*.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹⁶⁷ Formalmente este es un panfleto que redactó Karl Marx, a partir de un aglomerado de artículos de periódico de la época, escritos en francés, inglés y alemán. En dicho panfleto, Marx explica el avance de la Comuna de París y su significación para el movimiento obrero internacional.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶⁹ V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*, trad. grupo de traductores de Fundación Federico Engels y prólogo de Ted Grant, Madrid, Fundación Federico Engels, 1ª. ed., 1997, pp. 28-29.

percibida dentro de los límites de “la materialidad de las instituciones diversas.”¹⁷⁰ Y ello, no necesariamente desde un punto de vista negativo respecto de la misma institucionalidad, aunque, tampoco asumiendo que el aparato de Estado capitalista fuera una opción viable para las sociedades de clase. Como es sabido, el pensamiento leninista siempre estuvo en contra del Estado burgués.

En realidad, destaca Mariflor, la situación a la que Lenin, junto con el ejército bolchevique, se enfrentaba, era realmente inédita. Por una parte, la conquista del poder político ruso ya era un hecho, pero por otra, debían buscar la manera de instaurar el socialismo. Dicho de otro modo, debían apuntar hacia una dictadura del proletariado, que superara el Estado burgués ya concluido. Poco tiempo después, Lenin comentaría:

Gracias a la paz lograda —pese a todos los sacrificios que implica y a lo efímera que es—, la República Soviética de Rusia obtiene durante cierto tiempo la posibilidad de concentrar todas sus fuerzas en el punto más importante y difícil de la revolución socialista, en la tarea de *organización*.¹⁷¹

El líder de la Revolución de Octubre daba cuenta, desde ahí, que el planteamiento marxiano que situaba a la ideología, bien en relación al Estado burgués como productor de las ilusiones que impedían la emancipación política, bien como “maquinaria compleja de la producción social”¹⁷², no ahondaba lo suficiente en la “política proletaria”¹⁷³. La tarea leninista, en ese sentido, se complicaba. Primero, porque hasta entonces, las fuerzas basadas en la teoría marxista se habían concentrado en la destrucción completa del aparato estatal, y por ello, hablar de una organización en general, implicaba una reestructuración profunda de las formas de cohesión social y obrera respecto de la institucionalidad. Y segundo, porque en ese mismo sentido, Lenin y su ejército se veían inmersos en un conjunto de absurdos, de los cuales, había sido víctima el socialismo (como consecuencia de la “historia de la lucha de clases”). Mariflor Aguilar comenta que esos aparentes absurdos iban desde;

¹⁷⁰ *Ídem*.

¹⁷¹ V. I. Lenin, “Las tareas inmediatas del poder soviético” (1918) En *Obras escogidas (Tomo VIII)*, digitalización por Koba, Edición Progreso, Moscú, 1973. p. 38. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/lenin-obrasescogidas08-12.pdf>

¹⁷² M. Aguilar Rivero, *Ibíd.*, p. 33.

¹⁷³ Según la cual, la clase obrera “toma conocimiento de su lugar objetivo en las relaciones sociales de una coyuntura dada”. *Apud.*, E. Balibar, “Estado, partido, ideología” En É. Balibar *et. al.*, *Marx y su crítica de la política*, México, Nuestro Tiempo, 1980, p. 154. En M. Aguilar Rivero, *Ídem*.

(...) pensar a la clase obrera como "clase dominante" o pensar al Estado como un Estado proletario, cuando ocurría que la clase obrera no había sido pensada más que a lo sumo en términos de resistencia organizada y que el concepto de Estado estaba, casi por definición, ligado a la organización del poder de una minoría.¹⁷⁴

En suma, Lenin tenía la creencia de que si se adjudicaba el rasgo dominante al Estado proletario (o a la dictadura del proletariado), este podría no solo aniquilar y superar al Estado burgués, sino construir una forma de gobierno más justa; que tuviera como motor los derechos obreros. En ese escenario, prosigue Mariflor, otro absurdo se hacía presente: pensar que la clase proletaria podía poseer por sí misma, un instrumento de dominio —que antes solo había sido privilegio de la burguesía— para su liberación. Esta herramienta era, propiamente; la ideología.

Básicamente, Lenin extrapola el concepto de ideología (ya no como falsa conciencia), y lo concentra en el marco de la organización proletaria. Misma que, tendría que estar estrechamente vinculada a su partido. La concepción leninista de ideología constituye, en ese sentido, una adopción positiva del término, que apuntala a la concientización del proletariado, y que; “cumple con la función de contrarrestar la ideología burguesa o contrarrevolucionaria ya difundida (...)”¹⁷⁵. La ideología no implica, desde esta perspectiva, una ilusión que convierte a las masas en víctimas, sino que, se puede pensar como un arma para su propia emancipación. De ahí la importancia también, según Lenin, de que los ideólogos comunistas se encargaran de acarrear la teoría marxista al proletariado; con los métodos y formas del proletariado mismo. Esto es, mediante el método materialista dialéctico, pero sin dejar de enfatizar la importancia de las condiciones de clase que cada obrero tuviera al momento de acercarse a la teoría.

¹⁷⁴ M. Aguilar Rivero, *Ídem*.

¹⁷⁵ Sobre la noción de ideología en Lenin, Mariflor Aguilar dedica un apartado completo, el cual se titula: “Un comentario del concepto leninista de ideología” (pp. 29-36). En él, se apoya de textos como “El concepto de ideología en Marx y Engels” de Luis Villoro, “Marx y Engels y el partido revolucionario” En *Cuadernos Políticos*, de Étienne Balibar, y propiamente, “El socialismo y la guerra” En *Importancia de la organización ilegal (Obras completas)*, de V. I. Lenin. No obstante, debido a los objetivos del presente trabajo, este no desarrollará más la concepción leninista de ideología. Aun así, comentarla como un parteaguas que ayuda, primero; a revisar otras formas de visualizar la ideología en el marxismo —es decir, no solamente como “falsas conciencias”—, y segundo; a la comprensión del proceso sobre el que avanza el problema en la historia contemporánea —y del que Althusser es un gran interlocutor—, es ampliamente crucial. En *Ibid.*, p. 34.

La diferencia notable que podemos destacar entre las posiciones de Marx y la de Lenin, se encuentra, por lo tanto, supeditada a la forma de mediatización de la ideología. Primero, Marx y Engels la consideraron como efecto directo del régimen dominante del Estado (de las ideas dominantes burguesas), pero después, Lenin supo utilizarla en pos de la construcción de un nuevo Estado. Distinguiendo así, un tipo de ideología proletaria, que mediante el avance histórico de la lucha de clases, sabría anteponerse —por su capacidad de resistencia— a la ideología burguesa. En resumen:

Marx y Engels en el 46 pensaron al Estado como el generador de la ideología que contribuía con eficacia a la dominación y al control de la sociedad, Lenin de igual manera pensó en la ideología proletaria o revolucionaria como un arma para la construcción del nuevo Estado socialista que igualmente debía contribuir con eficacia al control de la sociedad.¹⁷⁶

Ahora bien, ¿qué relación encuentran estas dos acepciones de ideología en el pensamiento althusseriano? ¿Por qué es importante traerlas para comprender el desenvolvimiento del concepto, más allá del 68 francés? Ciertamente, la problemática de la ideología en Althusser no se queda estáticamente en cualquiera de ambas posturas; en la figura del Estado como reflejo de las ideas de la clase dominante (Marx), o en una toma de conciencia útil para la clase obrera (Lenin)¹⁷⁷. Tampoco se queda en la afirmación —a secas— de que existe una teoría completa de la ideología en la obra de Marx y Engels, especialmente en *La ideología*

¹⁷⁶ *Ibid.* pp. 35-36.

¹⁷⁷ Sin embargo, la interpretación leninista de la ideología no siempre ha sido leída bajo la lupa de un “absurdo teórico”. Uno de los más grandes marxistas, Antonio Gramsci, concordaba en gran medida con esta postura (aunque no en todos sus puntos). Señalaba, por ejemplo, que: “La proposición de la *Introducción a la Crítica de la economía política* que dice que los hombres toman conciencia de los conflictos (...) en el terreno de las ideologías se debe considerar como una afirmación de valor gnoseológico y no sólo puramente psicológico y moral”. Cf. A. Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, trad. J. Sole-Turá, Barcelona, Península, 1ª ed., 1970, p.34. El pensador italiano distingue, mediante un estudio histórico y gnoseológico, que existen tipos de ideologías. Están, por un lado, las “arbitrarias y racionalistas” (que cofundan una “hegemonía” sistemática), y por otro, las “históricamente orgánicas”; las cuales son necesarias para ciertas esferas de la estructura social, pues “organizan a las masas humanas”, haciendo que adquieran “conciencia” de su posición. Ese tipo de aseveraciones nos sirven para vislumbrar que; además de haber distintas vías en las que la ideología se siguió conceptualizando (después de Lenin), la versión althusseriana que comprende — desde esa perspectiva, “negativamente”— a la ideología, no posee el cierre total del debate. Pese a ello, la tesis que sostiene Althusser al respecto, es de suma importancia. Y de ahí, que se puedan agregar afirmaciones tales como: “todo el debate actual sobre las ideologías, tanto en Europa como en América Latina, parte de Althusser, sea que se lo repita, sea que se lo reinterprete, sea que se lo refute.” En *Apud.* G. Jiménez, *Apuntes para una sociología de la ideología*, México, Universidad Iberoamericana, 1978 (Licenciatura abierta en sociología, 2), p. 60. En M. Aguilar Rivero, *Ibid.*, p. 37.

alemana. Todo eso Althusser lo tiene en consideración, sí, pero después lo lleva más lejos. Nuestro autor parte, en efecto, de una necesidad de teorizar sobre la ideología, pues encuentra elementos suficientes para hacerlo (en *LIA*); y después del 68, de una búsqueda por entender las repercusiones materiales de las ideas dominantes en la sociedad civil (en toda su dimensión estructural).

En textos como *Pour Marx y Lire Le Capital*, decíamos, la ideología se trazaba en oposición a la ciencia. Se nos presentaba como una práctica precientífica, que si se trabajaba lo suficientemente —a partir del rigor que caracteriza a toda ciencia—, podía llegar a producir conocimiento científico auténtico. Ese era el recorrido, pues, que toda ciencia constituida tenía que realizar para enunciarse finalmente como tal. Así lo revisamos con el estudio de las Generalidades I, II y III.

Hay que hacer la observación también, que el primer Althusser no llega a esas conclusiones de manera abrupta. El desarrollo de sus primeras reflexiones siempre encuentra fundamento en *La ideología alemana*; pues es ahí donde Marx quiebra con sus conciencias filosóficas anteriores (que en esta instancia, eran yuxtapuestas al nivel de las ideologías). La crítica temprana de Althusser, en ese sentido, no representa un simple vistazo a la obra madura de Marx, que busca anteponer someramente su carácter científico sobre el humanístico. Se trata más bien, de un posicionamiento que se toma en una coyuntura política definida; que pretende debatir —como Lenin— a los bandos marxistas que no considera coherentes. No solo implica, como dice Sánchez Vázquez, una oposición radical de conceptos que pudiéramos encontrar a lo largo de todo su pensamiento. Sánchez Vázquez comenta:

Althusser ha pretendido dar rigor a estas formulaciones¹⁷⁸ elaborando una teoría general de la ideología en la que opone radicalmente ideología y ciencia. Pero en esta oposición está la fuente de sus dificultades. En efecto, cuando pretende elaborar una teoría particular de la ideología proletaria, de clase, se ve obligado a recurrir a la teoría de la “importación” de la ciencia a la ideología de las masas, teoría, cuyas consecuencias prácticas han sido

¹⁷⁸ Se refiere a las dos grandes formulaciones teóricas que se habían hecho anteriormente de la ideología y que aquí señalamos. Es decir, a la de Marx y Engels; como la ideología en relación a una “conciencia falsa”, y la de Lenin; la ideología en sentido positivo (y útil para la clase obrera).

funestas en la historia del movimiento comunista mundial: el partido como conciencia aparte, depositario o propietario de la verdad.¹⁷⁹

Ante ello, podríamos anunciar, como Mariflor Aguilar, que Sánchez Vázquez avanza sobre el concepto de ideología a partir del cual esta constituye un “discurso falso o equivocado para la ciencia”¹⁸⁰. Lo que en gran medida es cierto, pues como revisamos, Althusser así lo presenta en sus primeros textos, cuando habla por ejemplo, de la ruptura epistemológica. No obstante, igualmente cierto será que;

La obra de Althusser está atravesada por un cambio de problemática en lo que respecta al concepto de ideología (...) abandona una concepción idealista de la ideología que la iguala con meras ideas y/o representaciones (...) y elabora una nueva forma de comprensión de la misma. Esta nueva forma es la que, a nuestro modo de ver, abre múltiples caminos para la investigación en el campo de la teoría del Estado, de la teoría del partido revolucionario (...) ¹⁸¹

Pero este debate, por el gran peso que tiene (al menos en el marxismo mexicano) está reservado para el último apartado del texto. Basta decir que; Sánchez Vázquez acierta en señalar la oposición ideología-ciencia, pues es una lectura correcta que se hace de los primeros textos de Althusser. Así lo presenta él mismo; como una continuación de la vanguardia marxista-leninista que pretende reivindicar la lucha de clases en Francia, a partir de una concepción científica del marxismo, y luego de un pasado teórico ausente. El éxito, al menos políticamente hablando, de dichas primeras posturas althusserianas es innegable. Pero más allá de eso, para nuestro segundo Althusser, la ideología comienza a ser un fenómeno que debe pensarse con mejor detalle, desde otras posiciones, y que, lejos de concebirse únicamente como una antesala (u oposición) de las prácticas científicas¹⁸², habría de analizarse, sobre todo, en relación a los individuos (sujetos) de las sociedades determinadas. En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (por sus siglas “AIE”, publicado por primera vez en 1970) Louis Althusser destaca que:

Todo parecía llevar a Marx a formular una teoría de la ideología. De hecho, después de los *Manuscritos del 44*, *La Ideología alemana* nos

¹⁷⁹ A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, p. V.

¹⁸⁰ M. Aguilar Rivero, *Ibid.*, p. 40.

¹⁸¹ *Ídem.*

¹⁸² Aunque hay que recordar aquí, que sí lo es “en última instancia”.

ofrece una teoría explícita de la ideología, pero... no es marxista (...). En cuanto a *El Capital*, si bien contiene muchas indicaciones para una teoría de las ideologías (la más visible: la ideología de los economistas vulgares), no contiene esta teoría misma; ella depende en gran parte de una teoría de la ideología en general. Desearía correr el riesgo de proponer un primer y muy esquemático esbozo. Las tesis que voy a enunciar (...) solo pueden ser sostenidas y probadas, es decir confirmadas o rectificadas, por estudios y análisis más profundos.¹⁸³

Althusser concuerda con que el problema de la ideología nace en Marx y Engels, muy a pesar de que, como dice, la expresión ya hubiera sido forjada antes por “Cabanis, Destutt de Tracy y sus amigos”; quienes habían adjudicado genéticamente una teoría de las ideas a la ideología.¹⁸⁴ Aun así, tampoco asume que la teoría general de la ideología ubicada en *LIA* fuera tajantemente de corte marxista. Desde ahí, el autor de *Pour Marx*, en esta segunda etapa, se propone elaborar un esquema con una base más profunda, que al mismo tiempo, pueda ser concentrada como una teoría marxista —es decir, materialista— de la ideología.

Podemos explicar, por ende, la noción de ideología en Althusser a partir de dos principales tonos (pero no los únicos. Recordemos que el concepto de ideología se fue desplazando, a partir de cada una de las coyunturas teóricas y políticas, en distintas direcciones. Aquí diremos los que más interesan para la teoría de la ideología althusseriana en general). El primero de ellos, dijimos, comprende a la ideología aún como una falsa conciencia; que solo es superable a la luz de la práctica científica. Bajo esta tesis, la ideología; “representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”¹⁸⁵. Constituye, incluso en el marco de reconocimiento de Althusser, una versión negativa de la teoría, ya que se refiere al objeto representado —es decir, al objeto que se encuentra puesto en la realidad, y del cual el sujeto crea una representación— bajo la forma imaginaria de la ideología, y no bajo una perspectiva material de la misma. Eso no significa, por otro lado, que esta tesis sea enteramente descartable. En un primer instante, conforma la línea mediante la cual Marx y Engels trazaron su visión de la ideología en *LIA*. Misma línea de la que Althusser emprende su análisis en *Pour Marx* y *Lire Le Capital*, y que en los

¹⁸³ L. Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, p. 39.

¹⁸⁴ Cf. L. Althusser, *Ibid.*, p. 38.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 43.

Aparatos ideológicos de Estado reconoce que presenta problemas.¹⁸⁶ Como bien señala el pensador argentino Ezequiel Iván Duarte en su artículo “Ideología: un recorrido disperso entre Althusser y Gramsci”:

Se trata de una primera tesis “negativa”, ya que dicha representación es concebida como “deformación”: en la ideología está representada “la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven.

Es entonces que Althusser propone una segunda tesis, aunque aclara su falta de demostración: las representaciones que componen la ideología tienen existencia material y no ideal.¹⁸⁷

Althusser encuentra, frente a la problemática de la transposición (que busca entender la necesidad de los hombres por representar imaginariamente sus condiciones reales de existencia), dos respuestas viables. Apuntarlas aquí, nos ayuda a comprender el porqué de ese salto a la segunda tesis de la ideología. Y que, en el esquema althusseriano, se presentan como las primordiales causas que pudieron conducir a que se pensara la ideología como falsa conciencia en relación a las ideas dominantes de un determinado contexto. La primera respuesta —y según ello, la más simple— alude la responsabilidad a los curas o déspotas del Siglo VIII, los cuales, según Althusser, forjaron las bellas mentiras eclesiásticas mediante las que los hombres, creyendo obedecer a Dios, obedecían al régimen institucional religioso (y político). Basaban, en ese sentido, su ejercicio de poder en una representación falseada del mundo, misma que, utilizaban en favor de la dominación. Mientras que, la segunda respuesta; “es más profunda, pero igualmente falsa”.¹⁸⁸ Esta, incluso fue adoptada por Marx en sus obras de juventud, pues avanza conforme a la problemática central de Feuerbach. Al

¹⁸⁶ Althusser comenta que: “aun admitiendo que no correspondan a la realidad (se refiere a la tesis que sostiene que los hombres se representan en formas imaginarias sus condiciones reales de existencia), y por lo tanto que constituyan una ilusión, se admite que aluden a la realidad, y que basta con “interpretarlas” para encontrar en su representación imaginaria del mundo”. Por señalar algunos ejemplos, dice Althusser: los mecanicistas del S. XVII creían que “Dios es la representación imaginaria del Rey”, mientras que, la escuela teológico-filosófica (Feuerbach), ponía a Dios como la esencia del hombre real. La base, pues, que sienta en el mismo plano “ideología=ilusión”, deja abierta la cuestión a través de la cual los hombres tienen la necesidad de esta *transposición imaginaria* de sus condiciones reales de existencia, para representar —valga la redundancia— sus propias condiciones reales de existencia. Cf. *Ibid.*, p. 44.

¹⁸⁷ E. I. Duarte, “Ideología: un recorrido disperso entre Althusser y Gramsci” En *Question/Cuestión: Revista científica especializada en periodismo y comunicación*, vol. 1, No. 51, Argentina, Universidad Nacional de la Plata, 2016, p. 66.

¹⁸⁸ L. Althusser, *Ibid.*, p. 45.

igual que la anterior, dicha respuesta buscaba hallar la causa de la “transposición y deformación imaginaria” que los hombres se hacían de sus condiciones reales de existencia, únicamente que, en esta ocasión, se colocaba bajo la idea de la alienación. En textos como *La cuestión judía*, Marx defendería la tesis feuerbachiana según la cual las sociedades se formaban una representación alienada (imaginaria) de existencia, porque esas condiciones materiales eran propiamente alienantes.¹⁸⁹

Todas estas interpretaciones, según Althusser, tomaban al pie de la letra la tesis que suponía que: “En la representación imaginaria del mundo que se encuentra en una ideología están reflejadas las condiciones de existencia de los hombres, y por lo tanto su mundo real.”¹⁹⁰ No obstante, de lo que se trata para Althusser, es de dar cuenta que no son las propias condiciones reales de existencia de los hombres (es decir, su mundo real), lo que ellos se representan en la ideología, sino que; lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia. A partir de eso, Althusser afirma: “Tal relación es el punto central de toda representación ideológica y por lo tanto imaginaria del mundo real.”¹⁹¹ No se trata de concebir a las ideologías de acuerdo a falsas conciencias producidas a partir de la necesidad de los hombres por deformar imaginariamente sus condiciones reales de existencia. Se trata, pues, de anunciar que en esa relación sujeto-realidad está contenida la causa que explica la deformación imaginaria de la representación ideológica del mundo real. En otras palabras, Althusser aterriza a la ideología dentro de la coyuntura que establecen los individuos con las relaciones de producción, y las relaciones que de ella resultan.

En tanto, el segundo tono (o el cambio de problemática) aparece como una suerte de recuperación del anterior, ya que, en este mismo sentido, concentra en el terreno de lo real a la ideología. Esta tesis, —también llamada la “tesis de interpelación ideológica”—, dice Althusser, parte de la premisa según la cual; “la ideología tiene una existencia material”¹⁹².

¹⁸⁹ Y continúa: “En los *Manuscritos del 44*, porque esas condiciones están dominadas por la esencia de la sociedad alienada: el *trabajo alienado*.” En *Ibíd.*, pp. 45-46.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 46.

¹⁹¹ *Ídem*.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 47.

Luego de que nuestro autor observe que la pregunta por la causa de la deformación imaginaria de las condiciones reales de existencia desaparezca, propone que pueda reformularse de la siguiente manera: “¿Por qué la representación dada a los individuos de su relación (individual) con las relaciones sociales que gobiernan sus condiciones de existencia y su vida colectiva e individual es necesariamente imaginaria?”¹⁹³ Althusser intenta, desde ahí, explicar las prácticas que realizan los individuos —bien como sujetos, bien como parte de una comunidad— inmersos en una estructura social determinada, en función de otras prácticas (ideológicas), mediante las que la maquinaria estatal ejerce su control. Estas últimas, las prácticas ideológicas del Estado, permean la totalidad estructural de una época y la sobredeterminan. Asimismo, podemos concebirlas dentro de un marco de representación, sea este; religioso, político, jurídico, e incluso, académico. Al final, todos ellos responden a la consagración de la ideología dominante del Estado; el cual sin lugar a dudas, tiene existencia material. Sobre ello, Althusser señala:

Cuando nos referimos a los aparatos ideológicos de Estado y a sus prácticas, hemos dicho que todos ellos son la realización de una ideología (ya que la unidad de esas diferentes ideologías particulares —religiosa, moral, jurídica, política, estética, etc.— está asegurada por su subordinación a la ideología dominante). Retomamos esta tesis: en un aparato y su práctica, o sus prácticas, existe siempre una ideología. Tal existencia es material.¹⁹⁴

En este punto también, queda desplazada la tesis que colocaba a las ideologías únicamente como prácticas precientíficas, o que solo aparecían en una oposición a la ciencia. Althusser mismo corrige dicho postulado y comenta que; así presentada, bajo la forma de una afirmación, la tesis que señala a las ideologías emergentes en “aparición espontánea” (verdadera o falsa) respecto de una ciencia, no está demostrada. Sin embargo, cuando menos, destaca que “en el nombre del materialismo”, constituye un juicio favorable para la teoría del conocimiento, en este caso, marxista. En opinión de Mariflor Aguilar, esta nueva propuesta:

(...) trae a la ideología de ser un conjunto de ideas o representaciones a ser un conjunto de prácticas sociales de diversos tipos; de ser pensada con

¹⁹³ *Ídem.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 48.

existencia ideal o espiritual que se "materializa" únicamente en teorías falsas precientíficas (siguiendo la problemática de *La ideología alemana*), a ser pensada como ideas o representaciones necesariamente materializadas en prácticas diversas, (...) ¹⁹⁵

Pero más allá de que se conciba el aspecto material de la ideología, dice Althusser, como se concibe cualquier otra materia (u objeto) dentro del conocimiento empírico ¹⁹⁶, hay que recurrir —pese a que pueda acusársele de ser un neoaristotélico— a señalar que: “la materia se dice en muchos sentidos” ¹⁹⁷. La ideología representada en los aparatos de Estado, de hecho, tiene existencia material, pero no la tiene al igual que el resto de cosas (materiales) que nos rodean, muy a pesar de que ambas puedan ser arraigadas en tanto materia física. El esquema de la ideología que Althusser dibuja, ciertamente, coloca a los individuos participantes de ella (que viven en una ideología o en una representación imaginaria del mundo), como seres determinados por sus condiciones reales de existencia (o relaciones de producción y de clase). Sin embargo, la creencia específica que ellos deseen tomar, sea de Dios, del Deber, o de la Justicia, depende de las ideas que cada uno de ellos cargue consigo.

Dicho de otro modo, las ideologías que los sujetos de una sociedad opten por seguir, en efecto, dependen del nexo que estos tienen con el sistema de producción y con el de creencias (en el que nacieron), pero también, tiene que ver con el “pleno uso de su conciencia” ¹⁹⁸ en tanto sujetos poseedores de la misma. Y ello (la toma de decisión de los individuos por alguna ideología), en ningún momento los exime de los aparatos ideológicos, todo lo contrario, los convierte —y me atrevo a agregar: nos convierte— en sujetos-ideológicos. Nos comportamos conforme a una determinada ideología que somos capaces de decidir únicamente bajo nuestras condiciones reales de existencia.

En un primer momento, esto es lo que implica que la tesis de la interpelación ideológica sea materialista, pues comprende a los individuos como practicantes (materiales)

¹⁹⁵ M. Aguilar Rivero, *Ibid.*, p. 38.

¹⁹⁶ Apunta que de “(...) la misma modalidad que la existencia material de una baldosa o un fusil.” En L. Althusser, *Ídem*.

¹⁹⁷ Recordemos lo que Aristóteles comentaba en el Libro IV de la *Metafísica*: “La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia, (...)” En Aristóteles, “Libro IV” *Metafísica*, intr. de Miguel Candel y trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2011, p. 146

¹⁹⁸ Cf. L. Althusser, *Ibid.*, p. 49.

de algún tipo de ideología. Dice Althusser: “El individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, además, participa de ciertas prácticas reguladas, que son las del aparato ideológico del cual “dependen” las ideas que él ha elegido libremente (...)”¹⁹⁹. De ahí también, que Mariflor continúe y señale que en esta tesis: “la ideología constituye al individuo en sujeto-ideológico”²⁰⁰. Conforma, por lo tanto, el sistema prácticas y comportamientos de los sujetos específicos, bajo un estrecho vínculo con los aparatos ideológicos de Estado.

Pero para poder cerrar este apartado como es debido, hay que dejar en claro la razón por la cual la tesis de la interpelación ideológica es, como se afirma comúnmente, la primera tesis materialista de la ideología. Quiero decir, ¿por qué las prácticas que los individuos reproducen respecto de los aparatos ideológicos estatales, tienen un fundamento material? ¿En qué radica, además de lo visto, el que la ideología sea ahora concebida materialistamente y no solo espiritualmente? Con base en ello, se encontrará —muy probablemente—, uno de los argumentos a defender de este trabajo: que la teoría de la ideología (materialista) del segundo Althusser, es la que conserva una mayor influencia en el marxismo contemporáneo.²⁰¹ En ese sentido: 1) Se pone de relieve que la problemática inaugurada Althusser en esta instancia es extraordinaria; bien por la manera en que aterriza e interpela la ideología conforme a los sujetos de las sociedades, pero también, por la forma en que asume la negatividad de la primera tesis de la ideología, cuando esta se anuncia exclusivamente como falsa conciencia. 2) Amplía el panorama para pensar distintos tipos de prácticas sociales —y no solo las que se encuentran evidentemente bajo el yugo de los aparatos de Estado—, como producto de relaciones ideológicas entre los individuos y las realidades que los rodean. Ya no son, por ende, únicamente las ideas dominantes burguesas las poseedoras de la maquinaria ideológica estatal, sino que, esta última podría ir adquiriendo distintas formas; diversas representaciones materializadas de una posible ideología en común, respecto del contexto específico de cada sociedad. Bajo esta idea, podemos reforzar lo señalado anteriormente: que los filósofos, hasta los más

¹⁹⁹ *Ídem.*

²⁰⁰ M. Aguilar Rivero, *Ídem.*

²⁰¹ No olvidemos tampoco, que en cuestiones como la diferenciación “teoría-práctica” —y la lucha contra la “homologización” de los términos— que hace el primer Althusser, se pueden resaltar aspectos interesantes para los debates marxistas, incluso hoy en día.

revolucionarios, están también inmersos en la lucha de clases que estudian. Y no por ello, la vanguardia althusseriana de la segunda etapa invierte sus consideraciones marxistas, para convertirse en una mala crítica de los movimientos sociales. Todo lo contrario, esta se mantiene siempre bajo la tutela de una actitud revolucionaria, solo que ahora, busca hacer evidente el fenómeno ideológico del que, en muchas ocasiones, los revolucionarios mismos (incluidos los intelectuales) son partícipes.

Precisamente, la tesis de la interpelación ideológica —así como todo el eje sobre el que se desarrollan los *AIE*— halla su fundamentación materialista, por aledaño que parezca, en la reproducción de la fuerza de trabajo. Casi al inicio de la obra, Althusser encuentra que la razón que sustenta la existencia de las formaciones sociales es, como creía Marx, la “reproducción de las condiciones de su producción.”²⁰² Esto es, para que una sociedad pueda existir y prevalecer como tal, es necesario que reproduzca dos cosas: 1) las fuerzas productivas, y 2) las relaciones de producción ya existentes.

Sobre la segunda (la reproducción de las relaciones o medios de producción existentes) Althusser no ahonda demasiado. Aun así, es importante desarrollarla, pues también implica una condición necesaria para las sociedades y como veremos, para sus ideologías. La reproducción de los medios de producción, dice Althusser, ya era demostrada tanto por Marx, como por los propios economistas burgueses. En efecto, ambas posiciones se parecían al momento en que afirmaban: “no hay producción posible si no se asegura la reproducción de las condiciones materiales de la producción.”²⁰³ Según Althusser, cualquier economista (capitalista) sabía que año con año, las empresas debían reproducir sus medios productivos —es decir, sus materias primas, instrumentos de producción, maquinaria, etcétera—, para que, asimismo, esta pudiera subsistir y acrecentarse en el mercado. Así lo anteponían, como un requisito indispensable a nivel empresa. Y más o menos así también lo pensaba Marx, al menos en el terreno de lo macroeconómico. No obstante, en perspectiva de Althusser, fue el pensamiento marxista el que genuinamente vino a “resolver el

²⁰² Althusser concuerda con la aseveración que Marx hace en aquella *Carta a Kungelman*: “(...) aun un niño sabe que una formación social que no reproduzca las condiciones de producción al mismo tiempo que produce, no sobrevivirá siquiera un año.” *Apud.* Carta a Kugelman del 11.7.1868 (Letres sur Le Capital, Ed. Sociales, p. 229). En L. Althusser, *Ibid.*, p. 3.

²⁰³ *Ibid.*, p. 5.

problema”²⁰⁴, pues puso sobre la mesa que; el origen de la reproducción no podía ser concebido únicamente bajo la línea de la empresa, ya que no era allí en donde emergían sus condiciones reales. Althusser comenta: “Lo que sucede a nivel empresa es solo un efecto que solo da la idea de necesidad de la reproducción.”²⁰⁵ En ese sentido, no es que el mercado halle la reproducción de sus medios mágicamente, sino que, responde a un círculo de comercio —supeditado a la oferta y demanda de cada contexto específico—, en función de beneficiar a la clase capitalista. Althusser pone el siguiente ejemplo:

El señor X, capitalista, que produce telas de lana en su hilandería, debe “reproducir” su materia prima, sus máquinas, etc. Pero quien las produce para su producción no es él sino otros capitalistas: el señor Y, un gran criador de ovejas de Australia; el señor Z, gran industrial metalúrgico, productor de máquinas–herramienta, etc., etc., quienes, para producir esos productos que condicionan la reproducción de las condiciones de producción del señor X, deben a su vez reproducir las condiciones de su propia producción, y así hasta el infinito.²⁰⁶

Sin embargo ¿qué es lo que implica una aseveración de tal magnitud desde la teoría marxista? En realidad —y esto nos lleva a la primera y más importante condición que Althusser, conforme a Marx, menciona para la existencia de las formaciones sociales—, es: la reproducción de la fuerza de trabajo. Profundamente, la reproducción de los medios de producción (de las materias primas, máquinas, herramientas, etc.) solo es posible gracias a la primera reproducción; la de las fuerzas productivas, es decir, la del trabajo obrero.

Para Marx, como para Althusser, lo que acontece en el dinamismo empresarial es solo un examen de la práctica financiera, y ello, no alcanza a explicar detalladamente el fundamento de su existencia: la reproducción de las fuerzas productivas, que además, operan —en lo esencial— fuera de la propia empresa. Dicho de ese modo, para que la reproducción de los medios (establecida entre la clase capitalista), pueda asegurar *per se* la reproducción de la fuerza de trabajo, debe otorgarle a esta última un medio material para que se efectúe satisfactoriamente. Dicho medio es, sin más: el salario.

²⁰⁴ Dice: Pero sabemos, gracias al genio de Quesnay —que fue el primero que planteó ese problema que “salta a la vista”— y al genio de Marx — que lo resolvió— (...)” En *Ibid.*, p. 5.

²⁰⁵ *Ídem.*

²⁰⁶ *Ídem.*

El salario, de hecho, figura en la contabilidad de la empresa, pero no lo hace como una condición material (en el sentido que lo es, por ejemplo, la máquina o la herramienta), para la reproducción de los medios de producción (sustentada en la reproducción de las fuerzas productivas), más bien, lo hace como un capital exclusivamente “destinado a la mano de obra”²⁰⁷. Por tal razón es que opera fuera de la empresa, ya que a pesar de ser un aspecto contable por ella misma, no se contempla dentro de la inversión necesaria destinada cada año a la reproducción de los medios de producción.

Como es reconocido en la teoría del plusvalor de Marx²⁰⁸, el salario representa la parte del valor producido por el gasto de la fuerza de trabajo, pero este es dado al trabajador únicamente la finalidad de que sea capaz de reconstruir más fuerza de trabajo. Es decir; se otorga el salario (siendo este un capital variable destinado a ello), para que a su vez, el obrero pueda proveerse tanto a él mismo, como a su familia de; alimentación, vivienda y vestimenta. Pero también, pueda “volver a presentarse a la mañana siguiente —y todas las santas mañanas— a la entrada de la empresa.”²⁰⁹ De ahí que, Althusser de acuerdo a Marx, sostenga que el salario conforma un capital históricamente variable, porque depende de las necesidades de cada sociedad en particular: “Marx señalaba: los obreros ingleses necesitan cerveza y los proletarios franceses, vino.”²¹⁰ Althusser agrega que este capital variable es, a la par, doblemente histórico, pues tales necesidades no fueron reconocidas por la clase capitalista por el mero hecho de ser “necesidades” para los seres humanos, sino que, fueron impuestas por la lucha de clases que se promulgó —y lo sigue haciendo— en contra de; el aumento de la jornada laboral y la propia disminución salarial.

²⁰⁷ Sobre el cual, señala Althusser, Marx ofreció el concepto “capital variable”. Cf. *Ibid.*, p. 7.

²⁰⁸ La teoría del plusvalor (o plusvalía) de Marx señala, a grandes rasgos, que son los trabajadores los generadores del “valor agregado” (o ganancia) sobre la mercancía, mediante su propia fuerza de trabajo. No es el capitalista, como comúnmente se cree, quien “invierte” ese tiempo y dinero para producir la ganancia final del producto mercantil, sino que lo hace la mano de obra a partir de sus propias capacidades. Dice Marx: “La fuerza productiva del trabajo está determinada por múltiples circunstancias, entre otras por el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las *condiciones naturales*.” De esta manera, el trabajador, además de privarse de sus necesidades orgánicas (comer, dormir, reproducirse, etc.), pues tiene que presentarse diariamente a laborar en la fábrica, se priva también de la ganancia —o bien, de la mercancía obtenida— que él mismo produjo. Cf. K. Marx, “Libro primero: El proceso de producción del capital” (Tomo 1, Vol. 1), En *El Capital. Crítica de la economía política*, trad., advertencia y notas de Pedro Scaron, México, Siglo Veintiuno Editores, 1ª ed., 1975, p. 49.

²⁰⁹ L. Althusser, *Ídem*.

²¹⁰ *Ídem*.

Pero lo particularmente destacable de todo ello no es solo la reproducción de la fuerza de trabajo asegurada en el salario. Este es un fenómeno que Marx ya anunciaba desde su contexto, y que, ciertamente, sirvió para que los obreros del mundo fueran revolucionando su entorno de distintas maneras, en busca siempre de mejoras de sus condiciones laborales. Lo que salta a la vista, dice Althusser, es que es en ese proceso mediante el cual los trabajadores incursionan como mercancías calificadas (o aptas) para laborar en el complejo sistema de producción, que podemos pensar aquel aseguramiento (de la reproducción de las fuerzas productivas), ya no únicamente en el lugar de trabajo, sino cada vez más fuera de él. Bajo esta línea, se introducen los *Aparatos ideológicos de Estado*, pues vienen a ser los primeros responsables de reproducir el aprendizaje laboral, a través del que, la clase obrera ha de mediatizarse (o cosificarse) en el mercado. Por supuesto, dichos aparatos también fungen en otras áreas de la vida social, tales como; la moral, la jurídica, la religiosa, etcétera, a partir de sus diversas instituciones, pero al final del día, todas ellas cumplen un objetivo similar: que las clases dominadas sean capaces de reproducir materialmente las ideologías del Estado. De tales instituciones, por tanto, Althusser destaca tres primordiales: la escuela, la iglesia, y el ejército (o cuerpos armados):

En otros términos, la escuela (y también otras instituciones del Estado, como la Iglesia, y otros aparatos como el Ejército) enseña las “habilidades” bajo formas que aseguran el sometimiento a la ideología dominante o el dominio de su “práctica”. Todos los agentes de la producción, la explotación y la represión, sin hablar de los “profesionales de la ideología” (Marx) deben estar “compenetrados” en tal o cual carácter con esta ideología para cumplir “concienzudamente” con sus tareas, sea de explotados (los proletarios), de explotadores (los capitalistas), de auxiliares de la explotación (los cuadros), de grandes sacerdotes de la ideología dominante (sus “funcionarios”), etcétera.²¹¹

Cerraremos este apartado haciendo énfasis en el aspecto material de la tesis de la interpelación ideológica de Althusser. Como vimos, esta constituye a los individuos en “sujetos-ideológicos”, primero, conforme a sus condiciones reales de existencia, pero después, a partir de que ellos mismos, en pleno uso de conciencia, sean capaces de conducir sus acciones respecto de tal o cual ideología. No obstante, tales individuos (o grupos de

²¹¹ *Ibid.*, p. 9.

individuos, casi siempre en calidad de trabajadores), a pesar de contar con una gama de ideologías sobre las cuales desarrollar su sistema de prácticas, al estar determinados por una situación concreta capitalista; son empujados a la reproducción de su propia fuerza de trabajo. Mismo que, no solo beneficia al nivel empresarial (burgués), es decir, a la reproducción de los medios de producción del capital, sino que, con más profundidad, deja a los trabajadores sin: 1) el suficiente tiempo para satisfacer el resto de necesidades orgánicas. 2) Hace que estos mismo trabajen solos y se presenten cada mañana sin falta a la empresa. Lo único que encarnan, en suma, los *AIE* son una “reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido.”²¹² Anunciarlo de ese modo, trae a cuenta el carácter sumamente revolucionario —ante cualquier ideología dominante que se presente y desplazando el carácter exclusivo precientífico de la ideología— de la filosofía althusseriana, y con ello, su enorme peso en el marxismo contemporáneo.

²¹² *Ídem.*

2.2. Los Elementos de autocrítica.

Antes de introducirnos de lleno a las críticas que Adolfo Sánchez Vázquez hizo de la obra de Louis Althusser, y con ello, a todos los ecos que produjo en el marxismo mexicano; desde Mariflor Aguilar, hasta Enrique González Rojo —pasando por autores como Luis Villoro, Carlos Pereyra, Cesáreo Morales, Fernanda Navarro, Rafael Guillén “Subcomandante Marcos”, entre otros— hay que dejar en claro el eje de la problemática del señalado teoricismo. De ahí, explicar también la manera en que Althusser, en este nuevo posicionamiento, busca recuperarse de él, y así, saber las vías que propone para realizarlo. Este apartado consiste en una breve exposición de aquella recuperación. Primero, tomando en cuenta lo que hemos venido mencionando, que Althusser observa su propio error —que más bien dice, se trata de una desviación²¹³— desde algunos textos de su primera etapa.²¹⁴ Segundo, asumiendo *a priori* que: pese a que muchos no estén de acuerdo con esta recuperación (como es el caso de Sánchez Vázquez, quien expone sus argumentos en *Ciencia y revolución*), se considera, al menos desde una perspectiva propia, a estos ensayos como una justa rectificación que Althusser presenta frente a sus reflexiones pasadas, y sobre todo, frente las críticas de sus interlocutores. En ese mismo sentido, se tomará en cuenta que tanto la *Respuesta a John Lewis* como los *Elementos de autocrítica* (1972) constituyen una vía de salida efectiva para la filosofía althusseriana; más allá del teoricismo. O bien, tal como dice G. M. Goshgarian, nos abren el camino para pensar un “Althusser sin teoricismo”²¹⁵, sobre el que ya desarrollaremos posteriormente.

Antes que nada, hay que comentar, como lo hace el propio Althusser, que los *Elementos de autocrítica* surgen como un “examen crítico de las posiciones de *Pour Marx* y

²¹³ Expresamente, Althusser comenta: “(...) reconocí que estos textos estaban afectados de una tendencia errónea. Indiqué la existencia de este error y le di un nombre: *Teoricismo*. Hoy creo poder ir más allá, precisar el objeto de elección de este error, sus formas esenciales y sus efectos de resonancia. Añado: más que de error, hay que hablar de desviación. *Desviación teoricista*.” En L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, p. 11.

²¹⁴ Principalmente, comentábamos, en el prefacio a la segunda edición (italiana) de *Lire Le Capital* y el *Curso de filosofía para científicos*.

²¹⁵ Cf. “Althusser sin teoricismo” CONTINUAR CITA

*Lire Le Capital*²¹⁶; pero también, como una ampliación de lo que ya se había escrito en la *Respuesta a John Lewis* (1972) poco tiempo antes. Sin embargo, la razón por la cual no aparecen juntos ambos ensayos (los *Elementos* y la *Respuesta*), es porque este último, como decíamos al inicio del capítulo, se limita únicamente a la redefinición althusseriana del concepto de filosofía, según el cual; “la filosofía es, *en última instancia*, lucha de clases en la teoría.”²¹⁷ Redefinición que, como el título indica, se desenvuelve a partir de una dura respuesta al médico y pensador inglés John Lewis, quien en su artículo *El caso de Althusser* había considerado que la primera etapa del pensamiento althusseriano estaba “enferma de dogmatismo agudo”²¹⁸. A partir de esto, se puede decir que los dos ensayos conforman ya una “autocrítica” que Althusser sostiene con la intención de aclarar, primero; el concepto de filosofía, y después; la “desviación teorista”. De tal modo, apunta:

Desde luego, esta autocrítica, cuya lógica y argumentos internos desarrollo tal como aparecen en nuestra reflexión, no es un fenómeno puramente interno. No puede ser entendida sino como el efecto de otra “lógica” externa, la de los acontecimientos políticos de los que traté en la *Respuesta a John Lewis*.²¹⁹

Los acontecimientos que determinaron —es decir, que impulsaron a Althusser a desarrollar más puntualmente sus reflexiones pasadas—, ahora en la segunda etapa, fueron: 1) La Revolución Cultural China (1966-1969), la cual consistió, según Althusser, en una “continuidad de la heroica y poderosa resistencia del pueblo vietnamita contra el más poderoso imperialismo del mundo.”²²⁰ 2) La huelga obrera de más de 10 millones de trabajadores en todo Francia (1968), acompañada, precedida y “doblada por el movimiento estudiantil. Eventos sobre los que ya ahondamos. 3) La ocupación de Checoslovaquia por

²¹⁶ L. Althusser, *op. cit.*, p. 5.

²¹⁷ L. Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, p. 15.

²¹⁸ Recordemos lo que dice Althusser al respecto: “Ante todos los miembros de la familia, inmóviles, y sus colegas, silenciosos, el doctor John Lewis se ha inclinado para examinar “El caso Althusser”. (...) Y se ha entregado su diagnóstico: el enfermo está afectado de “dogmatismo” agudo, una variedad medieval. El enfermo no irá lejos.” En L. Althusser, *op. cit.*, p. 13.

²¹⁹ L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, p. 6.

²²⁰ L. Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, p. 13.

los ejércitos de otros países del Pacto de Varsovia (1968)²²¹. Para Althusser, es desde esta perspectiva también, que los ensayos de *Pour Marx y Lire Le Capital* envejecen, dice, mediante “el transcurso de siete a doce años”²²², pues cabe recordar que el primero de ellos, “Los manifiestos filosóficos de Feuerbach”, data de 1960.

Así, pues, ya en 1972, Althusser observa que aquella desviación de la que había sido afectado, podía abordarla de mejor manera; “ir más allá, precisar el «objeto de elección» de este error y sus efectos de resonancia.”²²³ Ciertamente, los escritos del primer Althusser cargaban consigo un culto a los procesos revolucionarios, que pretendían defender al marxismo de las ideologías burguesas (o pequeñoburguesas del intelectualismo), a partir de su ruptura radical con ellas. Esa tesis, dice Althusser, seguía siendo justa. No obstante, nuestro autor también se percata que; lejos de haberle otorgado a ese hecho histórico (es decir, al desligamiento de los postulados marxistas de las ideas burguesas), “toda su dimensión social, política, ideológica y teórica”²²⁴, únicamente fue capaz de reducirlo a su espectro teórico; a la ruptura epistemológica que ubicamos en 1845 (en *La ideología alemana*). Althusser da cuenta, entonces, de que aquel quiebre solo había sido analizado a la luz de una interpretación racionalista; que oponía “la *verdad* al *error* bajo las especies de la oposición especulativa de «la» ciencia y de «la» ideología.”²²⁵ Esto es, ciencia e ideología como conceptos antagónicos.

Bajo esta interpretación, que se limitaba a reducir la ruptura de las ideas marxistas en una faceta puramente racionalista, continúa Althusser, el fenómeno de la lucha de clases se encontraba casi en su totalidad ausente, pues después de todo, terminaba por conferir un mayor peso a la teoría que a la práctica. Asimismo, Althusser comenta: “Todos los efectos de mi teoricismo derivan de esta reducción y de esta interpretación racionalista/especulativa.”²²⁶ Althusser emprende la corrección de sus postulados con la intención de retornar a ese “punto de partida”; a ese «objeto» en el que su tendencia

²²¹ Bajo la orden de la Unión Soviética, cinco países socialistas pertenecientes al “Pacto de Varsovia”, invaden la República Socialista de Checoslovaquia. Ello, para poder contrarrestar las políticas de liberación económica en las que este se estaba involucrando.

²²² L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, p. 11.

²²³ *Ídem*.

²²⁴ *Ibid.*, p. 12.

²²⁵ *Ídem*.

²²⁶ *Ídem*.

teoricista halló lugar, y al mismo tiempo, poder demostrar la propia reducción racionalista de la que suscitó su primera noción de *ruptura*.

Sin embargo, pese a que Althusser admitiera abiertamente que sus primeras aproximaciones a la ruptura consistían en una reducción racionalista/especulativa del término, no significaba, por otro lado, que esta tuviera que ser asumida como una “invención pura y simple”, como lo hacía John Lewis.²²⁷ Althusser insiste en que, aún con la desviación teoricista, no cederá ante quienes aplastan, borran, niegan y “reducen a nada” la cuestión de la ruptura en Marx. Porque sí, había un error en considerar a esta exclusivamente bajo una perspectiva epistemológica, pero de ahí, dice Althusser, no se seguía negarla. De tal modo, también comenta que entre los simpatizantes del marxismo de la época, se encontraban quienes rechazaban rotundamente a la ruptura, y quienes la reconocían incluso fuera del margen de oposición racionalista, como era su caso.

La nueva tesis de Althusser, por lo tanto, asumía la desviación según la cual el quiebre en Marx solo era concebible bajo el umbral de lo epistemológico, es decir, racionalista/especulativo. Pero no por eso, Althusser dejaba de creer que, de hecho, existía una distinción de conceptos entre las obras de juventud y las de madurez de Marx. Más aún, en ningún momento se pone de acuerdo con los críticos que desprestigiaban fervientemente la ruptura. Así, señala:

Seamos claros: es evidente que en la historia del pensamiento teórico de Marx existe algo parecido a una «ruptura», que, además de tener su importancia, atañe a la Historia de todo el movimiento obrero. Y entre quienes reconocen el hecho de la «ruptura» y quienes pretenden reducirla a la nada existe una oposición que, a fin de cuentas, hay que admitir que es una oposición política.²²⁸

Con justa razón, Althusser buscaba defender políticamente su propuesta de la ruptura frente a quienes pretendían debilitarla. Su fundamentación era que, con todo y el reduccionismo del que había sido partícipe, sí se podían ubicar en *La ideología alemana* conceptos claves para comprender aquella disrupción en el pensamiento marxiano. Según él, lo que sucedía en *LIA*, aún dentro del marco de la autocrítica, era; “algo semejante a un acontecimiento sin

²²⁷ Cf. *Ibid.* p. 13.

²²⁸ *Ídem.*

precedentes y que *no tendrá retorno*.”²²⁹ De manera que, a partir de 1845, podíamos observar en el pensamiento marxiano la apertura de lo que Althusser, metafóricamente, llama: el “Continente Historia”²³⁰. Hay, desde esa perspectiva, una introducción de las categorías científicas en las tesis históricas de Marx —y viceversa: una introducción de las categorías históricas en la ciencia—, que comienza a construirse en *La ideología alemana*. No por ello, la denominada ruptura tendría que verse limitada a su faceta racionalista, sino que, aún podría proyectarse en sus diferentes dimensiones; sociales, políticas, ideológicas, teóricas, etc.

Bajo esa línea, prosigue Althusser, es plausible constatar a lo largo del desarrollo del pensamiento de Marx “la existencia de un arreglo de conceptos teóricos básicos, cuya búsqueda sería inútil en los textos anteriores (...), y que presentan esta particularidad de poder funcionar de un modo distinto a como lo hacían en su prehistoria.”²³¹ ¿Cuál era, pues, dicho arreglo conceptual? El ejemplo que aquí cita Althusser —pues dice; le permite una comparación incontestable—es el de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. Según él, esta obra avanza de acuerdo a tres conceptos base: Esencia humana, alienación y trabajo alienado.²³² Sin embargo, para 1845, las tesis de Marx comienzan a incursionarse en un “modo de funcionamiento” diferente; en un nuevo sistema que se expone “simplemente

²²⁹ *Ibid.*, p. 14.

²³⁰ Althusser menciona: “(...) se hablará de este acontecimiento como de «la apertura del Continente Historia al conocimiento científico» o (y) de la irrupción, del surgimiento del Continente Historia en la teoría científica.” En *Ibid.*, p. 14.

²³¹ *Ibid.*, p. 15.

²³² Esta obra consta de 3 principales Manuscritos. En el primero, Marx ahonda en: el salario, el beneficio del capital, la renta de la tierra y el trabajo enajenado (o alienado). En el segundo, lo hace respecto de: la antítesis del capital y el trabajo (también llamada la “contradicción de la propiedad privada y el trabajo”). Mientras que, en el tercer y último Manuscrito, reflexiona sobre: la propiedad privada y el comunismo, los requisitos humanos y la división del trabajo, el poder del dinero, así como una crítica de la dialéctica hegeliana. En todos ellos, Marx desarrolla conceptos importantes que servirán para el resto de su filosofía a través de los años. Sin embargo, lo hace todavía bajo una perspectiva de la dialéctica de Hegel (aunque, por supuesto, sin dejar de hacer una crítica de su idealismo burgués), al mismo tiempo que, realiza un fuerte señalamiento a los economistas clásicos ingleses: Adam Smith y David Ricardo. En efecto, los *Manuscritos del 44* constituyen un gran avance para los textos tempranos de Marx, sobre todo, en las cuestiones humanísticas, que son de suma relevancia hasta hoy. Pero para Althusser, en término estricto, esta obra todavía no aterriza en el tema que, con mucha probabilidad, fue el que Marx más desarrolló y que interpela aquel “cambio de terreno”, a saber: la teoría del valor de *El Capital*. Y aquí es donde convergen distintas opiniones. Cf. K. Marx, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, edición por Juan R. Fajardo, México, Biblioteca Virtual Espartaco, 2001. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm>

distinto”. De ahí, Althusser agrega que: “se asiste a un «cambio de terreno» (...), y por tanto a un «nuevo terreno».”²³³

Althusser sabía que frente al fenómeno de la ruptura existían —y añadió: existen en la actualidad— posiciones que difieren. Tal como John Lewis y otros tantos críticos sostienen; lo que se halla en los *Manuscritos*, también se encuentra en la *Crítica de la Economía Política*, solo que conferido desde un análisis más profundo; respecto del valor (de uso y de cambio) y el plusvalor. Pero al final del día, producto de un mismo punto de partida. Para ellos, los textos de madurez de Marx representan, más bien, una suerte de desdoblamiento de los de juventud.²³⁴ En gran medida, esto es válido incluso para el propio Althusser. Podemos preguntar, por ejemplo; ¿cómo es que Marx habla de fetichismo en *El Capital*²³⁵, sin antes haber hablado de alienación en los *Manuscritos*? Existe, en efecto, un desarrollo filosófico-económico que nace en el Marx joven y culmina en sus obras de madurez, y que según el segundo Althusser, su punto de quiebre (entre una y otra etapa) no puede resumirse únicamente a una ruptura epistemológica. La diferencia radica, más bien, en la forma como este nuevo análisis althusseriano adopta esa distinción entre los textos tempranos y los posteriores. Porque sí, a pesar de tratarse de una continuación, de un desdoblamiento o una profundización de los conceptos que Marx ya había traído a cuenta en los *Manuscritos*, lo

²³³ L. Althusser, *Ibid.*, p. 17.

²³⁴ Por ejemplo, Sánchez Vázquez dice: “Esta distinción, a que usted se refiere, pierde de vista el carácter continuo y discontinuo a la vez, en suma, dialéctico, del proceso de formación de Marx. El Marx maduro no es, ciertamente, el simple desenvolvimiento de las premisas del joven Marx, pero tampoco es la ruptura absoluta con él. Baste señalar a este respecto que ciertos temas de la juventud, como el de la enajenación, se encuentran y no de un modo accidental, en una obra tan madura como los manuscritos preparatorios de *El Capital* los *Grundrisse*, de 1857-1858”. En A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, p. VII.

²³⁵ Todavía en el Primer Capítulo del Libro I de *El Capital*, Marx comenta que además de los valores de uso y de cambio que cualquier mercancía pudiera tener dentro de un mercado regido por el orden de producción capitalista, esta también porta un “carácter fetichista”. Así, los individuos inmersos en este tipo de sociedades (capitalistas), le adjudican un “valor místico”(o enigmático) a todas las mercancías que los rodean. Este “misticismo” deviene con el hecho de que la mercancía misma es capaz de reflejar a los hombres el “carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos.” De manera que, para Marx, la mera puesta en escena de la mercancía (como producto de un trabajo en conjunto, e incluso, sin que termine esta de asumir su *forma* final, es decir, sin que termine de presentarse plenamente en el mercado como mercancía), trae a los individuos a consagrarle cierta “impresión luminosa”; una “forma fantasmagórica”. Misma que, termina por producir una “excitación subjetiva” en ellos. Cf. K. Marx, “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto” En Libro primero: El proceso de producción del capital” (Tomo 1, Vol. 1), *El Capital. Crítica de la economía política*, pp. 87-102.

cierto es que, también estamos hablando de un cambio de terreno de su pensamiento. Cambio que se asiste con el radical quiebre que Marx hace de Feuerbach y el idealismo hegeliano. Este es innegable y se puede comprobar a partir de *La ideología alemana*. En palabras de Althusser:

Aparece entonces otra forma de crítica de la economía política sin ninguna relación con la «crítica filosófica» (feuerbachiana) de los *Manuscritos*, una crítica fundamentada no en los «grandes descubrimientos de Feuerbach», sino en la realidad del proceso contradictorio del modo de producción capitalista, y de la lucha de clases antagonista a la que sirve de campo, es decir, la causa y el efecto. La *Crítica de la Economía Política* (subtítulo de *El capital*) deviene entonces la denuncia del economicismo de la economía política clásica, de la economía política en cuanto tal (considerada fuera de las relaciones de explotación y de la lucha de clases) y a un tiempo deviene la elucidación interna de las contradicciones del modo de producción capitalista.²³⁶

En ese sentido, más allá de que podamos visualizar el transcurso del pensamiento marxiano como un simple y llano desenvolvimiento de lo que, comenzó como un análisis humanístico y económico del modo de producción capitalista, habría que observarlo, pues, como un desarrollo persistente, con sus altas y bajas, y que en ocasiones ahonda más en unos puntos que en otros. Por supuesto, desarrollo que le apuesta siempre a la revolución de la clase proletaria (es decir, a la toma de los medios de producción), así como a la crítica del idealismo burgués; desde los textos de juventud, hasta los de madurez. Y que, además, encuentra una ruptura primordial a la mitad de su consolidación, la cual decíamos, en este segundo posicionamiento althusseriano, ya no solo es epistemológica.

Más precisamente, para Althusser, la fórmula por la que aquel quiebre podía ser constatado (lejos del umbral racionalista/especulativo), era: 1) Dando cuenta que en los *Manuscritos*, Marx no había tocado los conceptos de los economistas clásicos ni de los postulados feuerbachianos. (Sin embargo, cabe señalar que la crítica que Marx emprende en los *Manuscritos* representa un duro señalamiento a aquellos quienes, inteligentemente, se posicionaban como apologetas de la burguesía y la acumulación originaria.) La cuestión radicaba, en perspectiva de Althusser, que esta crítica que el joven Marx realizó, solo pudo

²³⁶ *Ibid.*, p. 16.

haberse gestado “*filosóficamente*: desde fuera y en nombre de la filosofía.”²³⁷ Así lo dejaba ver, por ejemplo, cuando decía que: la *crítica positiva* de la Economía Política clásica debía su fundamento a Ludwig Feuerbach; autor de una “revolución teórica real.”²³⁸ 2) Bajo ese tenor, había que resaltar que unos meses más tarde, Marx sí desarrollaría a profundidad ese desprendimiento con Feuerbach y los jóvenes hegelianos: primero en las *Tesis*, y posteriormente, con más tenacidad, en *La ideología alemana*. Hay que recordar aquello que Marx mismo señalaba:

Como ejemplo del reconocimiento, y a la vez desconocimiento de lo existente, que Feuerbach sigue compartiendo con nuestros adversarios²³⁹, recordemos el pasaje de su *Filosofía del Futuro* en que sostiene y desarrolla que el ser de una cosa o del hombre es, al mismo tiempo, en esencia, que las determinadas relaciones que forman la existencia, el modo de vida y la actividad de un individuo animal o humano constituye aquello en que su «esencia» se siente satisfecha. (...) Allí donde encontramos en Feuerbach semejantes concepciones, no pasan nunca de intuiciones sueltas, que influyen demasiado poco en su modo general de concebir para que podamos considerarlas más que como simples gérmenes, susceptibles de desarrollo. La «concepción» feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación.²⁴⁰

En efecto, el desprendimiento con Feuerbach era comprobable en todos los sentidos, así como también lo era, según Althusser, el nuevo terreno inaugurado por Marx en 1845. Inaugurado, sobre todo, porque era ahí (en *La ideología alemana*), donde comenzaba a entretenerse el proceso de rechazo de los conceptos anteriores por parte de Marx y Engels, al mismo tiempo que, aparecía una forma general que trastocaría el resto del pensamiento marxiano: la oposición de la ciencia positiva, frente al delirio de la ideología (y de la

²³⁷ L. Althusser, *idem*.

²³⁸ Según el Marx de los *Manuscritos*: “Feuerbach es el único que tiene respecto de la dialéctica hegeliana una actitud *seria, crítica*, y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno. En general es el verdadero vencedor de la vieja filosofía. Lo grande de la aportación y la discreta sencillez con que Feuerbach la da al mundo están en sorprendente contraste con el comportamiento contrario.” En K. Marx, “Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general”, Tercer Manuscrito, En *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, 2001.

²³⁹ Se refiere a quienes profesaban la filosofía hegeliana.

²⁴⁰ K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Striner y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas*, pp. 35-36.

filosofía, que aquí se exponía en similitud a esta). Era, por lo tanto, un justo reconocimiento de los atisbos del pasado. No obstante, ese arreglo de cuentas, dice Althusser, sería profundizado tiempo después en *Miseria de la filosofía* (1847), donde Marx, ya sobre aquel nuevo terreno, emprendería un señalamiento a “los pseudoconceptos científicos de Proudhon, celebrado tres años antes como el teórico científico del proletariado francés (...)”²⁴¹. En ese sentido, el pensamiento de Marx ya no avanzaría, luego de esto, únicamente como una crítica “filosófica” o que procede por “inversión”²⁴² de los postulados hegelianos y neohegelianos, sino que, se desenvolvería conforme a la “denuncia científica de los errores en tanto que errores, y su eliminación, su evacuación pura y simple.”²⁴³

Dicho de ese modo, Althusser sigue apostando a que, luego de *LIA*, Marx abre una problemática nueva; de orden científico.²⁴⁴ La gran diferencia con sus tesis anteriores, es que esta, no se produce necesariamente conforme a una ruptura epistemológica (puramente racionalista y especulativa), sino que, se adapta a partir de la inauguración de un Continente Historia. Ahora bien, cuando menos, señalamos, el quiebre en la obra de Marx era constatable, además, dice Althusser, constituyó la categoría central de los ensayos de *Pour Marx y Lire Le Capital*. Y ello, continúa, dentro del marco de las revoluciones socialistas de

²⁴¹ L. Althusser, *Ibid.*, p. 18.

²⁴² Salta a la vista la rectificación (autocrítica) que Althusser hace del término “inversión” aquí. Señala que, anteriormente, en sus primeros ensayos, solía calcar a la filosofía sobre el modelo de la ciencia. Por lo que, bajo esta perspectiva, se negaba a reconocer que la figura de la “inversión” tenía cabida en la historia de las relaciones filosóficas (recordemos que para el primer Althusser, más que una “inversión” de la dialéctica hegeliana, lo que Marx había hecho, era un “quiebre epistemológico” con todo el idealismo). No obstante, Althusser comenta que en febrero de 1968, en aquella exposición *Sobre la relación de Marx y Hegel*, comenzaría a corregir esto. Así pues, desde esta nueva semblanza, Althusser destacaba que: 1) La filosofía no es una ciencia, y con ello, la relación de las posiciones filosóficas en la historia de la filosofía, “no reproduce” la relación entre un “cuerpo de *proposiciones* científicas y su historia precientífica.” Esto es, que la oposición entre filosofía y ciencia —cuando una precede a otra— no necesariamente es constatable solo en función de un “quiebre epistemológico”, pero sí, cuando menos, este quiebre existe. 2) Que la “inversión”, entonces, se vuelve una figura necesaria para la dialéctica, aunque, dice Althusser; “solo en ciertas condiciones muy definidas”. Según ello, porque existen otras figuras mediante las cuales se pueden explicar las relaciones filosóficas, y no solo la “inversión”. De manera que, considerar a la “inversión” como la única condición de relación, sería caer en un “idealismo especulativo”, cuando el materialismo, de hecho, acepta la multiplicidad de figuras que buscan dar explicación a las formaciones filosóficas, claro, dependiendo de cada condición específica. Cf. *Ibid.*, p. 19.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 18-19.

²⁴⁴ Aunque, hay que decir, después de todos los movimientos surgidos en la década de los sesentas que Althusser destaca en la *Respuesta a John Lewis*, aquella “cientificidad” marxista que permeaba los textos de la primera etapa, ya no es abordada con la misma rigurosidad. Althusser, para estas instancias, ya había problematizado a fondo la cuestión de la ideología, y ahora, en los *Elementos de autocrítica* se comprometía a corregir aquellos errores que, en nombre de la ruptura epistemológica (y el cientificismo), había cometido.

los sesentas, implicó un aporte significativo. Principalmente, porque vino a acentuar el debate; a concitar lo que Althusser llama una Santa Alianza, conformada por tres principales partes. La primera de ellas, la de los burgueses; sostenía teóricamente el desarrollo de la Historia que dominaba su clase (“su imperio y su porvenir ininterrumpido”²⁴⁵). La segunda, la de los propios comunistas; quienes a pesar de ser conscientes de la falta de las fuentes del conocimiento humano para una vez consumada la revolución, llevar a cabo el socialismo, temían perder a sus aliados políticos “por unos cuantos conceptos científicos «desplazados» en su plataforma de unión.”²⁴⁶ Y por último, se encontraban aquellos de corte más radical (o anarquizantes); quienes acusaban a Althusser —muchas veces bajo los mismos argumentos filosóficos que los demás— de haber conferido al marxismo conceptos netamente burgueses, sobre todo, los que tenían que ver con la ciencia producida luego de la ruptura. Se referían al concepto de ciencia únicamente como un producto del conocimiento burgués. Todos ellos —y algunos más, como veremos con el caso de Adolfo Sánchez Vázquez— argumentaron en contra del althusserianismo.

Y es que, Althusser reconoce la razón por la cual esas críticas se le habían hecho. Reconoce que en su primera etapa comete una gran desviación. Sin embargo, no por ello, esta (su filosofía temprana) es enteramente desdeñable. Escucha, pues, las antítesis de sus críticos, sin dejar de creer que es en el campo de la política, donde el debate converge;

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 22.

²⁴⁶ Althusser se refiere a los marxistas que tenían parecido con aquellos que Marx señalaba en la *Crítica al Programa de Gotha* (1875). En este texto, Marx y Engels se dedicaron a hacer observaciones del proyecto que pretendía instaurarse como un Partido unificado de las dos corrientes de movimiento obrero en Alemania; por un lado, el Partido Obrero Socialdemócrata (los “eisenachianos”), encabezado por A. Bebel y G. Liebknecht, y por otro, la Asociación Lasseallana General de Obreros Alemanes, liderada por Ferdinand Lassalle. Según Marx y Engels, esta ambición “pecaba de graves errores”, pues discurría en peticiones de principio a la filosofía política de Lassalle; quien siendo militante comunista, le apostaba, mediante el Programa de Gotha, a una social-democratización del Partido. Bajo esa premisa, y muy a pesar de que ambos estaban de acuerdo con la consolidación de un Partido Socialista único en Alemania, Marx se promulgaba en contra de los aspectos ideológicos (socialdemócratas) lasalleanos. Los consideraba “absolutamente inadmisibles y desmoralizadores”. Así, Engels menciona en el Prólogo de la obra (publicado hasta 1891): “En él se expone por primera vez, con claridad y firmeza, la posición de Marx frente a la tendencia trazada por Lassalle desde que se lanzó a la agitación, tanto en lo que atañe a sus principios económicos como a su táctica.” En K. Marx, “Prólogo de F. Engels” en *Crítica al Programa de Gotha*, Moscú, Editorial Progreso, 1977, p. 3. Disponible en: <https://archivo.juventudes.org/textos/Karl%20Marx/Critica%20del%20programa%20de%20Gotha.pdf> Por otro lado, si bien es cierto que es impreciso determinar de qué marxistas en específico está hablando aquí Althusser, con mucha probabilidad, podemos decir que se trataba —como Lenin decía— de quienes “oportunistamente” aprovechaban la espontaneidad del movimiento obrero. Cf. L. Althusser, *Ídem*.

manteniendo sus tesis iniciales, y corrigiendo sus errores.²⁴⁷ En suma, parándose con más fuerza. ¿Cuáles eran, entonces, dichas desviaciones? Más allá de la reducción racionalista — e inclusive, positivista, de la que se pudo haber juzgado a Althusser—, lo que encarnaba el teoricismo era: el fundamental equivoco de la oposición ciencia-ideología.

Pero esto tiene una explicación, la cual, no necesariamente aplaude los comentarios de los críticos de Althusser. Ciertamente, el papel científico —que ya no era forzosamente concebido de manera reduccionista o positivista—, tenía cabida en el marxismo. Althusser cuestiona; ¿cómo es que se podía prescindir de las categorías científicas, aun cuando todo el legado del marxismo clásico (Marx, Engels, Lenin) —y no tan clásico²⁴⁸— había hecho uso de ellas, en pos de una revolución proletaria? Sin embargo, en tanto a la ideología respecta, Althusser destaca que el error consistió en la concepción —bajo los términos racionalistas— de la ciencia y no-ciencia. Por supuesto, señala, dicha oposición no recurría, como pudiera pensarse, a la terminología reducida de una verdad y un error (como Descartes), o al conocimiento frente a la ignorancia (del que hablaba la Ilustración). No obstante, si lo hacía de una forma peor; a partir de la tajante división de LA ciencia y LA ideología.²⁴⁹

La cuestión radicaba, principalmente, en que luego de colocar el acento en la ruptura de *La ideología alemana*, Althusser —como Marx—, comenzó a abreviar bajo una sola denominación: ideología, a dos conceptos netamente diferentes. Otorgaba, en ese sentido, el mismo significado para la ideología, primero; como una categoría filosófica que correspondía a la ilusión o al error, y luego; como un concepto científico, que implicaba la formación de la superestructura (o bien, como aquella noción de ideología que ya revisamos²⁵⁰). Por lo que, a pesar de que Althusser en sus primeros ensayos, ya advirtiera sobre la función práctica, social y política de la ideología —es decir, la ideología en relación a los aparatos ideológicos—, al servirse de una sola significación para el término, la importancia que concedió a su primer uso (filosófico e ilusorio); hizo “bascular

²⁴⁷ Dice: “(...) hasta que sean propuestas otras, no sólo distintas, sino también mejor ajustadas y en consecuencia más justas, mantendré mis tesis iniciales, rectificando mis errores anteriores. Lo repito: las mantendré, a la vez por razones políticas que son evidentes y por razones teóricas que son ineludibles.” En *ídem*.

²⁴⁸ Según Althusser; “la crítica de «izquierda» de una *ciencia marxista* se remonta al joven Lukács, a Korsch, Pannekoek, etc.” En *Ibíd.*, p. 23.

²⁴⁹ Cf. *Ibíd.*, p. 28.

²⁵⁰ Y en la que Althusser se detiene, ya en la segunda etapa, en los *Aparatos ideológicos de Estado*.

objetivamente su interpretación en este punto del lado del teoricismo.”²⁵¹ Esto es, termino por declinar a la ideología únicamente como falsa conciencia en oposición del conocimiento científico que se producía mediante el mecanismo de las Generalidades. Aspecto con el que, como vimos, este segundo Althusser ya no estará plenamente de acuerdo, pues al igual que la filosofía; la ideología sería en última instancia esa conciencia ilusoria (pero no nada más eso).

La primera etapa althusseriana —así como la misma *Ideología alemana* de Marx y Engels— estaba permeada por esas concepciones, aunque así no se quisiese. La forma que Althusser encuentra para resolver el problema es que; aun en el margen equívoco de la ideología en *LIA*²⁵² y en sus primeros ensayos —sobre los cuales, además, se acusaba la desviación teoricista, que terminaba por confinar un mayor peso a la teoría (reduccionista/racionalista) que a la práctica revolucionaria—, se podía encontrar otro sentido para la ideología, y con ello, para el quiebre. A pesar, entonces, de que la tajante oposición verdad positiva-ilusión ideológica, se hubiera efectuado reduccionistamente, era posible, según Althusser, observar la ruptura desde otra dimensión; teórica, política, ideológica, etc. Todas ellas de distinta envergadura, en contraste de la epistemológica. Pero que, más profundamente, entrañaban un quiebre radical con las ideas burguesas, del cual no podíamos prescindir si nos acercábamos a la obra de Marx. Dice Althusser:

Esta ruptura era la ruptura de Marx, no con la ideología en general, no sólo con las concepciones ideológicas de la historia vigentes, sino con la ideología burguesa, con la concepción burguesa del mundo dominante, en el poder, y que reinaba no solamente sobre las prácticas sociales, sino también en las ideologías prácticas y teóricas, en la filosofía y hasta en las obras de la economía política y del socialismo utópico.²⁵³

Desde esa posición, Althusser se da cuenta que los primeros ensayos, además de analizar únicamente a la ideología como falsa conciencia²⁵⁴, dejaban de lado cuestiones sumamente importantes. Cuestiones que, podemos decir, este segundo Althusser busca corregir no solo aquí; en los *Elementos de autocrítica*, sino que, con cierta perspicacia ya lo hacía desde los

²⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 30.

²⁵² Que más bien, dice que se trata de un “enmascaramiento marxista del error en la ideología.” *Ibid.*, p. 33.

²⁵³ *Ibid.*, p. 30.

²⁵⁴ Pues dice: “ya que me dedicué a identificar y caracterizar esta ideología (en el humanismo, el historicismo, el evolucionismo, el economismo, el idealismo, etcétera).” En *Ibid.*, p. 31.

Aparatos ideológicos de Estado (1970). Así pues, dichas autocorrecciones, en su conjunto, aportan también al cambio de tono en el pensamiento althusseriano en general (del que ya hablábamos en el apartado anterior), al tiempo que, inauguran una problemática distinta para la ideología; que permeará, incluso, los debates del resto del Siglo XX y hasta la actualidad.

Por lo tanto, los *Elementos de autocrítica* son la puesta en escena de la corrección althusseriana, es decir, la manera en que Althusser explica cabalmente los desvíos teóricos de sus primeras reflexiones y las vías para salir de ellos. Corrección que además comentábamos, ya se venía produciendo años antes; desde el *Curso de filosofía para científicos* (1967), y la 2ª edición de *Lire Le Capital* (de 1968). Mientras que, en tanto a la cuestión de la ideología, esta viene a ser enfatizada con mayor claridad; luego del mayo francés, y teóricamente, en *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado* (1970). El camino que Althusser traza es bastante amplio, porque atraviesa distintas problemáticas, en diferentes obras²⁵⁵, y con sus altibajos pertinentes. Sin embargo, hay que decir, Althusser nunca deja de hacer énfasis en aquella primacía de la práctica sobre la teoría de su primera fase. Así lo anuncia en la “Advertencia” (de 1974), al inicio de su obra: “El mismo lector podrá establecer la relación necesaria entre ambas «lógicas», sin perder de vista el primado de la práctica sobre la teoría, es decir, el primado de la lucha de clases en lo económico y lo político sobre la lucha de clases en la teoría.”²⁵⁶ Desde esa línea, a pesar de los errores del cientificismo reduccionista, la vanguardia althusseriana se conserva intacta en lo que concierne a la lucha de clases (leninista); defendiendo las necesidades proletarias y observando los fenómenos ideológicos del que los individuos son partícipes, sobretodo, cuando esta (la ideología) pasa a ser concebida ya no solo como falsas conciencias.

Para cerrar este apartado, hay que señalar que: la filosofía althusseriana no es un pensamiento que se produzca unilateralmente y siempre bajo la misma lupa. Althusser

²⁵⁵ Tan solo después de 1968, Althusser publicó una buena cantidad de artículos, respuestas y textos. En este trabajo no se exponen a profundidad cada uno de ellos, pues probablemente se escaparían del eje principal, es decir, de los objetivos planteados. Sin embargo, por mencionar algunos ejemplos, se encuentran: *Lenin y la filosofía* (1968), *Sobre la reproducción* (1970). Más tarde, en lo que podríamos inscribir como su “última etapa” se inscriben: la “Defensa de Amiens” (1976), la “Conferencia en Granada” (1976), la “Transformación de la filosofía” (que se redacta en la coyuntura de la crisis abierta del marxismo, en 1977-1978), *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* (1978) y el *Para un materialismo aleatorio* (1982), así como su máxima obra autobiográfica: *El porvenir es largo* (1985).

²⁵⁶ L. Althusser, *Ibid.*, p. 6.

mismo reconoce los ecos, efectos, y errores en los que cae. Por lo que, desde una perspectiva propia, acercarse a su obra, además de ser una labor compleja, se ha de realizar con conocimiento de causa: no estamos frente a un autor en todos los sentidos lineal. Y es ahí también, donde se encuentra su legado, pues con todo y teoricismo, la primacía de la práctica continúa siendo una polémica vigente en el marxismo y los movimientos sociales. Muchos de ellos, se han erigido bajo premisas como estas. Por otra parte, en lo que corresponde a la desviación teoricista, a continuación revisaremos las opiniones divididas, ya que pese a que Althusser —al menos así lo creyera— presentara las vías para la superación de sus problemas pasados; a ojos de muchos, esto no fue así. Para algunos otros, si bien la recuperación de la cuestión teoricista es debatible, lo que es enteramente posible, es proponer alternativas que sigan apostando por las tesis de Althusser. Bajo un esquema similar al de estas propuestas, el presente texto busca argumentar. Como se ha venido haciendo; lo que se pretende es hallar, frente a las duras críticas, una salida plausible, presente y fuerte para el pensamiento althusseriano.

2.3. El debate con Sánchez Vázquez y un “Althusser sin teoricismo”.

Adolfo Sánchez Vázquez, después del largo análisis al que somete el trabajo teórico de Althusser, hace la siguiente observación:

(...) la clave de mi libro, como ya dije antes, es el examen de la posición teorcionista de Althusser en el problema de las relaciones entre teoría y práctica. El marco conceptual de esta posición ha sido diseñado por Althusser en sus primeros libros con el concepto de práctica (autónoma y autosuficiente), distinción absoluta del objeto real y objeto teórico (u “objeto de conocimiento” en la terminología althusseriana) y criterio inmanente, interno, de verificación del conocimiento. El teoricismo de esta posición ha sido reconocido francamente por el propio Althusser, y a partir de esto ha realizado un vigoroso y complejo esfuerzo, por superarlo, (...) Sin embargo, como trato de demostrar a lo largo de mi análisis en la segunda parte del libro, ‘A la teoría por la política’, Althusser no logra superar su posición teorcionista.²⁵⁷

Frente a ello existirán quienes, como él, consideren que la desviación teorcionista de Althusser estuvo presente en ambas fases de su pensamiento, las cuales han sido expuestas hasta aquí. Por otro lado, algunos podrían sostener, como lo hace Enrique González Rojo, que aunque el señalamiento de Sánchez Vázquez represente, en muchos de sus puntos (pero no en todos), una lectura acertada, todavía es posible: 1) someter a la crítica la obra de Sánchez Vázquez; *Ciencia y revolución*, y desde ahí, saber en qué podemos diferir con él.²⁵⁸ 2) Pensar en alternativas de aproximación a los textos althusserianos; que rescaten su importancia, tanto contextualmente, como dentro de la vigencia contemporánea que tienen, desde luego, sin

²⁵⁷ A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, p. VI.

²⁵⁸ Vale la pena, recordar aquella cita de González Rojo, colocada al inicio del capítulo: “(...) a diferencia de Sánchez Vázquez (que considera que tanto el primero cuanto el segundo Althusser representan una gran desviación, un enorme sinsentido, un abandono de una serie de tesis que habían sido fundamentadas definitivamente por la filosofía de la praxis) nosotros, si bien discrepamos de la discrepancia de Sánchez Vázquez, no lo hacemos de manera permanente y unilateral, sino reconocemos las aportaciones, observaciones significativas, críticas serias y bien fundadas, etc., del crítico de Althusser.” En E. González Rojo, *Epistemología y socialismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*, pp. 4-5.

dejar de atender las necesidades teóricas que le circunscriben. Así lo apuntala, por ejemplo, G.M. Goshgarian, cuando habla de un “Althusser sin teoricismo”, sobre el que profundizaremos al final de este apartado.

De ese modo, el objetivo de este subcapítulo no es otro sino el de exponer el debate (o la polémica) que Sánchez Vázquez estableció con la obra de Althusser, y así, poder conocer, aunque *grosso modo*²⁵⁹, las resonancias que produjo en el marxismo —y en la filosofía en general— de México. Claro está, por otro lado, que las influencias althusserianas (y anti-althusserianas, si se les puede llamar así) se extienden a lo largo y ancho del territorio mundial. Muchos de esos análisis —digamos; que rebasan las fronteras mexicanas— le han sido útiles y gratificantes al presente trabajo. En ese sentido, este apartado recoge, de igual forma, importantes estudios internacionales (como es el de G.M. Goshgarian), sin dejar de concentrarse capitalmente en la situación mexicana de los años sesentas, sobre todo, en Sánchez Vázquez y Enrique González Rojo. Este último, dicho sea de paso, tiene un peso significativo en el debate, luego de la publicación de *Ciencia y revolución*.

La razón de ello es que, con todo y las críticas (buenas y malas) que Althusser pudo haber recibido de todas partes, las que nos son más próximas —o al menos le son más próximas a un servidor—, son las del escenario mexicano. Que además se inscribe, simultáneamente, en el margen de un evento histórico casi de la misma envergadura que el del contexto althusseriano: el movimiento estudiantil del 2 de octubre de 1968, en la plaza de las Tres Culturas, en Tlatelolco, Ciudad de México. No es necesario, por ahora, recordar cada una de las atrocidades que el gobierno ejerció ese día a los estudiantes mexicanos, pues todas son por demás deplorables. Basta decir que; la relevancia del pensamiento marxista francés no es cosa menos, teniendo en cuenta que tan solo unos meses antes se había gestado un levantamiento muy similar en su territorio. Por supuesto, cada uno buscaba dar solución a sus necesidades específicas, pero al final, ambos son producto de una sola base reflexiva: la revolución de las masas.

²⁵⁹ Se dice *grosso modo* porque el debate es bastante amplio. Atraviesa diferentes autores, tanto en México, como en el resto de Latinoamérica y el mundo; es decir, en distintos modos, y diferentes circunstancias. Tratar de exponer cada rincón de la polémica althusseriana sería, seguramente, una tarea imposible. Como se ha dicho; este texto se centra, sobre todo, en la de Sánchez Vázquez, pasando por Enrique González Rojo, Mariflor Aguilar, y por mencionar a algunos otros —que ya no alcanzaremos a revisar detenidamente, pero que son de suma importancia—, Luis Villoro, Fernanda Navarro, Carlos Pereyra y Cesáreo Morales.

Decíamos en un inicio, que es Adolfo Sánchez Vázquez quien emprende el análisis de la obra de Althusser conforme a una distinción de dos fases (tal como lo hacía él con Marx). Dicha diferencia; entre un primer y un segundo Althusser, nos ha sido favorable, sobre todo, para acercarnos con mejor precisión a los cambios de tono en su desarrollo filosófico. Sin embargo, y pese a que, por ejemplo, González Rojo hable todavía de un “tercer Althusser”²⁶⁰; este trabajo no está plenamente de acuerdo con que el punto de partida, es decir, el paso del primer al segundo Althusser, sea únicamente de acuerdo al teoricismo reconocido abiertamente en el *Curso de filosofía para científicos*. Las razones fueron expuestas en tanto se abordó el tema del 68 francés. Ahora bien, eso no significa que la desviación teorcionista sea un fenómeno que deba pasarse de largo. En realidad, su complejidad es tanta que Sánchez Vázquez dirige, casi en su totalidad, la investigación althusseriana.²⁶¹ Por lo que, mencionar los fundamentos mediante los cuales considera que Althusser no supera el teoricismo, es necesario. Y, con la misma igualdad, resultará necesario proponer las alternativas para leer a Althusser fuera de él (cosa que Sánchez Vázquez ni siquiera intenta).

Señalábamos también, que el término teoricismo fue acuñado por el propio Althusser desde aquel *Curso* y la segunda edición italiana de *Lire Le Capital*, para dar a entender la desviación de la que sucumbieron sus primeros ensayos. No obstante, dice Sánchez Vázquez, el término, si bien es polémico, se encuentra escasamente definido a lo largo de la historia de la filosofía.²⁶² Probablemente, Althusser es el primero en usarlo para dar razón de su propio fenómeno epistemológico. Eso no implica, por otra parte, que el

²⁶⁰ Que reconoce ya en la última etapa de vida del autor —y luego de los momentos más críticos de su situación psiquiátrica—, sobre todo, con el texto *Para un materialismo aleatorio* (1982). Cf. E. González Rojo, “El tercer Althusser. Comentarios al post-scriptum *A modo de epílogo* del libro de Sánchez Vázquez”, En *Ibíd.*, pp. 268-366.

²⁶¹ Así lo expresa: “Toda la obra de Althusser se juega en esta contradicción fundamental: entre el teoricismo afirmado en sus primeros trabajos y el intento posterior de superarlo. En verdad, el marxismo althusseriano se juega ahí, pues no se trata de una contradicción cualquiera para un teórico marxista y militante comunista. En ella está el propio significado del marxismo como relación adecuada entre la teoría y la práctica o como teoría cuyo verdadero destino es el de fundirse con el movimiento obrero (...)” En A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, p. 11.

²⁶² La definición más cercana que Sánchez Vázquez encuentra es la del *Diccionario de Filosofía Contemporáneo*, que dirige Miguel A. Quintanilla, según el cual, el teoricismo es una: “concepción epistemológica que insiste en el carácter fundamentalmente teórico del conocimiento.” Y aun así, menciona Sánchez Vázquez, esta sigue siendo una definición pobre, en comparación de lo que implica la desviación teorcionista althusseriana. Cf. *Apud. Diccionario de Filosofía Contemporáneo*, dirigido por Miguel A. Quintanilla, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976. En A. Sánchez Vázquez, *Ibíd.*, pp. 14-15.

teoricismo no haya estado ahí de una u otra manera, digamos; en el desarrollo del pensamiento filosófico universal. El teoricismo, comprendido como un “primado de la teoría en sus nexos con la práctica”²⁶³, estuvo ahí, subraya Sánchez Vázquez: en Platón, en Hegel y el mismo Feuerbach. En Platón, primero, porque la teoría (o lo que llama: vida teórica, comunidad racional o ideal) adoptaba una forma exaltada. Se trataba, en ese sentido, de una proyección filosófica de la teoría, que terminaba por ensalzarse en la figura del filósofo rey (y en otras alegorías); donde, utópicamente, la teoría determinaba el *modus vivendi* de la sociedad, a través de su gobierno. Muchos años más tarde, Hegel llevaría “hasta sus últimas consecuencias el activismo de la consciencia desatado por Kant, pero concebido como actividad teórica del espíritu.”²⁶⁴ Si bien, Hegel no olvida del todo el carácter práctico de la filosofía, dice Sánchez Vázquez, “sea como trabajo humano (en la *Fenomenología*), ya sea como idea práctica (en la *Lógica*)”²⁶⁵; si acaba por conferirlo únicamente dentro de los límites teóricos y abstractos, como actividad pura del espíritu absoluto.²⁶⁶ Por último, se puede decir que Feuerbach es un materialista, pues sostiene la existencia independiente de los objetos a conocer. Aun así, Feuerbach no deja —como Platón— de considerar que “el comportamiento verdaderamente humano y, por tanto, superior, es el teórico o contemplativo; sólo capta la práctica (...) en su forma sucia y sórdida de manifestarse, y a esta práctica egoísta, sórdida, subjetiva contrapone la actitud teórica, contemplativa.”²⁶⁷ Desde esa perspectiva, el materialismo (feuerbachiano) también es teoricista. No es que, por tratarse de una tesis de corte materialista, aunque llana y diferente de la marxista, no pueda ser concebida como tal.

Estas posiciones teoricistas que, en cierto sentido, anulaban, desprendían o deformaban el carácter determinante de la práctica sobre la teoría, en efecto, Marx viene a romperlas con las *Tesis sobre Feuerbach* (concretamente, con la Onceava), y luego, con *La ideología alemana*. Dice Adolfo Sánchez Vázquez: “El reconocimiento del papel prioritario

²⁶³ A. Sánchez Vázquez, *Ibid.*, p. 17.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 15.

²⁶⁵ *Ídem*.

²⁶⁶ Y continúa: “(...) en el primer caso, dentro del devenir histórico de la conciencia que lleva al Saber Absoluto, o, en el segundo, en el proceso lógico de concreción de las categorías que culmina en la Idea absoluta, la práctica es sólo una fase de la historia del Espíritu o un peldaño en el movimiento de la Razón.” En *ídem*.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 16.

de la práctica implica una ruptura con la filosofía teorícista, tanto idealista como materialista. Y tal es el paso que da Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*.²⁶⁸ Bajo ese esquema, podemos decir que Sánchez Vázquez está de acuerdo con esa faceta de la ruptura; la que Marx traza con el teorícismo, y que no necesariamente apela a una etapa de juventud y/o madurez. Sin embargo, contrario a lo que cree Althusser, para Sánchez Vázquez, el papel determinante de la práctica no es desprendible o diferente de la teoría, y se puede constatar con las mismas *Tesis*.

La Onceava *Tesis* —según la cual, la filosofía no se había hecho cargo de transformar al mundo, sino únicamente de interpretarlo— ponía de relieve, en perspectiva de Sánchez Vázquez, dicho papel determinante de la práctica, pero que necesitaba siempre a la teoría. Y es que, justamente, aparecían en relación una con otra. Porque, por un lado, la teoría (o filosofía en este caso), no se tendría que limitar a la interpretación abstracta del mundo, sino que, serviría en adelante como guía y conocimiento en su proceso de transformación material. Luego, la práctica, se convertiría en fin y criterio de verdad de la teoría. Esto, dice Sánchez Vázquez, obligaba a considerar, frente a todo teorícismo, aquel papel determinante que despeñaba el propio desarrollo teórico en virtud de la práctica. Lejos, desde luego, de una concepción de la teoría que se redujera en teorícismos (que Althusser definía en su primera etapa más bien como ideologías²⁶⁹).

Desde ahí, Marx luchaba en contra de los teorícismos pasados, sin dejar de lado el carácter determinante de la práctica, y mucho menos el de la teoría²⁷⁰. Ambas siempre en vinculación y no en oposición, como lo anunciaba Althusser. Y no solo eso, para Sánchez Vázquez, cuando la tesis althusseriana, en su pretensión de sobreponer el dominio científico (práctico) por encima del teórico (filosófico-ideológico), lo único que logró fue reafirmar su desviación teorícista. Sánchez Vázquez afirma:

Toda concepción de la teoría que olvide ese papel determinante quedará lastrada por el teorícismo. No bastará para escapar a él rechazar la idea de

²⁶⁸ *Ibid.* p. 17.

²⁶⁹ Sobre todo, decíamos, a partir de la lectura que hace de *La ideología alemana*, en la cual “ideología” aparecía en relación a “filosofía” o “conciencias filosóficas”.

²⁷⁰ Claro está, no aquel “carácter determinante” de la teoría “pura” (abstracta, metafísica, o “falsa”), sino el de la teoría que le es útil al movimiento; a la acción. En su particular caso; a la acción obrera enraizada en la lucha de clases.

una teoría «pura» si al ponerla en relación con la práctica se concibe esa relación de un modo teorícista. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando es reducida a las consecuencias o efectos prácticos de la teoría, o cuando la práctica se limita a contener la teoría, o finalmente, cuando se convierte a la práctica en una simple aplicación de ella. En suma, la relación teoría-práctica se concibe de manera teorícista cuando se pone a sus dos términos en una relación de exterioridad, no necesaria ni intrínseca.²⁷¹

Así, pues, la forma reduccionista en la que se había concebido el corte epistemológico, mediante el cual se colocaba a la teoría (o filosofía) únicamente en los límites de sus efectos prácticos (científicos), según Sánchez Vázquez —e incluso, también Althusser— había quedado lastrada por el teorícismo. Esto es, había terminado por confinar una mayor relevancia a la teoría (racionalista), sobre la práctica. Pero ¿en qué momento no fue superado esta desviación teorícista, según Sánchez Vázquez?

Ciertamente, menciona Sánchez Vázquez: “(...) Althusser considera las relaciones entre teoría y práctica política de un modo teorícista, ya que, en definitiva, pone en el «puesto de mando» a la teoría. El modo teorícista de relación viene dado por su doble función epistemológica y política.”²⁷² Las primeras propuestas althusserianas, entonces, caían en una desigualdad entre los términos de la relación “teoría-práctica”, que como sabemos, culminaba favoreciendo a la teoría, relegando a la práctica —y con ella, a la política— en un plano inferior. Esta desigualdad²⁷³ es peligrosa para Sánchez Vázquez, pues se traduce y se justifica teóricamente en una práctica política que separa, en un extremo, a la vanguardia intelectual (depositaria del saber), y en otro, a las masas (carentes de él). Lo que en suma, refuerza la idea de aquel intelectual revolucionario que guía al pueblo a su emancipación, es decir, continúa concibiéndose bajo un mismo esquema paradójico a los gobernantes y gobernados, o bien, a los dirigentes y dirigidos. Dichas concepciones, según Sánchez Vázquez, marcaron vehementemente la primera fase de Althusser. Sin embargo, persisten en la segunda. Mientras que, en lo que respecta al teorícismo, Sánchez Vázquez no

²⁷¹ *Ibid.*, p. 17.

²⁷² *Ibid.*, pp. 106-107.

²⁷³ Que además, de acuerdo a Sánchez Vázquez, inicia con el enunciado de Lenin: “sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario posible.” Sobre todo, porque es ahí donde se establece la relación “teoría-práctica” de manera unilateral, ya que, por una parte, la teoría viene a ser condición *sine qua non* para la práctica, y por otra, podría asumirse —como efecto de esta misma interpretación teorícista— que: “sin movimiento revolucionario (sin práctica), no hay tampoco teoría revolucionaria”. A partir de ello, la teoría constituiría y determinaría a la práctica, pero la práctica, no podría determinar a la teoría. Cf. *Ibid.*, p. 107.

está de acuerdo en que la superación se haya gestado en el seno de su pensamiento, después del 68.

A pesar, entonces, de que Sánchez Vázquez reconozca el carácter autocritico en la segunda edición de *Lire Le Capital* (donde Althusser señalaba por primera vez su error), y posteriormente, con más rigurosidad, en el *Curso de filosofía para científicos*; también realiza un examen de las nuevas posiciones althusserianas y apunta sus discrepancias. En un primer momento, Sánchez Vázquez acepta el intento de Althusser por corregir sus postulados anteriores. Pero se promulga en desacuerdo con él cuando señala, aun en *Lire Le Capital*, que las consecuencias de ese error no afectaban en lo absoluto al análisis que había realizado de *El Capital*.²⁷⁴ Sánchez Vázquez destaca: “(...) a nuestro juicio, el problema tiene mayor alcance que el que le atribuye explícitamente Althusser”²⁷⁵ Y es que, precisamente, cuando Althusser abandonó la definición de filosofía como teoría de las prácticas (que otorgaba una independencia a la teoría con respecto de la práctica, al tiempo que conducía a un eco teoricista), lo que se planteó —consecuentemente— fue la necesidad de revisar el modo anterior en que consideró dicha relación: teoría-práctica. Labor que Althusser emprendió, de hecho, en este *Curso de filosofía para científicos*, a partir del cual pretendió superar la tendencia teoricista y, por supuesto, años más tarde, lo hizo en la *Respuesta a John Lewis*²⁷⁶, donde trazó un mejor esbozo de su nueva definición de filosofía; como lucha de clases en la teoría en última instancia.

En efecto; “En el *Curso* Althusser intenta situar la relación teoría-práctica en un nuevo plano, sacándola de la interioridad de la teoría misma.”²⁷⁷ Pero a ojos de Sánchez Vázquez, es en ese instante, cuando Althusser trata de definir y extrapolar a la filosofía ya sobre una base no teoricista, que se vuelve forzosa la afectación de los dos términos de la relación: la práctica (que se había traducido como política, y más profundamente, como ciencia), y la teoría (que había sido puesta en el mismo terreno que la filosofía). Porque, por un lado, la práctica ya no podría verse reflejada solo en la teoría, sino que se haría presente

²⁷⁴ Aunque en la traducción de Marta Harnecker la cita de Althusser aparece: “Como se podrá apreciar en los textos siguientes (se refiere a “La filosofía: arma de la revolución” y “Acerca de Gramsci”) la definición de filosofía ha sido completada y, por lo tanto, rectificadas.” En L. Althusser y É. Balibar, “Al lector (marzo de 1968)”, En *Para leer El Capital*, p. 4.

²⁷⁵ A. Sánchez Vázquez, *Ibid.*, p. 112.

²⁷⁶ Desde luego, obra que viene a ser complementada con los *Elementos de autocritica*.

²⁷⁷ A. Sánchez Vázquez, *idem*.

desde fuera de ella, y por otro, la teoría, afectada por algo exterior, ya no conservaría aquella autonomía o autosuficiencia que le había otorgado el primer Althusser. La relación dividida, por ende, terminaba afectándose.

Como bien decíamos al inicio del capítulo, el examen al que somete la cuestión del teoricismo Sánchez Vázquez, se encuentra mayormente concentrado en el *Curso de filosofía para científicos*, es decir, más allá de la *Respuesta a John Lewis*, e incluso, los mismos *Elementos de autocrítica*. Pero ¿por qué esto es así? Sánchez Vázquez halla, en este *Curso*, una de las principales razones por las que no se gesta la superación del teoricismo en la médula del pensamiento althusseriano, y por ende, en ninguno de los textos posteriores al 68. Sabemos, pues, que el *Curso* está dirigido a científicos; quienes tienen como tarea específica producir conocimientos. Y como ellos encuentran en su labor obstáculos que provienen sobre todo de la explotación ideológica de sus conocimientos, se hace necesaria —piensa Althusser— la ayuda de la filosofía. En ese tenor, no solo se recalca el hecho de que los científicos, al ser carentes de un conocimiento filosófico real, se forjan espontáneamente una aproximación de lo que es la filosofía (y por tanto, una idea de la filosofía que es prisionera de la ideología), sino que, también se reafirma la disposición o servicio de la filosofía con respecto de la ciencia. Recordemos aquello que dice Althusser:

(...) a fuerza de trabajar los textos de la historia de la filosofía y de las ciencias y de tratar frecuentemente con nuestros amigos científicos, nos hemos formado algunas ideas acerca de las relaciones que la filosofía mantiene necesariamente con las ciencias. O mejor: una determinada idea de las relaciones que la filosofía debería mantener con las ciencias para serles útil, en vez de dominarlas. Y aún más: porque nos hemos formado, en el marco de una experiencia exterior a la filosofía y a las ciencias, pero indispensable para comprender su vinculación, una determinada idea de la filosofía capaz de ser útil a las ciencias.²⁷⁸

Los tres pilares de la primera etapa althusseriana; ciencia, ideología y filosofía, entonces, siguen ahí en la segunda. La diferencia está, apunta Sánchez Vázquez, en que solo la última se presenta como un nuevo rostro. Y esto es cierto, pues como lo observamos, Althusser intenta reformular su concepto de filosofía, con la finalidad de que este no fuera reducido a ecos teoricitas. Así, como el propio título indica, el *Curso* trata de vincular a la filosofía con

²⁷⁸ L. Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, p. 3.

la ciencia y por ende, con la política. Cosa que antes no se había hecho más que en el campo de la oposición o la diferencia específica. De tal manera, esta nueva tarea, menciona Sánchez Vázquez; “se trata de la especificidad de la filosofía, y no de la ciencia, pues, a nuestro modo de ver, el *status* de esta última sigue siendo el que ya ha establecido en *Pour Marx y Lire Le Capital*.”²⁷⁹

Asimismo, para poder llevar a cabo dicha labor (la de definir la especificidad de la filosofía y encontrar el vínculo que tiene con la ciencia —en virtud de su utilidad—, es decir, explicarlas ya no como disciplinas antagónicas), Althusser propone una serie de Tesis. Esto porque, según él: “Las proposiciones filosóficas son Tesis.”²⁸⁰ Y simultáneamente, dichas proposiciones filosóficas son de carácter dogmático. De tal forma, Althusser comenta lo siguiente:

Las Tesis filosóficas pueden ser consideradas proposiciones dogmáticas negativamente, en la medida en que nos son susceptibles de demostración en sentido estrictamente científico (como se habla de demostración en matemáticas y en lógica), ni de prueba en sentido estrictamente científico (como se habla de prueba en las ciencias experimentales).²⁸¹

Desde esa observación, Althusser añade, en la Tesis 2, que las proposiciones filosóficas, al ser dogmáticas y no susceptibles de demostración científica; no pueden denominarse verdaderas o falsas, sino solamente correctas (justas) o incorrectas (injustas)²⁸². Pero aquí, lo justo no alude a una cuestión de justicia en el plano más moral, más bien, se refiere a una justeza que tiene que ver con lo propiamente político²⁸³ y, más precisamente, con el sistema de prácticas. Althusser anuncia: “el atributo «verdadero» implica esencialmente una relación

²⁷⁹ A. Sánchez Vázquez, *Ibid.*, pp. 113-114.

²⁸⁰ L. Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, Tesis 1, p. 5.

²⁸¹ L. Althusser, *Ídem*.

²⁸² Sánchez Vázquez opta por usar, de mejor manera, el término “justo”, pues como señala: “El concepto de justeza es el operador teórico que permite a Althusser establecer la relación con la práctica. Precisamente porque no son verdaderos ni falsos pueden salir de sí mismos y entrar en esa relación.” En A. Sánchez Vázquez, *Ibid.*, p. 114.

²⁸³ Y que además, agrega Sánchez Vázquez, esta pretensión de Althusser mediante la cual “nos formamos” una idea de “lo justo” en relación a la práctica, se encuentra estrechamente vinculada con “(...) el vocabulario político usual en los partidos comunistas cuando se habla de una línea política «justa»”. En *ídem*.

con la teoría; el atributo «correcto» (o justo), una relación con la práctica. (Por ejemplo: una decisión correcta, una línea correcta, una guerra correcta).»²⁸⁴

Quedémonos por ahora con esas dos Tesis, pues son las que Sánchez Vázquez analiza con mayor detalle aquí. En efecto, Althusser intenta concretar la justeza (o lo correcto) en un terreno más político que moral, pues como destaca, el atributo de lo justo solo es plausible en medida en que se relaciona con una práctica, todavía más; que se ajusta “en función de su significado de clase”²⁸⁵ y, por lo tanto, de la lucha de clases misma. Tanto para Sánchez Vázquez, como para Althusser, esta cuestión es ineludiblemente política (marxista), al tiempo que plantea un objetivo estratégico a través del cual el pensamiento althusseriano busca corregir su definición de filosofía, por supuesto, ahora en vinculación con la ciencia. Aun así, desde el punto de vista de Sánchez Vázquez, pese a que la afirmación de Althusser que señala que una línea política específica pueda ser justa o no justa —pero no verdadera o falsa, ya que, no se trata de una demostración científica— sea cierta²⁸⁶; no está de acuerdo con que los dos atributos (justo y verdadero) sean estrictamente excluyentes. Dice Sánchez Vázquez:

(...) a nuestro modo de ver, no se excluyen ambos atributos, pues una línea política revolucionaria justa no puede establecerse de un modo arbitrario, por azar o intuición, sino *racionalmente*, apoyándose en un conocimiento de la realidad y de las fuerzas sociales correspondientes.²⁸⁷

En perspectiva de Sánchez Vázquez, sí existe una conexión entre lo justo y lo verdadero, pero esta no se deja ver en la exposición de Althusser. Su argumentación radica en que, con todo y que la línea política pueda ser justa en relación a su práctica; a la par, debe basarse en un análisis objetivo y racional de la realidad que pretende transformar. De tal modo, las líneas políticas que no lo hiciesen, terminarían siendo invalidadas en la práctica.

Sánchez Vázquez no se desapega, por ende, de los efectos que la teoría (o en este caso, lo racional) tienen sobre la práctica, y viceversa. No son conceptos alejados uno de otro. Su línea política —que funge como mediadora de la actividad práctica— se encuadra

²⁸⁴ L. Althusser, *Ibid.*, p. 6.

²⁸⁵ Cf. A. Sánchez Vázquez, *Ibid.*, p. 115.

²⁸⁶ “Es cierto que cuando se habla de una línea política a seguir, el atributo adecuado es el de «justa» o «no justa». No se dice de ella que sea «verdadera» o «falsa». En *Ídem*.

²⁸⁷ *Ídem*.

en el marco de la racionalidad y la objetividad, y en ese sentido, se liga a lo verdadero o lo falso. Es por eso que, para él, la práctica es el lugar donde encuentra validación o justificación la propia línea. O dicho de otra manera: “si la práctica no justifica la línea política, invalida con ello el análisis de la realidad y de los medios de lucha en que se basó la línea política en cuestión.”²⁸⁸ Por lo que, si se sigue esta lógica, un análisis falseado de la situación concreta, solo conduciría a una falta de justeza en la línea política.²⁸⁹

Más adelante, en la Tesis 3 y 4, Althusser —frente al hecho de que las proposiciones filosóficas solo pueden ser justas o no justas— añade que: “la filosofía no tiene objeto, en el sentido que una ciencia tiene un objeto.”²⁹⁰ Si avanzamos sobre el esquema althusseriano, esto es enteramente plausible. Así lo consideramos. De acuerdo con la afirmación que señala que toda línea política se ajusta en sus proposiciones, a sus condiciones de clase, y que por lo tanto, puede ser justa o no; se seguiría también —luego de la Tesis 3 y 4— que la filosofía, al carecer de un objeto en el sentido de una ciencia (las cuales, como habíamos dicho, sí son susceptibles de demostración), no pueden tener proposiciones verdaderas ni falsas. De esta manera, la filosofía queda fuera del “dominio de lo verdadero y lo falso por carecer de objeto.”²⁹¹

²⁸⁸ *Ibid.*, pp. 115-116.

²⁸⁹ O “análisis concreto de la situación concreta” como diría Lenin. Sánchez Vázquez ejemplifica su perspectiva de la relación “verdadero-justo”, con dos eventos importantes. El primero, el de la Revolución de Octubre; cuando Lenin en las *Tesis de abril*, planteó la necesidad de transitar de la República Parlamentaria burguesa, a la República de los Soviets. La nueva orientación política propuesta por Lenin, y dirigida al Partido Bolchevique y al proletariado ruso, estaba basada en un análisis de las nuevas condiciones revolucionarias creadas después de la caída del zarismo. Desde ahí, dice Sánchez Vázquez, se dejaba ver la “justeza” de la línea política, pues esta culminó en la toma del poder de los soviets en noviembre de 1917 y la creación de la República Soviética. Con ello, se comprobaba la “verdad” de los análisis en los que se había basado. El segundo ejemplo es el del “foquismo” latinoamericano. Antagónicamente, la línea política del foquismo (en América Latina establecida por Regis Debrey en 1967, en su texto *¿Revolución en la revolución?*), pretendía el éxito de la revolución mediante un solo “foco” militar. En otros términos; creía que esta podía producirse en medida que focos guerrilleros así lo decidieran y, sobre todo, porque encontraban —aunque no explícitamente— las condiciones precisas para hacerlo. Para Sánchez Vázquez, esta posición se basaba más en un análisis literario, que en uno riguroso de la realidad y, en ese sentido, era insuficiente y “falseado”. En suma, no podía comprobarse su veracidad por su falta de “justeza”. Aun así, añade Sánchez Vázquez: “En los dos casos anteriores encontramos, respectivamente, la vinculación de lo justo con lo verdadero y, a su vez, de lo no justo con lo falso”. *Cf. Ibid.*, pp. 116-117.

²⁹⁰ “Tesis 3: La filosofía no tiene por objeto los objetos reales, o lo real, en el mismo sentido en que una ciencia posee un objeto real. Tesis 4: La filosofía no tiene objeto, en el sentido en que una ciencia tiene un objeto.” En L. Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, p. 9.

²⁹¹ A. Sánchez Vázquez, *Ibid.*, p. 118.

Sin embargo, para Sánchez Vázquez, lo anterior no deja de ser cuestionable. Si bien el autor español concuerda con que el efecto de la filosofía no es el mismo que el de la ciencia, no asume, como Althusser, que la filosofía no tenga de suyo un objeto propio. Se encuentran, dice, sus propias categorías (u objetos), tales como: espacio, tiempo, necesidad, causalidad, *praxis*, etc. Entonces, a pesar de que los objetos de la filosofía no existan al margen de los de las ciencias, sí proveen proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas. Más aún, señala:

(...) sobre los objetos filosóficos se hacen también proposiciones que pueden ser consideradas verdaderas o falsas cuando no son simples ficciones que difícilmente podrían ser puestas en relación con la verdad o falsedad. Resultará entonces que algunas filosofías, y no tan escasas, escapan a la esfera de lo verdadero-falso por pertenecer al género de la filosofía-ficción; otras pueden contener elementos de verdad, y, finalmente, un tercer grupo estaría formado por las que pueden considerarse verdaderas.²⁹²

De ahí que —y quizá solo en lo que respecta a Althusser—, en este panorama de tres posibilidades, se mueva el concepto de filosofía para Sánchez Vázquez. Claro, siempre remarcando la relación que esta tiene con su capacidad de formularse mediante proposiciones verdaderas o falsas. Y, aunque un poco más alejado, también con el carácter de “justeza”²⁹³. Así, desde el punto de vista de Sánchez Vázquez, la distinción entre ciencia y filosofía permanece en la médula althusseriana para esta segunda etapa; únicamente que ahora, especificando los campos de dominio proposicional de cada uno. Primero, la ciencia; capaz de formular proposiciones susceptibles de demostración, es decir, capaz de analizarse hasta demostrar su valor; verdadero o falso. Y segundo, la filosofía; que al no tener un objeto (como la ciencia), solo puede emitir proposiciones “justas” o “no justas” con respecto a su práctica de clase (decisión justa, línea política justa, guerra justa, etcétera).

Es en ese sentido que Sánchez Vázquez no comprende la superación del teoricismo. Ya que, a su parecer, la filosofía sigue supeditada (o al servicio) de la ciencia, mientras que, esta última si puede, además de someter su estudio a la demostración propiamente científica

²⁹² *Ídem.*

²⁹³ Pues agrega: “Pero cualquiera que sea el *status* de ellas con relación al par verdadero-falso, toda filosofía (la de Schopenhauer o Whitehead, Kant o Hegel, Marx o Gramsci) es justa o no justa.” En *Ídem.*

(rigurosa), determinar el carácter de verdad o falsedad de sus enunciados; cosa que la filosofía no. Es también a partir de ello —pues así lo deja ver Althusser más adelante, con la Tesis 20 del *Curso*— que Sánchez Vázquez observa que en este renovado análisis althusseriano, la ciencia sigue siendo únicamente la productora de conocimientos reales. Althusser menciona en la citada Tesis que: “La filosofía tiene como función primordial trazar una línea de demarcación entre lo ideológico de las ideologías, por una parte, y lo científico de las ciencias, por otra.”²⁹⁴ Cuestión que, en mira de Sánchez Vázquez, no deja de aludir a Lenin (con la línea de demarcación), además de que, se vuelve irremediabilmente problemático. Porque primeramente, “la filosofía interviene cerca de las ciencias para purificarlas de sus elementos ideológicos”²⁹⁵, esto es, se vuelve una especie de delimitador del margen de verdad y error (ideológico) de las disciplinas científicas. Y segundo, trae a cuenta el hecho de que, al no tener un carácter objetivo, las filosofías en su sentido de justeza, terminan por reducirse precisamente a este. Es decir, se anteponen solo en dicho carácter (con respecto a su posición de clase), y no en el valor de verdad o falsedad que sus proposiciones pudiesen tener.²⁹⁶ Lo que en suma, termina siendo paradójico, pues además de anular el contenido significativo que cualquier filosofía tuviese más allá de lo justo, se impone (a la misma filosofía), como una suerte de supersaber que traza la diferencia entre lo ideológico y lo científico. Y ello, a pesar de la afirmación que indica que la filosofía no requiere una demostración científica, pues no es como tal una ciencia.

Hasta aquí expusimos el eje principal mediante el cual Sánchez Vázquez no está de acuerdo con la superación de la desviación teoricista. Aun con el hecho de que, un par de años más adelante, Althusser se esforzara por seguir exponiendo de mejor manera su nueva concepción de filosofía. Para Sánchez Vázquez, el pensamiento althusseriano se desenvuelve, en ambas fases, siempre bajo la oposición filosofía-ciencia, inclusive, después

²⁹⁴ L. Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, p. 16.

²⁹⁵ Cf. A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (El marxismo de Louis Althusser)*, p. 119.

²⁹⁶ Sánchez Vázquez cuestiona: “¿Qué, de la filosofía de Marx si en las líneas de demarcación que traza sólo encontramos su ajuste a las posiciones de clase del proletariado? Si no hay en ellas cierto saber objetivo (acerca de un objeto propio), en rigor tampoco podría haber nada que pasara de una posición de clase a otra (en el caso de Hegel) o que pudiera subsistir como saber más allá de la posición de clase a la que se ajusta (en el caso de Marx).” En *Ídem*.

de la teoría de la ideología.²⁹⁷ No se desprende, tampoco, de la figura de Lenin y, por lo mismo, de su análisis revolucionario; solamente que, en algún sentido, lo tergiversa. Recordemos lo que dice Sánchez Vázquez al respecto:

(...) la rectificación²⁹⁸ consiste hasta ahora en el intento de poner la teoría (más exactamente: la filosofía) en relación con la política. *Lenin y la filosofía* constituye asimismo un desarrollo de las tesis ya abordadas en el *Curso*, pero tal vez con menos brío teórico: distinción de filosofía y ciencia, carencia de objeto en la filosofía, especificidad de ella como práctica, el materialismo dialéctico como nueva práctica de la filosofía, etc. (...)

Por ello, es perfectamente comprensible que el tema de la especificidad de la filosofía vuelva de nuevo con fuerza y, particularmente, el del marxismo como filosofía. Y para recorrer el camino que ha de llevarle a descubrir la novedad de la filosofía marxista, sobre todo en su relación con la política, Althusser se arrima a un buen árbol, el de Lenin, aunque en definitiva lo que nos ofrecerá bajo su buena sombra será su propia concepción del marxismo y de la filosofía.²⁹⁹

Es también en esa cercanía con Lenin; en ese enaltecimiento de la figura revolucionaria rusa, que el marxismo althusseriano, en perspectiva de Sánchez Vázquez, sigue bajo la misma tutela científicista y, con ello, teorícista. Claro está, no porque Lenin sea, de hecho, el causante del teoricismo en el marxismo, sino porque, como apunta la cita, Althusser busca exponer, ante todo, su propia concepción de la filosofía y el marxismo a partir del dirigente bolchevique.

Ahora bien, por extraño que parezca, Enrique González Rojo concuerda —aunque no completamente— con tal punto, pues así lo señala:

Pese a todo, pese a su intención de no dejar de lado, dentro de su concepción de las relaciones entre la práctica teórica y la empírica, el

²⁹⁷ Aunque con menos rigor que el análisis del teoricismo, Sánchez Vázquez también estudia la teoría de la ideología de la segunda fase althusseriana, en aquel sub-capítulo titulado: “La filosofía como lucha de clases en la teoría” (pp. 165-174). Ciertamente y como indica Sánchez Vázquez, todos los componentes del pensamiento de Althusser están ahí, digamos, que gran parte de su trayectoria. Los tres pilares “ciencia, ideología y filosofía” repercuten la línea central de su desarrollo; cada uno de ellos, desplazándose en distintos tonos en su trayectoria. En ese desplazamiento, se considera desde este trabajo,

²⁹⁸ Se refiere a la rectificación althusseriana del teoricismo.

²⁹⁹ A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (El marxismo de Louis Althusser)*, p. 141.

momento de la política, Althusser según su crítico —y añadamos: según su propia actitud autocrítica— no logra superar su desviación teoricista.³⁰⁰

Pero el hecho de que se pueda asumir, si se quiere, las dos principales etapas de la filosofía althusseriana como permeadas de teoricismo, no significa que: 1) la tesis de Sánchez Vázquez no sea debatible. Esto es, que al igual que la de Althusser, puede cometer errores. 2) Que no valga la pena seguir estudiando a Althusser fuera del comentado teoricismo. Hay que decir, como lo hace Jaime Ortega Reyna en su artículo “La “filosofía de la praxis” en la mira: Enrique González Rojo como crítico de Adolfo Sánchez Vázquez”, que con mucha probabilidad, el autor nacido en España y radicado en México, buscaba, a la par, interpretar “los textos críticos de Althusser hacia el Partido Comunista Francés.”³⁰¹

Ortega Reyna señala que es capitalmente Alfonso C. Comín, en su ensayo “El rigor de la crítica” (ubicado en la recopilación de Gabriel Vargas Lozano: *En torno a la obra de Sánchez Vázquez*), quien apunta dicha cuestión. Comín destaca que, al final de *Ciencia y revolución*, Sánchez Vázquez se ve obligado a incorporar —a manera de epílogo³⁰²— unas páginas en respuesta a los artículos publicados por Althusser en *Le Monde* (bajo el encabezado: “Lo que no puede durar en el Partido Comunista”). *Grosso modo*, estos artículos fueron el “resultado de la reflexión auténtica que Althusser, junto con otros sectores minoritarios del PCF, hicieron del fracaso de la unión de la izquierda en las elecciones francesas de la primavera de 1978.”³⁰³ Y, en el margen de esa autenticidad, incluso el mismo Sánchez Vázquez fue capaz de reconocer —según Comín— que: “No pocos de los contenidos teoricistas del “primer” y “segundo” Althusser desaparecen en este

³⁰⁰ E. González Rojo, *Epistemología y socialismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*, p. 201.

³⁰¹ Cf. J. Ortega Reyna, “La “filosofía de la praxis” en la mira: Enrique González Rojo como crítico de Adolfo Sánchez Vázquez”, *Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 64, no. 83 (noviembre de 2019–abril de 2020), p. 81.

³⁰² El cual se titula, respectivamente: “Post-scriptum. A modo de epílogo”. Redactado hasta 1978, y que avanza, dice Sánchez Vázquez, conforme a la pregunta respecto de la cual ya daba por “culminada” su crítica; como una suerte de cuestión abierta. Dicha pregunta era, sin más: “Teoricismo no superado... ¿superable todavía?...” Así, pues, al momento en que Althusser lanzaba sus artículos en *Le Monde*, Sánchez Vázquez se veía orillado a trazar una última reflexión de la filosofía althusseriana. Un hecho no menos importante, pues como anota: “No podemos ocuparnos detenidamente ahora de este nuevo texto althusseriano, pero tampoco podemos dejarlo pasar en silencio. Por ello, desde una primera y urgente aproximación, queremos registrar su existencia y llamar la atención del lector — que tal vez como nosotros había dado por concluido el libro— sobre algunas cuestiones abordadas en los citados artículos.” En A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (El marxismo de Louis Althusser)*, p. 196.

³⁰³ A. C. Comín, “El rigor de la crítica” En G. Vargas Lozano, *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (Filosofía, Ética, Estética y Política)*, México, UNAM Facultad de Filosofía y Letras, 1ª ed., 1995 p. 468.

nuevo y vigoroso fustigador del conformismo de que hace gala la dirección del PCF”, sino que, además; “surge un nuevo enfoque de las relaciones entre teoría y práctica, con una clara primacía de la práctica (...)”³⁰⁴

No solo se vuelve registrable, en algún sentido, una post-reflexión —mucho tiempo después del *Curso* y los *Elementos*— al problema del teoricismo (y a la relación teoría-práctica) por parte de Althusser, la cual ya podremos analizar con mejor precisión en las conclusiones del trabajo. Se desencadena, también, una última aproximación (quizá ya sobre el tercer Althusser) de Sánchez Vázquez al pensamiento del argelino. Cuestión que no deja de situar a la crítica de Sánchez Vázquez en un terreno ampliamente político; heredero de la coyuntura sesentera y setentera³⁰⁵, pero sobre todo, en emergencia y sincronía con los Partidos Comunistas vigentes de la época. Y es también en ese contexto, donde, con Althusser, se queda gran parte del análisis de Sánchez Vázquez. Dice Ortega Reyna: “Es evidente que muchas de las discusiones que se plantearon en ese libro dejaron de tener la vitalidad que tenían durante la querrela de los años setenta. Algunas cuestiones se saldaron tras la publicación de los escritos inéditos de Althusser (...)”³⁰⁶ Claro, no por eso la polémica deja de entrañar en su núcleo central —y más allá del posicionamiento político que se tome ante ella—, una riqueza impresionante para la filosofía latinoamericana y, específicamente, para la mexicana.

Por otra parte, siguiendo a González Rojo, Sánchez Vázquez “basa toda su crítica en un enjuiciamiento que (...) apela, en medio de las especies develadas, al género común silenciado.”³⁰⁷ ¿A qué se refiere con ello? Primeramente, cabe recordar que Sánchez Vázquez hace la observación según la cual “el problema del teoricismo althusseriano tiene mayor alcance que la mera rectificación de la terminología.”³⁰⁸ Y en ese mismo sentido, cuando Althusser abandona la definición de filosofía como teoría de las prácticas teóricas, se

³⁰⁴ A. C. Comín, *ídem*.

³⁰⁵ Y que como bien apunta Ortega Reyna: “Hasta el proceso que lo llevó a la redacción de su tesis de doctorado, que después se publicó con el título de *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez mantuvo una relación estrecha con el marxismo soviético. Así lo atestigua su obra *Conciencia y realidad en la obra de arte de 1957*.” En J. Ortega Reyna, *op. cit.*, p. 83.

³⁰⁶ J. Ortega Reyna, *Ibid.*, p. 85.

³⁰⁷ E. González Rojo, *Epistemología y socialismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*, p. 126.

³⁰⁸ Vale la pena colocar de nuevo, y de manera textual, aquella cita: “(...) a nuestro juicio, el problema tiene mayor alcance que el que le atribuye explícitamente Althusser: rectificación de la terminología y de una definición.” En A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, p. 112.

hace pertinente la revisión de toda la relación teoría-práctica (antes planteada únicamente bajo el esquema de la oposición). La cuestión, de acuerdo con González Rojo, es que Althusser ya hacía evidente esto, pues decía, en la Advertencia a la segunda edición de *Lire Le Capital*, que el reconocimiento del error no se desarrollaba solo conforme a un simple equívoco terminológico³⁰⁹, sino que era el inicio de un cambio en la concepción misma (de filosofía), a la par que, representaba las posiciones teóricas del texto original. Esto, según González Rojo; “nos lleva a rechazar la interpretación de Sánchez Vázquez en el sentido de que el cambio de terminología y la redefinición de filosofía que propone Althusser en la Advertencia no tienen que ver con la noción misma de las relaciones entre la filosofía y la práctica.”³¹⁰ Si bien, entonces, la crítica de Sánchez que parte de este hecho —es decir, de la corrección althusseriana que avanza no solo conforme a un simple error terminológico— no está de más, tampoco es precisamente él (Sánchez Vázquez) quien da cuenta de ello. Cosa que, como revisamos, Althusser se propone a realizar en el *Curso de filosofía para científicos*.

No es necesario volver de lleno al *Curso*. Basta decir que, Enrique González Rojo traza una crítica muy puntual a Sánchez Vázquez, sin dejar de poner atención a los ecos de Althusser. Esto, como dice Ortega Reyna, propio de un “althusseriano típico”³¹¹. Por ejemplo, sobre aquello que mencionábamos respecto de la forma en que el segundo Althusser concibe la vinculación del quehacer filosófico con el científico, González Rojo suscribe:

Ahora bien, tiene razón el segundo Althusser en intentar diferenciar la forma específica en que operan el saber científico y el saber filosófico. Pero maticemos las cosas. Es cierto que el saber científico (con exclusión al menos, y en cierto sentido, del materialismo histórico) se caracteriza por

³⁰⁹ “(...) las rectificaciones (sustracciones, agregados), a las que hemos sometido el texto original no se refieren ni a la terminología, ni a las categorías, ni a los conceptos que utilizamos, ni a sus relaciones internas, ni tampoco a la interpretación general que hemos presentado de la obra de Marx. (...) esta edición de *Para leer El Capital* reproduce y representa así, *estrictamente*, las posiciones teóricas del texto original.” En. L. Althusser, *Para leer El Capital*, p. 3.

³¹⁰ E. González Rojo, *Ibid.*, p. 127.

³¹¹ Aunque en realidad, Ortega Reyna se refiere concretamente a Carlos Pereyra. No obstante, considero este un mote muy *ad hoc* para González Rojo, y con seguridad, para muchos más. Sobre todo, teniendo en cuenta aquello que menciona: “Pereyra era un “althusseriano típico”: recogía algunas tesis del filósofo francés pero negaba otras, con lo que potenciaba una forma original y no repetitiva de ejercer el discurso crítico iniciado por el francés (...)” En J. Ortega Reyna, *Ibid.*, p. 85.

un saber en que encarna la *verdad*. (...) El materialismo histórico implica, sí, un saber, pero no un saber solo comprometido con la epistemología, sino un saber vinculado con los intereses de la clase obrera. No solo, en este sentido, el materialismo dialéctico opera con lo *justo* (y no solo con lo *verdadero*) sino otro tanto ocurre con el materialismo histórico. Es cierto, por otro lado, que el saber filosófico es igualmente un conocimiento que, por expresar los intereses de clase del proletariado opera con la categoría de lo justo y no solo con la de lo verdadero.³¹²

De este modo, González Rojo encuentra, en el núcleo de la discrepancia de Sánchez Vázquez, una forma legítima de ajustar los posicionamientos de ambos pensadores, respecto de sus aproximaciones a lo justo y a lo verdadero, así como la relación que estos dos conceptos tienen, tanto con la filosofía, como con la ciencia. Y todo ello, sin dejar de lado la relevancia del pensamiento althusseriano. No es que, para González Rojo, lo verdadero (y por ende, lo falso) se vinculen exclusivamente con la filosofía —como podríamos inferir que sucede en el método relativizado que aplica Sánchez Vázquez a la obra althusseriana—, o bien, que las propias tesis filosóficas solo puedan ser plausibles en su carácter de justeza, como pasa en Althusser. Más bien, para González Rojo, a lo que da lugar la empresa inaugurada por Althusser, es a una suerte de enramado teórico que sirve para repensar la relación que existe entre filosofía y ciencia, y sus campos específicos de operación. En cada campo es posible presenciar, por un lado, la injerencia del Materialismo Histórico (como disciplina científica, pero no tan estrictamente rigurosa como creía el primer Althusser) en su esfera filosófica, y por otro, el nexo efectivo del Materialismo Dialéctico (como filosofía no ideológica), con la propia ciencia. En palabras de González Rojo:

Del mismo modo que no es adecuado afirmar, nos parece, que toda la ciencia se basa en la verdad y el error (porque pensamos que el MH³¹³ se basa también en lo justo y lo injusto), de la misma manera pensamos que no es conveniente asentar que *toda* la filosofía se basa en lo justo y lo injusto (porque pensamos que, con excepción del MD³¹⁴, todas las otras filosofías son ideológicas).³¹⁵

³¹² E. González Rojo, *Ibid.*, p. 129.

³¹³ Materialismo histórico.

³¹⁴ Materialismo dialéctico.

³¹⁵ E. González Rojo, *Ídem*.

Podemos agregar que la promulgación de González Rojo no abandona ni la jerga, ni el análisis althusseriano. Representa una interpretación muy *ad hoc*, que se mantiene dentro de la pauta política-filosófica. Mientras que, en lo que respecta a la Tesis 3 del *Curso* (que sostiene que la filosofía no tiene objeto en el sentido que una ciencia lo tiene), González Rojo no concuerda con el contraargumento que propone Sánchez Vázquez. Recordemos, pues, que este último opinaba que, de hecho, la filosofía tenía sus objetos propios (o categorías), tales como; el tiempo, espacio, necesidad, causalidad, praxis, etc. Y en ese sentido, también trazaba la existencia de algunas filosofías fuera del margen de lo verdadero y lo falso.³¹⁶ Es por eso que, la segunda fase althusseriana, en perspectiva de Sánchez Vázquez, permanecía plagada de teorismo. En su médula interior no se desentrañaba de la distinción (oposicional) filosofía-ciencia, que intentaba especificarse ahora, en un dominio distinto cada una (lo justo e injusto para la filosofía, y lo *verdadero* y lo *falso* para la ciencia).

Sin embargo, para González Rojo, el marxismo se desenvolvía, como dijimos, en dos saberes cruciales: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico. A su vez, ambos representaban propiamente un saber, porque eran formas diversas de la consciencia verdadera, al propio tiempo que, “campos teóricos en los que se expresan los intereses de la clase obrera.”³¹⁷ En González Rojo, no dejan de hacernos ruido estas dos actividades teóricas, ya que, como apunta, en ellas “se encarnan simultáneamente las categorías epistemológicas de *la verdad* y socio-política de *la justeza*.”³¹⁸ En suma, conforman el entramado del que hablábamos hace poco. Pero más importante aún, Enrique González Rojo halla, en el fondo de esa conjunción, la razón por la cual la justeza de una clase en ascenso (o la lucha de clases real), pueda ser calificada como verdadera (y por lo tanto, no relativizar la cuestión) en términos objetivos. Dice:

La razón por la que el marxismo en general, y sus dos partes constitutivas (el MD y MH) son al mismo tiempo formas de conciencia verdaderas y teorías que expresan los intereses de la clase obrera, estriba en el hecho de

³¹⁶ “Resultará entonces que algunas filosofías, y no tan escasas, escapan a la esfera de lo verdadero-falso por pertenecer al género de la filosofía-ficción; otras pueden contener elementos de verdad, y, finalmente, un tercer grupo estaría formado por las que pueden considerarse verdaderas.” En A. Sánchez Vázquez, *Ibid.*, p. 118.

³¹⁷ Cf. E. González Rojo, *Ibid.*, p. 131.

³¹⁸ *Ídem*

que esta última es una clase *sui generis* en el curso de la historia universal: clase que se autoafirma (frente a la burguesía y otros enemigos) para autonegarse (en la sociedad comunista).³¹⁹

La aportación de González Rojo al debate no es cosa menor, pues da cuenta, en medio de todo el lío, de la problemática de esta paradoja. En el fundamento del proletariado, observa, se diseña la estrategia para que, a la vez que este pueda autodelimitarse; pueda también sentar las bases de su emancipación. Autodelimitación porque, como el propio Marx creía, una vez instaurado el socialismo; las clases habrían de abolirse (desaparición de clases), y emancipación porque; al no arribar ese momento, se vuelve pertinente su agitación. Dicho de otro modo: “Es una clase que expresa *en* sus intereses de clases los intereses colectivos de la disolución de clase.”³²⁰ Es desde esta línea que los caracteres de verdad y de justeza tienen cabida en el análisis marxista, según González Rojo, en razón del materialismo histórico y dialéctico.³²¹ Se interconectan, pues, ambas categorías en pos de la transformación del mundo. Y esto, además de implicar una crítica adecuada de la lectura de Sánchez Vázquez (que no deja de relativizar la obra de Althusser), representa una justa retribución a las tesis planteadas en el *Curso* y, por supuesto, en algún sentido a las de *Pour Marx* y *Lire Le Capital*.

Eso, pues, en tanto a la crítica de González Rojo a Sánchez Vázquez y, hay que decir, solo en lo que respecta al eje central de la discusión del teoricismo. No obstante, cabe señalar, que *Epistemología y socialismo*, siendo un texto maravilloso, cuenta con la misma profundidad que *Ciencia y revolución*. Las dos son obras que se insertan, bien en una calurosa polémica marxista, pero también, como una suerte de legado que nace en los clásicos: Marx, Engels, Lenin, Luxemburgo, etc. En ese sentido, ninguna de las dos posiciones resulta mayor que otra. Pero también, por esa misma razón, analizar cada detalle de ambas obras (la de Sánchez Vázquez y la de González Rojo) rebasaría el modesto objetivo del trabajo. Hasta aquí, me parece, se han expuesto satisfactoriamente las dos,

³¹⁹ *Ídem.*

³²⁰ *Ídem.*

³²¹ “(...) el ser depositaria, *en* los intereses de clase, *de* los intereses comunistas, hace que la clase obrera pueda decir la verdad, toda la verdad; hace que la clase obrera pueda ser objetiva y, por ende, pueda apelar a la categoría de lo correcto en su lucha contra los enemigos de clase y simultáneamente a la categoría de lo verdadero en su capacidad (...) de captar las cosas, los fenómenos, la realidad social tal cual son en sí mismos, sin añadidos perturbadores.” En *Ibid.*, p. 132.

presentando siempre puntos a favor de la obra althusseriana, y con ella, a la de González Rojo.

Por último, no podemos pasar por alto lo que advertíamos al inicio de la misma: la posibilidad de pensar un “Althusser sin teoricismo”, como lo plantea G. M. Goshgarian en la entrevista que así se titula. Se hace manifiesta la necesidad de expresar esto aquí, pues se asume como parte fundamental del hilo argumentativo. En suma, podrá ayudarnos a la comprensión del por qué veo precisa la apuesta por la lectura de Althusser; en las universidades de todo el mundo y más allá de sus fronteras.

Y es que, como nos advierte en el prelude de dicha entrevista el propio Félix Boggio Éwanjé-Épée (realizador de la misma): “Muchos no han retenido más que dos imágenes tradicionales de Althusser: o bien la de un pensador abstracto asociado a una “Ciencia” desconectada de la lucha de clases, o bien la del “último Althusser”, posmoderno y hasta místico. Se trata de lectores apresurados (...)”³²² La tesis de Goshgarian viene a sernos de gran utilidad, pues propone, mediante la relectura de todo el *corpus* althusseriano, una no desatención de los años maravillosos de Althusser. Los cuales, desde su perspectiva, podemos ubicar en su última fase: 1976-1978.

Si bien es cierto, estipulamos que no avanzaríamos en este trabajo sobre el tercer Althusser (del que también habla González Rojo), también es cierto que, la propuesta de Goshgarian es favorable, pues sin necesidad de adentrarnos de lleno a la tercera etapa, podemos ir apuntando a una conclusión certera —y althusseriana— sobre el tema del desvío teorícista. En resumen, representa una antesala de las conclusiones generales.

Decir también que no ahondamos en ello, no porque el tercer Althusser no sea relevante. Es sabido que, tanto en “La transformación de la filosofía” (1977-1978), como en la *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* (1978), y más tarde, en *Para un materialismo aleatorio* (1982), se hallan también aportaciones significativas a todo el desarrollo teórico althusseriano³²³, y propiamente a la filosofía. Sino porque, como

³²² G. M. Goshgarian; F. Boggio Ewanjé-Épée, *Filosofía y revolución. Althusser sin teoricismo: Entrevista con G. M. Goshgarian*, p. 1.

³²³ Sobre esta última obra, dice Félix Boggio: “Althusser dio coherencia a una “nueva práctica de la filosofía” que desenmascara las filosofías tradicionales –filosofías de Estado– y repiensa al marxismo como “ciencia de

Goshgarian, compartimos la idea de que esta última etapa, se encuentra sumamente absorbida por el morbo que generan las autobiografías aquí publicadas: *Los hechos* (1976) y *El porvenir es largo* (1985). Es precisamente en este segundo ensayo autobiográfico (*El porvenir*), donde Althusser narra los virajes psicológicos que lo llevaron a cometer aquel crimen, el cual ya es conocido por todos. Es necesario suscribir, como Goshgarian, que la pronta proliferación de ambos textos (especialmente de *El porvenir*) en Francia y el extranjero, dominó la recepción de Althusser hasta hoy. Junto con “el caso Althusser” (obra la cual Goshgarian dice, por caridad, prefiere no citar el autor), conforman una “recepción mórbida y generalmente estúpida”, que curiosamente, “no han evitado la elaboración filosófica”, sino que la han acentuado más.³²⁴

Es bajo esa desagradable recepción, que la obra póstuma de Althusser —y por lo tanto, toda su obra—, se ve tergiversada por el público lector, específicamente, el del área académica y filosófica. Desde ese enjuiciamiento que señala al supuestamente loco de Althusser, es que se oscurece su aportación en la filosofía del último siglo. Siendo que, como hemos intentado rescatar, independientemente de los errores y desviaciones teóricas, Althusser es uno de los pilares del marxismo contemporáneo. Sus problematizaciones, principalmente la de la ideología, pero también, el de la división teoría-práctica (de la primera etapa), vienen a dar pauta a un sinnúmero de textos, ensayos, artículos y publicaciones.

Claro, podría objetarse, como Sánchez Vázquez, que es con la no superación del teoricismo (al menos en su segunda fase), que la obra de Althusser se convierte en una especie de sinsentido teórico, del que quizá, solo valdría la pena investigar en algunos de sus puntos. Sin embargo, como cree González Rojo, Goshgarian, y muchos más³²⁵, Althusser parece dejarnos, en sus ensayos finales, una última rectificación de los errores. No sin ello, negar la relevancia que estos tuvieron. Y que si bien, dice Goshgarian, habrá quienes no se pronuncien en favor de ninguna de sus rectificaciones, por considerarlas “racionalizaciones

ese encuentro siempre aleatorio que es la lucha de clases”. En G. M. Goshgarian; F. Boggio Ewanjé-Epée, *Ídem*.

³²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 2.

³²⁵ Como dijimos, el propio Sánchez Vázquez en el epílogo de su texto.

transparentes de su locura”³²⁶; lo cierto es que, Althusser en ningún momento deja de presentarnos análisis hacia adelante de sus textos pasados. En ese sentido, van surgiendo, uno tras otro, más que como una corrección; como una complementación del anterior.

La lectura de Althusser —en toda su extensión, y lejos de la recepción negativa—, como cree Goshgarian, se vuelve también muy oportuna. En medio de las crisis civilizatorias originadas en el seno de la producción capitalista, el pensamiento althusseriano intenta rescatar el valor del materialismo histórico, primeramente, dentro de su dimensión científica, pero después, con una serie de interpretaciones distintas (aleatorias). Como revisamos, ese entretendido de lecturas marxistas, que en ocasiones parecían ir por un lado, y en ocasiones, completamente en sentido contrario, son las que terminan por pesar en la obra de Althusser. Como último señalamiento de este capítulo, entonces, me gustaría agregar la nota de Goshgarian:

El aporte de Althusser, o al menos uno de ellos, es haber mostrado que el materialismo histórico, si debe justificar su pretensión de ser una ciencia de la historia, no puede ser más que la ciencia de ese encuentro siempre aleatorio que es la lucha de clases. También habernos legado la idea de que lo que está en juego en la lucha de clases es, en última instancia, la destrucción de un mundo, que esa destrucción puede tomar la forma del genocidio o de la revolución, siendo el uno el negativo de la otra. La historia del siglo XX ha demostrado con una peculiar claridad que el genocidio es siempre lo más probable. La evolución del capitalismo en el presente siglo no parece desmentirlo. Es una buena razón para optar por la revolución y para leer a Althusser.³²⁷

³²⁶ *Ibid.*, p. 2.

³²⁷ *Ibid.*, pp. 38. 39.

Conclusiones.

Filosofía para la acción; ¿por qué seguir leyendo a Althusser?

A continuación se enlistarán las conclusiones a las que, al menos hasta ahora, ha llegado esta investigación. Basta decir que, son conclusiones sobre las que todavía me encuentro trabajando. Si bien Althusser representa un posicionamiento vigente en el marxismo³²⁸; considero siempre necesario seguir cuestionando los umbrales de los que aparentemente damos por sentado algo. Esa es una tarea ineludible para la filosofía y, como creía Althusser, para la política. En ese sentido, esta investigación se mantiene abierta; tanto a la crítica, como a futuras contribuciones. Es evidente, por otro lado, que se deja un problema abierto del que, espero en algún tiempo no muy lejano, dedicarle algunas páginas. Este es: el del tercer Althusser. De tal forma, los esfuerzos aquí plasmados por encontrar la superación del teoricismo en la segunda etapa althusseriana, no solo permanecen moldeables respecto de próximos avistamientos, sino que, me alientan a seguir persistentemente la lectura de Althusser.

Ahora, no por tales motivos, se dejará de apuntar aquello a lo que se arribó satisfactoriamente, de acuerdo a los objetivos e hipótesis planteadas en un inicio:

- 1) El primer Althusser no tiene el mismo peso que el segundo dentro del marxismo contemporáneo, pero no por ello es descartable de la filosofía (académica y no académica) y los movimientos obreros. Como es sabido, las interpretaciones que aludían el carácter científico en la obra de Marx, condujeron —aunque más por su

³²⁸ Esto es curioso. Como bien dice Adolfo Sánchez Vázquez, en repetidas ocasiones se ha dado por “muerto” el pensamiento althusseriano. En las así denominadas “crisis del marxismo”, el althusserianismo ha sabido salir adelante, tanto de sus detractores, como de sus propias caídas. Dice el autor español: “El auge del althusserismo en la década del 60 sería inexplicable al margen de ese contexto, así como su capacidad de sobrevivir cuando tras los acontecimientos de mayo del 68 en París algunos ya lo daban apresuradamente por muerto. Y es que persiste la crisis antes mencionada, planteando problemas a los que trata de dar respuesta un neoalthusserismo.” En A. Sánchez Vázquez, *Ibíd.*, p. 8.

mala interpretación que por su teorización— a formas de gobierno cuestionables, aunque ello no haya sido responsabilidad de Althusser exactamente. Sin embargo, es ahí donde recae la relevancia del humanismo en el marxismo (contrario de lo que el primer Althusser consideraba). En la actualidad, no podemos promulgarnos, como él, fervientemente en contra del marxismo-humanista (mucho menos, en contra de la filosofía de la praxis), pues sus postulados son importantísimos. Asimismo, los textos de juventud de Marx (principalmente los *Manuscritos del 44*) no son precisamente una visión ideológica de lo que, posteriormente, Marx resolvería con mayor tenacidad en *El Capital*. Como bien corrige el segundo Althusser, esa interpretación es heredera de la reflexión que Marx mismo plasmaría en la *Contribución a la Crítica de la economía política*, según la cual a partir de *La ideología alemana* se quebrarían las conciencias filosóficas anteriores.³²⁹

- 2) Pese a los problemas que atraviesa el althusserianismo temprano y, pese a las duras críticas a las que es sometida su obra, resulta favorable recordar que, dentro de la coyuntura (de antes del 68), la filosofía althusseriana se proyectó como un posicionamiento político-filosófico de gran envergadura, sobre el que avanzaron bastantes movimientos (incluidos algunos latinoamericanos³³⁰). Cabe señalar que, esta situación (el paso del althusserianismo por América Latina y el resto de países mal llamados tercermundistas) no fue meramente grata, pues Althusser mismo ya la

³²⁹ Cf. K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, digitalización de German Zorba, Marxists Internet Archive, marzo de 2001. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>

³³⁰ No podemos pasar por alto el caso del EZLN, que tuvo lugar en las montañas de Chiapas, en México, apenas iniciado el año de 1994. Si bien es cierto, no se puede adjudicar todo el levantamiento zapatista a la filosofía althusseriana, mucho menos a un solo hombre (a Rafael Sebastián Guillén, mejor conocido como el “Subcomandante Marcos”), también es cierto que “Marcos”, en varios de sus trabajos —que en última instancia, serían las líneas de acción sobre las que desarrollaría el movimiento—, acudía a Louis Althusser para hacer frente a varias cuestiones políticas y educativas. Por ejemplo, en su tesis de licenciatura, el “Subcomandante” intentó cuestionar los cimientos ideológicos mexicanos, los cuales, según él, podíamos rastrear mediante los libros de educación básica y, en general, de todo el aparato escolar. Mientras que, con respecto a Althusser, “Marcos” nos decía: “Un fantasma recorre la historia de la filosofía: el fantasma del inexistente “althusserianismo”. Todas las fuerzas de la vieja y nueva filosofía se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: neopositivista y metafísicos (...). De este hecho resulta una doble enseñanza; Que el inexistente “althusserianismo” está ya reconocido como una fuerza por todas las potencias de la filosofía. Que ya es hora de que los inexistentes “althusserianos” (Excepción hecha del propio Althusser) expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus aspiraciones (...)” En R. S. Guillén, *Filosofía y educación (prácticas discursivas-prácticas ideológicas) (sujetos y cambio históricos en los libros de texto oficiales para la educación primaria en México)*, México, UNAM Facultad de Filosofía y Letras, 1980, p. 1.

vislumbraba. Fernanda Navarro, en aquella entrevista titulada *Filosofía y marxismo*, la cual pudo realizarle al pensador argelino, comenta:

Del marxismo y su actualidad, sostiene (Althusser) que es en el Tercer Mundo, y en América Latina en particular, donde sigue y seguirá teniendo vigor y vigencia, mientras que en Europa lo consideran ya parte de un pasado histórico, desgastado, anacrónico. "Y no me parecería improbable —añadió— que las palabras revolución', 'proletariado', 'lucha de clases' y otras, vayan a desaparecer de nuestro vocabulario."³³¹

Y aunque el marxismo y la Teoría Crítica europea (o la llamada Escuela de Frankfurt) tuvieron un avance epistemológico considerable en las últimas décadas, lo cierto es que, la médula althusseriana temprana, dejó resonar su nombre mayoritariamente, en Latinoamérica. A partir de ello se puede estar en deuda —si se quiere, desde una perspectiva sociológica y latinoamericanista—, con el pasado teórico marxista: althusseriano (de primera etapa) y no althusseriano (que se introducía al debate). Es posible, en ese sentido, suscribir la cita de Alfonso C. Comín:

Hacia los años sesentas la filosofía de Louis Althusser se extendió por Europa occidental y más allá del Atlántico como un vendaval inesperado y arrollador. Amplísimos sectores de comunistas militantes y quizá aún más de marxistas al margen de los partidos "herederos" de la III Internacional, alejados de las casas-madres por hastío del diamat y de la ortodoxia procedente de Moscú, hallaron en la obra del filósofo francés aire fresco, posibilidad de retorno a las fuentes y una forma peculiar —a veces, algo enloquecida— de afrontar los problemas de la teoría marxista.³³²

Esto último, nos impulsa a creer que los primeros ensayos de Althusser —con sus pros y sus contras— no son desdeñables tampoco del pensamiento obrero del último siglo. No son tesis de las que podamos prescindir obstinadamente si queremos acercarnos, por ejemplo, al problema de la ideología en general, o al de la teoría y práctica en el marxismo, en particular.

³³¹ Althusser se refería al vocabulario europeo. En F. Navarro, *Filosofía y marxismo. Entrevista a Louis Althusser*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1ª ed., 1988, p. 14.

³³² A. C. Comín, "El rigor de la crítica" En *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, Gabriel Vargas Lozano (editor), p. 465.

El primer Althusser nos exhorta a *leer El Capital* en otro tono reflexivo; cuestionando qué entendemos comúnmente por filosofía, y cómo es que esta se ha instruido —a través los que se dedican a su estudio profesional, o los intelectuales de la filosofía— a lo largo del tiempo. Nos vuelve críticos, *ergo*, de la filosofía academicista, así como de sus formas de validación y legitimación en el sistema de reproducción del conocimiento, el cual no deja de responder, como diría el mismo Althusser, al de los *aparatos ideológicos de Estado*.

De esa forma, es que pudimos constatar que la instrucción de la filosofía de la que hablaría el primer Althusser (es decir, la filosofía como aquella aglomeración teórica, idealista o ideológica, propia de la fabricación capitalista), se reproduce también mediante mecanismos de control que se ejercen sobre los individuos de una determinada sociedad. En su mayoría, dichos individuos no poseen las herramientas (o Generalidades) intelectuales para el quehacer filosófico, pues esta labor se vuelve, bien un privilegio de clase, pero más profundamente, un privilegio epistémico. Por tal razón, decíamos, es que el primer Althusser osa utilizar el apelativo ideólogos pequeñoburgueses para referirse a los intelectuales filósofos. Nuestro autor da por sentado el privilegio del que ellos (los intelectuales) gozan. Bajo esa línea, no es que los sujetos inmersos en el modo de producción de mercancías comunes, no tengan las capacidades intelectuales para la elaboración de conocimiento (teórico-filosófico y científico), sino que, se ven determinados —o mejor dicho; sobredeterminados—, por sus circunstancias y necesidades primordiales. La filosofía se convierte en un trabajo para unos pocos. Y por mucho que pueda objetarse, como Sánchez Vázquez, que señala que estas afirmaciones conducen a proyectar un grupo minoritario depositario del saber y en otro mayoritario no depositario del mismo³³³ (lo cual, destaca, es peligroso); la verdad es que, hasta la fecha, los filósofos —me atrevo a decir— no hemos hecho mucho por desprendernos de esa realidad aledaña. De esa realidad de los grandes e interminables textos de la historia de la filosofía. De lo que se trata, desde mi punto de vista, es de encontrar día con día, nuevas y mejores formas de vinculación de esta labor filosófica, con nuestras realidades más próximas.

³³³ Cf. A. Sánchez Vázquez, *Ibid.*, p. 107.

O bien, desde el *argot* althusseriano: encontrar en el seno de la práctica, las claves para pulir la teoría.

- 3) También fue posible atestiguar como el primer Althusser trajo al debate la distinción teoría-práctica (o ideología-ciencia). Esto, con seguridad, continúa levantando polémicas fuertes en filosofía, política, e incluso en el área científica. ¿Qué debemos comprender por teoría, y qué por práctica? Son preguntas que se prestan para mucha investigación en las disciplinas ya mencionadas. Pero no solo eso. El tratamiento disyuntivo althusseriano (de primera etapa) respecto la teoría y la práctica trae a cuenta la importancia que tiene cada campo específico de acción en la teoría marxista (o la especificidad de la dialéctica materialista). Esto es, plantea al marxismo la problemática de porqué este tendría que avanzar más conforme su línea práctica, y no solo teórica, pues es ahí (en la práctica) donde encuentra el distinguido *específico*, el cual, nos permite destacar los postulados marxistas del resto de filosofías idealistas. Esa, insisto, es una de las grandes contribuciones del primer Althusser y, cabe señalar, lejos de cualquier interpretación estalinista que cualquier militante comunista pudiese otorgarle. Además, como vimos, es una cuestión que el mismo Sánchez Vázquez le reconoce, cuando anuncia que: “La definición althusseriana de la filosofía como destacamento teórico de la ideología me parece muy afortunada. Pone de relieve, sin lugar a dudas, el carácter ideológico de la filosofía y su vinculación con la lucha de clases.”³³⁴
- 4) Hallamos, posteriormente, que el 68 francés (y algunos otros movimientos como la Revolución Cultural China) constituirían aquel cambio de tono en el pensamiento althusseriano. Las tesis científicistas, luego de las agitaciones de mayo en París, comenzaron a ser “desplazadas” y la cuestión de la ideología se convirtió en un fenómeno de gran interés, incluso hasta nuestros días. Althusser es, en ese sentido, un enorme interlocutor del tema, sino es que, el más importante del último siglo. Puntalicemos, entonces, la cita de Gilberto Jiménez que Mariflor Aguilar anotaba en *Teoría de la ideología*: “Todo el debate actual sobre las ideologías, tanto en

³³⁴ A. Sánchez Vázquez, *Ibíd.*, p. VII.

Europa como en América Latina, parte de Althusser, sea que se lo repita, sea que se lo reinterprete, sea que se lo refute."³³⁵

- 5) Dicho así, la problemática de la ideología que ubicamos en *La ideología alemana* (1845) de Marx y Engels, se encuentra, en efecto, “pobremente teorizada”, como observa Mariflor Aguilar.

Y sí, tiempo después Lenin la adoptaría de una manera positiva, lo que sin lugar a dudas, fue de gran utilidad para la Revolución de Octubre en Rusia (1917). No obstante, el trabajo que emprende Althusser en los *Aparatos Ideológicos de Estado* —y sobre el que ya venía reflexionando mucho tiempo atrás— es extraordinario. La llamada tesis de la interpelación ideológica althusseriana viene a ser la primera tesis materialista (es decir, formalmente marxista) de la ideología en la historia.

La puesta en escena althusseriana de la ideología es por demás valiosa, ya que abre paso a múltiples discusiones, las cuales, insisto; podrían tener una buena injerencia en la filosofía universitaria —y no universitaria— del momento, principalmente, en lo que respecta a los conflictos sociales vigentes. Quiero decir, la cuestión de la ideología —en filosofía— no es un tema viejo u olvidado. En realidad, repercute hasta importantes pensadores contemporáneos de la talla, por ejemplo, de Bertrand Oglivie, Judith Butler, Rita Laura Segato, Slavoj Žižek, y por supuesto, Étienne Balibar, Jacques Rancière y Michel Foucault. Problemas como: la sociedad superestructural, los estudios de género, la violencia ligada al sistema, la reproducción ideológica contemporánea de los aparatos estatales, etcétera. —todos ellas partiendo de un análisis althusseriano o post-estructuralista—, resultan de gran relevancia a la hora de querer formar un espacio común de mejor calidad.

- 6) Por otro lado, Althusser probablemente no supera el problema del teoricismo en su segunda etapa, es decir, en las tesis que identificamos tanto en el *Curso de filosofía para científicos* (1968) como en los *Elementos de autocrítica* (1975). Estamos de acuerdo con Enrique González Rojo cuando dice que:

Pese a todo, pese a su intención de no dejar de lado, dentro de su concepción de relaciones entre la práctica teórica y la empírica, el

³³⁵ Apud. G. Jiménez, *Apuntes para una sociología de la ideología*, México, Universidad Iberoamericana, 1978 (Licenciatura abierta en sociología, 2), p. 60. En M. Aguilar Rivero, *Teoría de la ideología.*, p. 37.

momento de la política, Althusser, según su crítico³³⁶ —y añadamos: según su propia actitud autocrítica— no logra superar su desviación teoricista.³³⁷

Sin embargo, leer toda la obra althusseriana siempre bajo la misma tónica (teoricista), deja de lado el carácter imperante del resto de su filosofía, del que tanto hemos hablado. Deja de lado también, la gran incursión de la ideología (o la tesis de la interpelación) que mencionábamos hace un momento. Podemos pensar, como Goshgarian, en un Althusser sin teoricismo, el cual se gesta en su última fase de vida (es decir, en la tercera etapa, sobre la que ya no desarrollamos profundamente). Más aún, habría que tomar en cuenta, al acercarnos a todos los textos althusserianos, que gran parte del desdén por su pensamiento, se debe a una mala recepción, causada por el morbo de su situación psicológica y el crimen cometido en 1980. Se ha dicho antes, este crimen es reprochable en todos los sentidos.

En lo que concierne al presente trabajo, se ha propuesto darle una salida efectiva a la desviación teoricista la cual no encuentra un lugar formal en la segunda etapa del autor. No por eso, considera una anulación entera de su filosofía, luego de dichas correcciones, y aun con la “presencia” del teoricismo. Los intentos de Althusser por auto-rectificarse teóricamente en su fase secundaria y terciaria (después de 1968), son sumamente enriquecedores y, nos dejan un enorme legado cultural.

- 7) Así, encontramos que tanto Sánchez Vázquez, como Enrique González Rojo añadirían, en medio del conflicto teoricista, sus últimas reflexiones sobre el tercer Althusser³³⁸ Mismas que, elaborarían una revisión puntual de los artículos publicados por nuestro autor en *Le Monde*, bajo el título de: *Lo que no puede durar en el partido comunista* (1978)³³⁹. Posteriormente, algunos otros autores lo harían

³³⁶ Se refiere a Sánchez Vázquez.

³³⁷ E. González Rojo, *Epistemología y socialismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*, p. 201.

³³⁸ Como dijimos, Sánchez Vázquez lo hace en el último apartado de *Ciencia y Revolución: “Post-scriptum. A modo de epílogo”* (pp. 196-217). Mientras que, Enrique González Rojo lo hace en *Epistemología y socialismo*, con el subtítulo de: “El tercer Althusser. Comentarios al *Post-scriptum a modo de epílogo* del libro de Sánchez Vázquez” (pp. 268-366). Es evidente, sin embargo, que la añadidura de González Rojo avanza más, con justa razón, como una crítica del pensador español.

³³⁹ Los cuatro artículos que aquí se publicaron fueron: 1. “La estrategia: un viraje disimulado”. 2. “La organización: una máquina de dominar”. 3. “La ideología: una caricatura”. 4. “Una solución: salir de la fortaleza”. Cf. A. Sánchez Vázquez, *Ibid.*, p. 196. Sin embargo, en este año aparecieron los ensayos: “La

respecto de *Para un materialismo aleatorio* (1982), como es el caso de G. M. Goshgarian. En efecto, la aparición de estos textos póstumos ampliaron la discusión que giraba en torno al althusserianismo en general, como una especie de herencia teórica que resistía y se oponía a los señalamientos negativos. Al mismo tiempo, se volvía pensable la superación de la desviación teoricista, como si se tratase de un fenómeno epistémico en lista de espera. Tal como el propio Sánchez Vázquez cuestionaba en aquel *Post-scriptum*: “Teoricismo no superado... ¿superable todavía?...”³⁴⁰

Dicho de ese modo, la definición que apuntaba a la filosofía como “lucha de clases en la teoría, *en última instancia*” (la cual revisamos en la *Respuesta a John Lewis*), sufriría un último cambio. Althusser no cesó —hasta antes de su última internación, y hasta antes de que contara la historia sobre el asesinato de su esposa Héléne en *El porvenir es largo* (1985)—, en aclarar sus agujeros teóricos. Aparecería, entonces, la filosofía ya no solo como lucha de clases en la teoría, sino que, precisamente esa lucha de clases (el materialismo histórico), sería más bien el resultado de un “encuentro siempre aleatorio.”³⁴¹

Creo que, a pesar de no haber puntualizado lo suficiente en este último Althusser —pues como se ha dicho, rebasó los objetivos planteados—, queda un hueco del que vale enteramente la pena investigar. De tal forma, se dejan como manifiesto tres principales cuestiones: 1) Que conforme a la hipótesis establecida, Althusser no ve una salida efectiva a su desviación teoricista en la segunda etapa (pues era lo que se pretendía encontrar, más allá de todo lo positivo o eficiente que tienen las dos primeras obras). 2) Que del tercer Althusser, no se busca ni se investiga demasiado, como dice Goshgarian, por la pésima recepción que tuvo, originada en el seno de su viraje psicológico de 1980. Lo que además, desafortunadamente, terminó por anular

transformación de la filosofía” (en medio de la “crisis abierta del marxismo 1977-1978) e *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*.

³⁴⁰ A. Sánchez Vázquez, *Ídem*.

³⁴¹ Señala: “Para simplificar las cosas, digamos de momento: un materialismo del encuentro, así pues de lo aleatorio y de la contingencia, que se opone como un pensamiento muy diferente a los distintos materialismos que suelen enumerarse, incluso al materialismo comúnmente asociado a Marx, Engels y Lenin que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y la teleología, es decir, una forma transformada y encubierta de idealismo.” En L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, trad. Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 32.

la poca aceptación que tenían tanto la primera, como la segunda obra. 3) Sin embargo, no se dejan morir así las cosas. Tanto al lector, como a un servidor, la superación del teoricismos permanece como una problemática moldeable y atenta del tercer Althusser y, de igual manera, el materialismo aleatorio se inserta como una interrogante a desarrollar.

- 8) Es también bajo esa línea, que el aporte de Sánchez Vázquez a la lectura de Althusser en México no deja de hacernos ruido. Si bien, no se reniega en ningún momento de su importancia —y se reconoce legítimamente que aquel *Post scriptum* de *Ciencia y revolución* es valioso—, sí se cuestiona la forma y el método a través del cual el autor español procede. La manera compenetrativa (u homóloga) de tratar los términos teoría y práctica por parte de Sánchez Vázquez —y por ende, su refutación del método disyuntivo althusseriano— sigue siendo, desde mi perspectiva, enteramente cuestionable.

Sánchez Vázquez pone sobre la mesa una crítica, de primera instancia, negativa de las tesis althusserianas. Esto es observable desde que nos acercamos al texto ya mencionado. No obstante, con ese mismo ímpetu, se imprime la defensa de aquellos quienes se posicionan althusserianamente en dicho contexto, tales como: Enrique González Rojo, Mariflor Aguilar, Luis Villoro, Carlos Pereyra, Fernanda Navarro, etcétera. Es ahí, en cada uno de ellos —y más—, donde se encuentra la riqueza cultural de los debates político-filosóficos mexicanos de la época, que hallan su nacimiento en Althusser. Se trata, pues, de entender que como estudiosos de la filosofía en México, aún queda mucha tela por cortar; muchos textos sobre los que investigar y, sobre todo, mucho por escribir. Principalmente, en lo que respecta a las áreas de: la política, el marxismo y la ideología.

Así también, la denominada recepción althusseriana no puede resumirse, como dice Ortega Reyna, a una sola vía de transmisión, ya que realmente son muchísimas y con distintos enfoques. Si bien es cierto, el trabajo de Martha Harnecker, por la cercanía que sostuvo con Althusser, es grandioso, también lo es que, aquella recepción se dejó ver con otros ojos; desde diferentes pensadores latinoamericanos y de los que aquí ya hemos hablado. México ocupa un lugar muy adecuado al momento de ese recibimiento. En palabras de Ortega Reyna:

Pero si la empresa althusseriana caló con fuerza en Europa, en América Latina su presencia fue igual o quizá más importante. La reducción típica de la recepción de su obra a partir de los escritos de Martha Harnecker oscurece más de lo que alumbra un proceso lleno de complejidades. Los matices —muchos de los cuales apenas se comienzan a reconstruir— de aquel proceso de recepción deben rescatarse para poder captar la breve, pero intensa, influencia del pensador francés.³⁴²

Dicha complejidad receptiva de la obra althusseriana encarna, por lo tanto, una cantidad considerable de senderos que, como dijimos, se salen de nuestro alcance en estas instancias. Estudiar cada uno de los ejes por los que arribó el althusserianismo a nuestro continente y, más en específico, a nuestro país, se vuelve un trabajo difícil, pero esperanzador. En especial, para aquellos quienes continuamos apostando por el ala althusseriana dentro del marxismo latinoamericano. Porque ciertamente, el althusserianismo en nuestros espacios académicos, se disputa un lugar legítimo y reconocible frente a otras grandes corrientes marxistas (como las que inauguraron Gramsci, Lukács, Kosik, Adorno y Horkheimer, etc.). Es suficiente por ahora señalar que, frente a ellas, el althusserianismo permanece todavía de pie.

9) Por último: ¿por qué seguir leyendo a Althusser?

Cierto es que ni Marx ni Althusser alcanzaron a observar el desarrollo avasallador de la industria capitalista-cultural, mucho menos el de los aparatos ideológicos de Estado. Estos, en la actualidad, ya no se reproducen únicamente a través de los métodos clásicos de los que nos hablaba Althusser, es decir, de la televisión, la radio, el periódico, etcétera. Tampoco lo hacen, solamente, mediante los templos religiosos, como las iglesias o centros ceremoniales. Sí, todos ellos permanecen con bases sólidas en la cultura global y, hay que decir, de estos últimos, no se pretende ofender ninguna creencia o costumbre. La cuestión es que, como sociedad contemporánea, nos hallamos frente a un sinnúmero de fenómenos ideológicos que calan cada vez más fuerte en las sociedades de clase.

¿Qué es lo que podemos hacer como filósofos, pero también, como humanidad, para enfrentar esto? Buscar e investigar los cimientos ideológicos sobre los que se rigen

³⁴² J. Ortega Reyna, La "filosofía de la praxis" en la mira: Enrique González Rojo como crítico de Adolfo Sánchez Vázquez", *Revista de Filosofía Diánoia*, p. 80.

las estructuras de dominación, así como su repercusión en los cuerpos y las mentes humanas, se vuelve desde ahí, una tarea necesaria.

La lectura de Althusser —y de su escuela de pensamiento— puede favorecernos al momento de cuestionar la maquinaria ideológica que opera de fondo en las prácticas que creemos nuestras. En efecto, los agujeros filosóficos —que son por demás extensos— no se verán resueltos de la noche a la mañana, pero podrán, mediante la crítica y el análisis, ofrecerse vías de solución sensatas. Mismas que, en un acuerdo medianamente común, puedan ser llevadas a las políticas públicas de las naciones, por ejemplo.

Si bien, por otro lado, el pensamiento marxista sesentero parece cada vez más desplazado, no es posible relegar los logros teóricos y prácticos que obtuvo. Digamos que; el fundamento productivo de la sociedad contemporánea sigue siendo el mismo hoy, como lo fue en tiempos de Marx: la explotación. Ante ese hecho, velar por la reflexión del sistema de producción en el que nos encontramos (capitalista), es una labor fundamental. En ese tenor, la filosofía (o las y los filósofos) podemos concebimos como personajes capaces de cooperar en la consolidación de un futuro más analítico (o racional).

Ahora bien, podría surgirnos una pregunta: ¿dónde es que podríamos observar la presencia material, concreta y viva de Althusser, más allá de su desarrollo netamente teórico, o de los levantamientos revolucionarios de los años sesenta? Es decir, ¿a través de qué podríamos apuntar como palpable y vigente, la filosofía althusseriana, aun con todo lo que hemos revisado? Suscribamos, como Ortega Reyna, lo siguiente:

Estudios recientes permiten entender el desarrollo de este pensamiento a partir de su presencia en organizaciones de izquierda tanto en Argentina (Starcenbaum 2017) como en México (Esquivel 2016), en disciplinas como el trabajo social (Arrúa 2017), en proyectos editoriales de largo aliento (Starcenbaum 2011), así como en distintas experiencias de publicaciones periódicas como la revista *Los Libros* en Argentina (Gómez 2016), *Historia y Sociedad* en México o *Pensamiento Crítico* en Cuba (Gómez Velázquez 2017).³⁴³

³⁴³ J. Ortega Reyna, *Ídem*.

Eso, por supuesto, solo por mencionar algunos ejemplos. Seguramente habrá más publicaciones y proyectos, incluso en la esfera más alejada de la academia, que se escapan por ahora. La obra althusseriana se impregna con fuerza —sea positivamente, sea negativamente, o sea solo desde una visión netamente filosófica—, en todo aquel que se acerca a ella. En ese sentido, lejos del espectro marxista, es ampliamente recomendable; tal como una sacudida de los principios filosóficos, ideológicos y políticos que hemos aceptamos como sociedades determinadas (o sobredeterminadas) del último siglo.

Bibliografía básica:

L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, intr. y trad. de Marta Harnecker, México, Siglo Veintiuno Editores, 1ª ed., 1967.

_____, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, trad. José Sazbón y Alberto J. Pla, Buenos Aires, Nueva Visión, 1ª ed., 2003.

_____, *Elementos de autocrítica*, trad. Miguel Barroso, Barcelona, Editorial Laia, 1ª ed., 1975, p. 11.

L. Althusser y É. Balibar, *Para Leer El Capital*, trad. Marta Harnecker, México, Siglo Veintiuno Editores, 1ª ed., 1969.

A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, México, Grijalbo, 2ª ed., 1982.

E. González Rojo, *Epistemología y socialismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*, México, Editorial Diógenes, 1995.

M. Aguilar Rivero, *Teoría de la ideología*, México, UNAM Facultad de Filosofía y Letras, 1ª ed., 1984.

Bibliografía complementaria:

L. Althusser, *El povernir es largo. Los hechos*, trads. Marta Pessarrodona y Carles Urritz, España, Ediciones Destino, 1ª ed., 1992.

_____, *Curso de filosofía para científicos*, trad. Albert Roies, España, Planeta, 1ª ed., 1985, p. 2.

_____, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Buenos Aires, Paidós, trad. Alcira Bixio, 2ª ed., 2015, p. 27.

_____, *Lenin and Philosophy and other essays*, trad. Bren Brewster, Nueva York, Londres, Monthly Review Press, 2002

_____, “Lettre à Maria Antonietta Macciocchi (15 de marzo de 1969)”, En M. A. Macciocchi, *Letters form inside the Italian Communist Party to Louis Althusser*, trad. al inglés por Stephan M. Hellman, Londres, NLB, 1973, pp. 308-319.

_____, *Para un materialismo aleatorio*, trad. Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez, Madrid, Arena Libros, 2002

_____, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, trad. Santiago Funes, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 2ª ed., 1974, pp. 11-13.

Aristóteles, “Libro IV” *Metafísica*, intr. de Miguel Candel, trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2011, p. 146

A. C. Comín, “El rigor de la crítica” En G. Vargas Lozano (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (Filosofía, Ética, Estética y Política)*, México, UNAM Facultad de Filosofía y Letras, 1ª ed., 1995, pp.465-468.

A. Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, trad. J. Sole-Turá, Barcelona, Península, 1ª ed., 1970.

C. Ortega Esquembre, “La recepción del pensamiento de Marx en el joven Habermas”, En *Ideas y valores* 67, n.º 167, 2018, pp. 13-36.

D. Mc Lellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, trad. Marcial Suárez, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1ª ed., 1971, 178 pp.

D. Baringo Ezquerria, “La tesis de la producción del espacio en Henri Lefebvre y sus críticos: un enfoque a tomar en consideración.” En *Quid 16. Revista del Área de Estudios Urbanos del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA)*, N° 3, Buenos Aires, abril 2013, pp. 119-135.

É. Balibar, “El concepto de corte epistemológico, de Gaston Bachelard a Louis Althusser” En *Escritos por Althusser*, trad. Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 1ª ed., 2004, PAGINAS

E. I. Duarte, “Ideología: un recorrido disperso entre Althusser y Gramsci” En *Question/Cuestión: Revista científica especializada en periodismo y comunicación*, vol. 1, No. 51, Argentina, Universidad Nacional de la Plata, 2016.

F. Cocimano, “Políticas de la teoría: práctica teórica y práctica política en Louis Althusser” En *Question/Cuestión: Revista científica especializada en periodismo y comunicación*, vol. 1, núm. 49, México, 2016, pp.431-442.

F. Navarro, *Filosofía y marxismo. Entrevista a Louis Althusser*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1ª ed., 1988.

G. Amengual, *La filosofía entre la ideología y la ciencia. La concepción de la filosofía de L. Althusser.* Disponible en: http://ibdigital.uib.es/greenstone/sites/localsite/collect/educacio/index/assoc/Educacio/i_Cultura_1982v.dir/Educacio_i_Cultura_1982v3p011.pdf

G. Bachelard, “Conocimiento común y conocimiento científico” En *El racionalismo aplicado*, trad. Irene A. Ramos, Buenos Aires, Paidós, 1979.

G. Lukács, *Historia y consciencia de clase (Estudios de dialéctica marxista)*, trad. Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1ª ed., 1969.

G. M. Goshgarian; F. Boggio Ewanjé-Epée, *Filosofía y revolución. Althusser sin teoricismo: Entrevista con G. M. Goshgarian*, trad. Valentín Huarte y revisión técnica de Pedro Karczmarczyk, Décalages, Vol. 2, No. 1, Art. 29. En Revista *Memoria Académica (UNLP-FaHCE)*. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7440/pr.7440.pdf

J. J. Abud, *Las revueltas lógicas. La filosofía y la política en Althusser, Badiou y Rancière*, México, UNAM Facultad de Filosofía y Letras, 2017.

J. Ortega Reyna, “La “filosofía de la praxis” en la mira: Enrique González Rojo como crítico de Adolfo Sánchez Vázquez”, *Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 64, no. 83 (noviembre de 2019–abril de 2020), pp. 79–102.

J. Rancière, “Appendix: On the Theory of ideology: Althusser’s politics” En *Althusser’s Lesson*, trad. Emiliano Battista, Nueva York, Continuum International Publishing Group, 2011.

J. Romero, “La filosofía de Althusser”, Artículo publicado por primera vez en webdianoia.com, diciembre 2003. Disponible en: https://www.webdianoia.com/contemporanea/althusser/althusser_fil.htm

K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, digitalización de German Zorba, Marxists Internet Archive, marzo de 2001. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>

_____, *Crítica al Programa de Gotha*, Moscú, Editorial Progreso, 1977. Disponible en: <https://archivo.juventudes.org/textos/Karl%20Marx/Critica%20del%20programa%20de%20Gotha.pdf>

_____, “Libro primero: El proceso de producción del capital” (Tomo 1, Vol. 1), En *El Capital. Crítica de la economía política*, trad., advertencia y notas de Pedro Scaron, México, Siglo Veintiuno Editores, 1ª ed., 1975.

_____, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, edición por Juan R. Fajardo, México, Biblioteca Virtual Espartaco, 2001. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm>

K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Striner y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas*, trad. Wenceslao Roces, Madrid, Ediciones Akal, 2014.

P. Karczmarczyk, “La ruptura epistemológica de Bachelard a Balibar y Pêcheux. Estudios de epistemología” En *Memoria Académica*, N° 10, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, 2013, p. 12. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7329/pr.7329.pdf

R. Stallaers, *The praxis group*, En *Praxis International*, No. 1, edición de Stevan Gostojčić, 1965. Disponible en: <https://www.marxists.org/subject/praxis/index.htm>

V. Huarte, “Althusser y mayo del ’68: La carta de Althusser a M.A. Macciocchi del 15 de marzo de 1969” En *Revista Democracia socialista*, noviembre 2014. Disponible en: <https://democraciasocialista.org/notas/althusser-y-mayo-del-68-la-carta-de-althusser-a-m-a-macciocchi-del-15-de-marzo-de-1969/>

V. I. Lenin, “1908: Materialismo y empiriocriticismo” En *Lenin. Obras Completas. Tomo XIV*, trad. de Versión Editorial Ayuso, España, Akal Editor, 1977.

_____, *El Estado y la revolución*, trad. grupo de traductores de Fundación Federico Engels y prólogo de Ted Grant, Madrid, Fundación Federico Engels, 1ª. ed., 1997.

_____, “Las tareas inmediatas del poder soviético” (1918) En *Obras escogidas (Tomo VIII)*, digitalización por Koba, Edición Progreso, Moscú, 1973. p. 38. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/lenin-obrasescogidas08-12.pdf>

_____, *¿Qué hacer?: Problemas candentes de nuestro movimiento*, Caracas, Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información, 1ª ed., 2010.