

19  
ZEJ



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**



**LAS FILOSOFÍAS DE ADOLF HUSSERL**

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

**FRANCISCO JAVIER MUÑOZ RAMÍREZ**

ASESOR: ALBERTO HUIJAR SERRANO

México, Ciudad Universitaria, 1995.

**FALLA DE ORIGEN**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
<b>CAPÍTULO 1. LAS PRIMERAS CONCEPTUALIZACIONES ALTHUSSERIANAS SOBRE LA FILOSOFÍA.....</b>	<b>14</b>
1.1 Religión y filosofía; El primer artículo de Althusser .....	15
1.2 Un ensayo de justificación epistemológica; El <i>Montesquieu</i> desde una perspectiva filosófica.....	18
1.3 La primera tendencia; El positivismo en Althusser.....	21
1.4 Una tesis provocativa; La práctica se define a partir de lo económico .....	26
1.5 Las paradojas de Althusser; La teoría también es práctica.....	31
<b>CAPÍTULO 2. LA FILOSOFÍA MARXISTA NO ES UNA "TEORÍA DEL CONOCIMIENTO".....</b>	<b>39</b>
2.1 Las teorías clásicas del conocimiento en óptica althusseriana.....	40
2.2 La crítica del sujeto de conocimiento.....	48
2.3 El método de la economía política.....	51
<b>CAPÍTULO 3. LA FILOSOFÍA NO ES CIENCIA.....</b>	<b>55</b>
3.1 La filosofía: Una práctica sin objeto.....	56
3.2 La filosofía espontánea de los científicos.....	63
3.3 La filosofía espontánea de los filósofos: las concepciones del mundo.....	66

<b>CAPÍTULO 4. LA RECTIFICACIÓN AL TEORICISMO: LA FILOSOFÍA ES, EN ÚLTIMA INSTANCIA, LUCHA DE CLASES EN LA TEORÍA.....</b>	<b>69</b>
4.1 La lectura althusseriana del Lenin filósofo.....	70
4.2 La rectificación al teoricismo.....	80
4.2.1 Ruptura filosófica e inversión.....	84
4.2.2 Ciencia e ideología.....	87
4.2.3 Redefinición de la filosofía.....	89
4.2.3.1 Las tendencias en filosofía.....	94
4.2.4 Crítica del sujeto.....	95
4.2.4.1 El sujeto en tanto concepto.....	97
4.2.4.2 El sujeto en tanto categoría.....	104
<b>CAPÍTULO 5. LA NUEVA PRÁCTICA DE LA FILOSOFÍA..</b>	<b>109</b>
5.1 La "Defensa de Tesis en Amiens".....	111
5.2 La transformación de la filosofía.....	120
5.3 Nota sobre la "Autobiografía".....	128
5.4 La entrevista.....	131
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>139</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>147</b>

*A mi esposa Matilde;  
a mis adorables hijas  
Areli y Alondra*

## INTRODUCCIÓN

I. ¿Por qué Althusser? Esta interrogante no pretende ser nueva. Siendo mexicanos tal pregunta nos remitiría a otra: ¿Por qué no mejor Samuel Ramos, Vasconcelos o Antonio Caso? ¿Por qué la elección del pensamiento de un autor europeo cuya producción filosófica carece de influencia en la actualidad, y cuya vida personal tormentosa lo conduce al drama, la locura y la muerte? ¿Existe acaso un divorcio entre su producción filosófica y su vida personal? Suponemos que no, aunque reconocemos nuestras limitantes teóricas para poder interpretar su obra a partir de su psiquismo o viceversa.

Frente a una posible lectura "psicologista" de Althusser inspirada en su autobiografía póstuma, vale recordar a José Revueltas que, en su ensayo "La libertad y el socialismo: porque no vuelva a suicidarse Mayakovski" (1969), identificaba ya algunos problemas planteados a los intelectuales bajo el socialismo.<sup>1</sup> La ausencia de espacios para la creación y el pensamiento crítico, así como la injerencia del partido y el dictado de líneas en la producción artística y teórica, impedían el ejercicio de la libertad intelectual dentro del socialismo. Por la opresión e impotencia ante la burocracia partidista "el poeta de la revolución rusa"<sup>2</sup> prefirió el suicidio.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> José Revueltas, *Cuestionamientos e intenciones*, 1ª ed., México, Era, 1978 (c1969), p.277. "Obras completas de José Revueltas", no. 18, pp. 275-281. "Recuérdese a este propósito su áspero, colérico poema *Conversación con Lenin*, en que traza ante el jefe revolucionario el panorama de un partido y un Estado al que invaden y dominan poco a poco los arribistas, los serviles, los malos comunistas, los traidores a la clase obrera."

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>3</sup> "Vladimir Mayakovski se suicida porque no puede soportar la atmósfera irrespirable creada por la burocracia stalinista que ya avanzaba incontenible, en líneas desplegadas, hacia su terrible victoria, durante esa segunda mitad de la década de los veinte, después de muerto Lenin, cuando el poeta decide pegarse un tiro." José Revueltas, *Op. cit.*, p. 277.

La situación no era tan diferente para los marxistas de los países no socialistas. En Althusser la situación parece similar. Desde su incorporación al Partido Comunista Francés, probablemente en 1948, hasta su rompimiento en 1978, existieron forcejeos teóricos y políticos inevitables. Más aún, la injerencia del partido llegará incluso hasta el acoso a su vida privada, íntima.<sup>4</sup> Es en 1978 cuando Althusser lanzará un llamado desesperado para superar los vicios de la burocracia partidista en su libro *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*.<sup>5</sup> Dos años después vendrá el asesinato de su esposa, hecho que es tomado con razón también como una forma de suicidio.<sup>6</sup>

Habría que estudiar a fondo -apuntaba Revueltas- las causas, en modo alguno accidentales, del por qué la supresión de la libertad a manos de la burocracia que logra adueñarse de los puestos de mando en los partidos comunistas vencedores (pero también en los que aún no toman el poder) comienza en forma invariable por concentrar su ofensiva sobre los escritores y la libre expresión de su pensamiento literario, para en seguida extender esta ofensiva en contra de las restantes esferas de la actividad pública.<sup>7</sup>

Ante la virtual caída del socialismo real y el anuncio apresurado de la muerte del marxismo, lo que sí resulta incuestionable es la crisis profunda, actual, por la que pasa éste. Las crisis sociales que le toca vivir a Althusser -

---

<sup>4</sup> "Althusser: un hombre en crisis en medio de un mundo en crisis", versión y traducción de Pascal Beltrán del Río y Gerardo Ochoa Sandy, en: *Proceso*, semanario de información y análisis, No. 730, México, 29 de octubre de 1990, p. 46.

<sup>5</sup> Louis Althusser, *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, 1ª ed., (Tr. Pedro Vilanova Trías), España, Siglo XXI, 1978 (c1978), 114 pp.

<sup>6</sup> "Louis Althusser nació una vez, el 16 de octubre de 1918 en Birmandreis, Argelia. Pero murió dos veces. La primera, ante la Razón, el 16 de noviembre de 1980, en el momento en que ahorcó a su esposa (...). La segunda, ante la Vida, el lunes 22 de octubre de 1990." Gerardo Ochoa Sandy y Pascal Beltrán del Río, "Louis Althusser en México: la generación del 68 lo hizo suyo por radical y antidogmático", en: *Proceso*, No. 730, p.47.

<sup>7</sup> José Revueltas, *op. cit.*, p. 277.

incluso la II Guerra Mundial- no conmovieron tanto y tan profundamente al marxismo como lo hizo obviamente el derrumbe del bloque socialista.

En esta perspectiva no es fácil "volver" al marxismo y tampoco es fácil intentar una relectura de la obra althusseriana. El marxismo no sólo no está de moda, sino incluso existe una redefinición constante por parte de aquellos que hasta hace poco se declaraban marxistas. Por lo que toca al althusserismo en México, cabría revisar las posturas actuales de aquellos que lo introdujeron, tales como: Alberto Híjar, Cesáreo Morales, Enrique González Rojo, Mariflor Aguilar, Santiago Ramírez Castañeda, el psicoanalista Néstor A. Braunstein.

Nuestra intención, pues, no consistirá en revivir a Althusser ni en sublimar sus últimas novedades teóricas.

Pretendemos estudiarlo sobre la base de nuestras principales inquietudes surgidas desde nuestra inclinación por el estudio de la filosofía. Queremos encontrar la explicación del anacronismo de la filosofía toda, de su carácter contradictorio y su naturaleza aparentemente inútil dentro de la sociedad. La situación para nosotros consiste en pensar el papel o la función que la filosofía cumple en la sociedad. Y más aún, no nos consideramos impedidos a rescatar parte del arsenal teórico althusseriano, de sus estrategias, no sólo para el ejercicio académico que nos permita conocer mejor nuestra práctica profesional, sino como pensamiento que nos auxilie mejor en la interpretación y transformación del mundo.

II. Nuestro filósofo empieza a repensar la filosofía a principios de la década de los sesentas. Se mueve en la época del XX Congreso del PCUS, y la denuncia por parte de Khrushchev del periodo stalinista. El ambiente político parece propicio para empezar a romper la férrea ortodoxia staliniana. Louis Althusser explicita los principales problemas teóricos que van a servir de proyecto a su pensamiento por más de dos décadas, a saber: la revolución



teórica de Marx, su ruptura con la filosofía hegeliana y feuerbachiana, la crítica al humanismo y la periodización de los escritos de Marx.<sup>8</sup>

Al abordar estos temas Althusser insiste en construir una epistemología para el marxismo como prolegómenos a toda práctica marxista que quiera legitimarse como tal.

La práctica teórica marxista de la *epistemología*, de la historia de las ciencias, de la historia de las ideologías, de la historia de la filosofía, de la historia del arte, debe todavía en gran parte constituirse.<sup>9</sup>

Temprano se identificará su filosofía con un proyecto epistemológico tendiente exclusivamente a fundamentar, sobre bases explícitas, conceptuales más que pragmáticas, antihumanistas y antihegelianas, la cientificidad del materialismo histórico así como los campos de la ideología, la filosofía y el arte. Tal refundación nos remitirá a la heterodoxia del pensamiento iluminista francés,<sup>10</sup> concretada con la recuperación althusseriana de Montesquieu y de Rousseau, del psicoanálisis de Freud y Lacan, y de la epistemología francesa de Gaston Bachelard y Georges Canguilhem, y de la arqueología del saber de Michel Foucault

Aunque no existe en Althusser una ética, ni tampoco una estética, de su obra se derivaron posiciones que identificadas con su matriz pretendieron

---

<sup>8</sup> Louis Althusser, "Los 'Manifiestos filosóficos' de Feuerbach" (c1960), en: *La revolución teórica de Marx*, trad. castellana de Marta Harnecker, 17ª edición, México, Siglo XXI, pp. 33-38.

<sup>9</sup> Louis Althusser, "Sobre la dialéctica materialista" (c1963), *ibid.*, p. 139.

<sup>10</sup> "Estoy perfectamente de acuerdo, que en mi insistencia en las ciencias debe haber algo de la 'tradicón cultural francesa': de su 'iluminismo'." Althusser, "Acerca de Gramsci; Carta a Dal Sasso (Rinascita)" (c1967), en: Louis Althusser, y Etienne Balibar, *Para Leer El capital*, 15ª ed., México, Siglo XXI, 1977, p.16.

constituir discursos althusserianos en los campos de la estética,<sup>11</sup> el psicoanálisis,<sup>12</sup> la historia y filosofía de las ciencias<sup>13</sup> y la teoría del derecho. Otros se desempeñarían dentro de la sociología y la teoría del estado<sup>14</sup>. También los hubo aquellos que incursionarían en la pedagogía.<sup>15</sup> Para los políticos althusserianos les fué más difícil encontrar los elementos para pensar su práctica, pero éstos también llegaron con la publicación tardía de importantes textos como sus *Seis iniciativas comunistas*<sup>16</sup>. Otra etapa corresponde al campo estricto de la filosofía, cuyo quehacer consistía en eliminar los "sujetos" de las prácticas discursivas, filosóficas y científicas.<sup>17</sup> La escuela que se conformó alrededor de Althusser trató de poner a funcionar aquellas "tesis" sólo enunciadas por el maestro, cuyo ejemplo más representativo lo constituyen los trabajos de Dominique Lecourt.

---

<sup>11</sup> Pierre Macherey en Francia, *Para una teoría de la producción literaria*, Cuadernos del T.A.I., 1976 (c1974), la obra aún no sistematizada de Alberto Híjar en México, entre otros.

<sup>12</sup> Michel Tort, *El psicoanálisis en el materialismo histórico*, Bs. As., Editorial Noé, 1973 (1970), Néstor A. Braunstein y su equipo en Argentina, que publicaron el libro *Psicología: ideología y ciencia*, 4ª ed., Siglo XXI, México, 1978 (c1975), 419 pp.

<sup>13</sup> Pierre Raymond, y Dominique Lecourt en Francia tratando de rescatar continuamente para su escuela a pensadores de la talla de Bachelard, Koyrè, Foucault y Canguilhem, entre otros.

<sup>14</sup> Balibar, Poulantzas, Bettelheim, entre otros.

<sup>15</sup> Christian Baudelot y Roger Establet, como ejemplos más claros: *La escuela capitalista*, 7a. edición, Siglo XXI, México, 1981 (c1971), 301 pp.

<sup>16</sup> *Seis iniciativas comunistas; Sobre el XXII Congreso del PCF*, 1ª ed., España, Siglo XXI, 1977 (c1976), 60 pp.

<sup>17</sup> De ahí las ironías de Rancière: "No hay lugar donde no se proclame la muerte del hombre y la liquidación del sujeto; en nombre de Marx o de Freud, de Nietzsche o de Heidegger, del 'proceso sin sujeto' o de la 'destrucción de la metafísica', por doquier grandes y pequeños mandarines van acorralando al 'sujeto' y van expulsándolo de la ciencia con tanto ardor como ponía la tía Betsy, en David Copperfield, para echar a los asnos de su césped. La única lucha existente entre nuestros filósofos universitarios lleva a lo siguiente: ¿en qué salsa comeremos al 'sujeto'?", Rancière, *La lección de Althusser*, Buenos Aires, Editorial Galerna, Buenos Aires, 1975 (c1974), p. 143. Ver *infra* secc. 4.2.4 Crítica del sujeto.

El análisis de los discursos althusserianos supone pues, el enfrentarse a una variedad de materias que representan continuidades y rupturas conceptuales que Althusser y sus seguidores intentaron en múltiples ocasiones repensar. Se harán comunes entonces múltiples títulos que, como la principal de Althusser, se proponían ser las guías en la lectura y comprensión de *El capital* y de otros temas.

Por lo anterior no podemos decir que la "obra" de Althusser este fincada en una sola problemática, que como punto central irradiaría problemáticas subordinadas como lo hicieron algunos de sus críticos para los cuales el concepto de práctica era el nudo de sus principales desviaciones y contradicciones. Otros lo dirán de su "estructuralismo", o de su antihegelianismo. Nosotros entendemos los escritos de Althusser como un conjunto de intervenciones con múltiples factores y elementos articulados unos, desarticulados otros, que permiten ser los campos de diversas lecturas que suscitaron a su vez diversos y encontrados comentarios críticos, que nosotros en lo posible hemos tratado de considerar.

No es nuestra intención el decir la "última palabra" sobre Althusser. Lo que nos interesaba de él cuando era moda, era su novedad, capacidad y valentía para remover los cimientos de un edificio que la mayoría consideraba estable y cómodo; lo que nos interesa, *ahora*, son los problemas que nos dejó planteados. "Del pensamiento de Althusser -dirá Santiago Ramírez- queda la crítica. Cada texto suyo es una revolución mental. Lo que enseñó fue una actitud, no un dogma."<sup>18</sup> Nos interesa fijar las formas en que Althusser respondió -por ejemplo- al problema de la relación de la teoría con su "praxis", pero no debemos poner nuestras miras sobre éstos blancos ni pretender encontrar una solución althusseriana completa, ya que ésta corresponde a la circunstancia de cada uno

---

<sup>18</sup> Gerardo Ochoa Sandy y Pascal Beltran del Río, "Louis Althusser en México", en *Proceso*, No. 730, p. 51.

de nosotros. Por esto, polémicas como las de Sánchez Vázquez contra Althusser; o las de Enrique González Rojo contra Sánchez Vázquez podrían aportarnos mejores frutos si intentaran mínimamente rebasar el espacio estrictamente intelectual y académico en el que se mueven. Recordemos: "un comentarista nunca está realmente comprometido por la obra y mucho menos por la relación de la obra con la verdad: está, sobre todo, comprometido con su querrela con los otros comentaristas."<sup>19</sup>

Althusser en su apogeo llegó a generar a sus opuestos: los anti-althusserianos, pero después dejó su pensamiento de interesar, por lo menos en México, a principios de la década de los ochentas. El tiempo, la evolución de las "modas" filosóficas o incluso su vida personal, quizás sean otros elementos más que nos impidan "identificarnos" con Althusser. Estamos pues, o al menos eso esperamos, a una generosa distancia que nos permita abordar más objetivamente y más desapasionadamente los efectos filosóficos de lo que fué el althusserismo.

III. Distintos problemas de la filosofía en general y de la filosofía marxista en particular han inspirado la ejecución de esta investigación. Los textos de Althusser contienen la formulación de un estilo particular de comprender y practicar la filosofía que implicarán la revisión crítica de buena parte de los problemas filosóficos del marxismo, de sus métodos y soluciones. Se genera incluso una retórica althusseriana y un desenfado irreverente ante los grandes teóricos marxistas. Específicamente pretendemos someter a análisis las diferentes posturas filosóficas que Althusser manejó a lo largo de su obra.

Con todo y sus reducciones, por la obra de Althusser desfilan los problemas clásicos de la filosofía. Podemos identificar -si bien de manera implícita en

---

<sup>19</sup> Cornelius Castoriadis, "Las funciones de Marx". Texto aplicado por su autor a Althusser. En: Varios, *El marxismo contemporáneo I*, Nueva política (Publicación del Centro Latinoamericano de Estudios Políticos), Vol. II, Núm. 7, México 1979, p. 30.

algunos casos-, posiciones definidas en torno al humanismo, la ideología, la cultura, y la posibilidad o no de la cientificidad de la filosofía, que le valdrá también un esfuerzo especial en su trabajo teórico.

El propósito del trabajo que aquí se presenta, consta de dos aspectos fundamentales: 1o) el hacer a través de la obra de Althusser un recorrido de carácter histórico-genético, o mejor dicho, cronológico, buscando sus ideas filosóficas y la dinámica de su formación; y 2o) hacer un esbozo de lo que podría ser una práctica filosófica con lineamientos althusserianos. Entonces, nuestro objetivo tiene que responder al *qué* es la filosofía de Althusser y al *cómo* funciona (hipotéticamente) esta filosofía. Con la indicación en plural de nuestro título queremos suponer la existencia en nuestro autor de distintas posiciones filosóficas, que lo conducen, en su última etapa, hasta el abandono definitivo de sus categorías filosóficas fundamentales.

Para establecer y precisar los límites y objetivos de la presente investigación, cabe señalar que sólo estudiaremos las diversas definiciones o ideas filosóficas que Althusser produjo y manejó en sus obras principales.

IV. Una vez clasificada la bibliografía en básica (Althusser), secundaria (althusserianos), terciaria (críticos), y cuaternaria (complementaria), hemos procedido a extraer la temática común, muchas veces dispersa, de todos los textos y se ha procedido a su análisis y desarrollo temporal. De esta forma hemos localizado los avances y recaídas, sus rectificaciones, intentos logrados o frustrados que inspiraron el trabajo filosófico de nuestro pensador. Pretendimos cotejar también en lo posible la crítica de la época a la que pudimos tener acceso.

La obra que analizamos aquí no es sin embargo la "obra completa" de Althusser, pero sí constituye el análisis de la mayoría de los textos que dieron origen y fuerza al althusserismo.

No obstante el carácter globalizador o integrador de nuestra investigación, nos vimos en la imperiosa necesidad de dejar fuera, o bien de tratar tangencialmente, unos cuantos temas de primer orden en el pensamiento althusseriano, entre otros: la dialéctica materialista, el concepto de prácticas(s), el anti-humanismo teórico, y la teoría de la ideología, así como la crítica al hegelianismo. También hemos dado por supuesto el instrumental teórico del materialismo histórico, así como las implicaciones filosóficas de sus intervenciones políticas.

En el orden temporal nuestra investigación abarca un periodo de 37 años: desde lo que se considera el primer artículo publicado por Althusser sobre temas religiosos en 1947 hasta la entrevista que concede nuestro autor a Fernanda Navarro en 1984. Tiempo no exento de grandes silencios: el primero de 1947 a 1957 del cual no registramos todavía texto alguno; el segundo silencio, el de 1978 a 1990 año en que muere, apenas interrumpido por la citada entrevista y por la elaboración de su autobiografía. La publicación de su obra póstuma, principalmente su autobiografía *El futuro dura mucho tiempo* nos aportarán muchas luces sobre la vida de nuestro autor, pero desafortunadamente no así sobre su filosofía.

**Capítulo 1.**

**LAS PRIMERAS  
CONCEPTUALIZACIONES  
ALTHUSSERIANAS  
SOBRE LA FILOSOFÍA**

## 1.1 Religión y filosofía; el primer artículo de Althusser

Entre 1945 y 1948 lo atrajeron dos ambientes superpuestos: el de los compañeros de ruta del Partido Comunista y el de un pequeño grupo religioso fundado en Lyon. Althusser dio a la primera entrega del cuaderno *Juventud de la Iglesia* su primer artículo.<sup>20</sup>

En el primer artículo de 1947 sobre la "Situación histórica de la iglesia"<sup>21</sup> Althusser traza un proyecto de investigación para lo cual procede metódicamente dividiendo el problema en sus aspectos teóricos (políticos, ideológicos, sociológicos) y prácticos. Resulta necesario señalar que se trata de un texto marcado profundamente por su militancia cristiana que lo caracteriza en esta época.<sup>22</sup> Se trata del análisis del fenómeno religioso en un sentido amplio.

---

<sup>20</sup> Yann Moulier, "Louis Althusser o el sujeto imposible" (versión y traducción de Pascal Beltrán del Río), en: *Proceso*, semanario de información y análisis no.730, México, 29 de octubre de 1990, p. 46.

<sup>21</sup> Contenido en: Louis Althusser, *Nuevos escritos; la crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista*, 1ª ed., Barcelona, Laia, 1978, pp. 139-157.

<sup>22</sup> Como un dato biográfico que nos permita entender mejor esta etapa es necesario señalar su educación muy católica que recibe de su madre. En su juventud -señala su biógrafo-: "Católico intransigente, encabezó al grupo de estudiantes católicos(...) Las relaciones de Althusser con círculos católicos no se interrumpieron. Es más, siempre existió en el filósofo una fascinación por el género de organización política que representaba este tipo de cristianismo. Su visita a Roma para ver al papa Pío XII en 1948, su solicitud de audiencia a Juan Pablo II en 1979, no correspondieron a una actitud excéntrica, como lo pensaron algunos de los numerosos psiquiatras y analistas que frecuentó." (Yann Moulier, *op. cit.*, p.46.)



Cabría preguntarse inicialmente el por qué la religión representa para nuestro incipiente marxista un auténtico problema.

La respuesta que encontramos nos asombró:

Althusser no concebía a la religión sólo como un objeto en el cual poder afilar las armas de la crítica filosófica. Tampoco trataba de exhibir un típico ateísmo marxista elemental,<sup>23</sup> intención ajena a sus principales inquietudes.<sup>24</sup>

Althusser intenta salvar a la iglesia y lo hace precisamente por considerarla el complemento necesario a la liberación social propugnada por el marxismo: "Una doble y simultánea tarea es necesaria -afirma-: la liberación social y la recuperación religiosa."<sup>25</sup>

Dentro de esto, la filosofía ocupa su papel. El cristianismo pone en nuestra época elementos filosóficos enraizados en la Edad Media (Sn. Agustín, Sto. Tomás) para apoyar su teología. Sin duda se trata de la apropiación de la filosofía por los cauces más tradicionales convirtiéndola en detentadora de la verdad.

Sin embargo nuestra época está realizando la palabra de Marx, está "destruyendo la filosofía". No debemos tener miedo de esa palabra: en la filosofía el hombre no destruye más que ilusiones, pero lo hace para conquistar en el origen mismo de esas ilusiones una parte de su actividad real. Aunque este prodigioso acontecimiento escape todavía a la comprensión de muchos contemporáneos nuestros, debemos reconocer en nuestra época (gracias a la acción de la clase obrera que

---

<sup>23</sup> Son muchos los textos posteriores en los cuales Althusser enfrenta directa o indirectamente el tema de la religión. Algunos de los artículos se encuentran recopilados en *Nuevos escritos*, obra antes citada, otros que forman parte incluso de textos importantes como los análisis sobre el funcionamiento de la ideología religiosa en "Ideología y aparatos ideológicos de estado", así como en el libro colectivo *Marxismo y humanismo*.

<sup>24</sup> Recuérdese sólo la conclusión de uno de sus escritos: "El marxismo no es un ateísmo". En Louis Althusser, *et.al.*, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, 9ª ed., México, Siglo XXI, p. 199.

<sup>25</sup> Louis Althusser, "Situación histórica de la Iglesia", p.153.

toma posesión de sí misma) el advenimiento de una forma de existencia humana en la que la apropiación humana de la verdad deja de ejercer(se) bajo la forma de una filosofía, es decir, de una contemplación o de una reflexión, para ejercerse en forma de actividad real. (Nota L. A.: Esta actividad real produce concretamente, en el trabajo y en la historia, la vida de los hombres en su totalidad; produce asimismo los objetos que la filosofía cree darse a sí misma, las contradicciones que la filosofía cree resolver, y la propia filosofía, para conciliar en el pensamiento contradicciones que funcionan demasiado bien para no resultar molestas.) La apropiación es, en este caso, recuperación real, por la propia actividad humana, de la actividad humana y de sus productos. La filosofía es uno de estos productos: debe ser, pues, recuperada, pero su recuperación va acompañada de una reducción crítica que destruye en ella la forma filosófica en sentido propio, es decir, la ilusión de que la verdad humana pueda ser dada originariamente al hombre en una apropiación contemplativa o reflexiva.<sup>26</sup>

Althusser considera necesaria la recuperación religiosa, operación sólo posible a condición de transformar profundamente la filosofía tradicional que la sustenta. Afirma que el marxismo no funciona como la filosofía tradicional; en el marxismo se realiza la filosofía paradójicamente "destruyendo la filosofía". La filosofía es necesaria para destruir las ilusiones que el hombre se forma de la realidad y para conquistar su propia "actividad real". El punto de vista de clase permite liberar a la filosofía de su funcionamiento tradicional como detentadora especulativa de la verdad, para ejercerse como "actividad real".<sup>27</sup>

De lo anterior tenemos que la auténtica filosofía marxista es aquella que practicada genuinamente, enraizada en la "actividad real", puede superar las actitudes filosóficas contemplativas y por ende superar cualquier posible revaloración de la filosofía como tal.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>27</sup> *Cfr. Tesis sobre Feuerbach*, IV, en: Carlos Marx, Federico Engels, *Obras escogidas* en III tomos, T. I, Moscú, Editorial progreso, 1978, p. 8.

¿Se puede afirmar que Althusser concibe la filosofía en el mismo sentido en que Marx la concebía en la famosa undécima tesis sobre Feuerbach? La respuesta en este momento puede resultar prematura, dado que en dicho artículo todavía no existe un concepto explícito ni de filosofía ni de religión, pero sí se encuentra en primer lugar un plan crítico de la religión sobre la base de categorías filosóficas catalogadas por el mismo Althusser años más tarde como "humanistas".

Por su temática y por su tratamiento, su primer artículo no se ajusta a la ortodoxia del marxismo de la época, ya que al criticar sin descalificar a la religión insinúa el carácter también redentor del marxismo, que contribuye a la desalienación "religiosa", "social" y "humana". El aparato conceptual del materialismo histórico se reducirá a ser la referencia externa de un fenómeno y un problema básicamente humano.

## **1.2 Un ensayo de justificación epistemológica; El Montesquieu desde una perspectiva filosófica**

...hace ya más de un cuarto de siglo, en 1949-1950, puse en manos de los profesores Hyppolite y Jankélévitch los proyectos de una gran tesis (...) sobre 'política y filosofía en el siglo XVIII francés' y de otra de ambiciones más modestas, que tenía por tema el 'Segundo discurso' de J.J. Rousseau. En el fondo, jamás he abandonado estos proyectos, y buen testimonio de ellos es mi ensayo sobre Montesquieu.<sup>28</sup>

En 1975, al hacer Althusser la "Defensa de tesis en Amiens", analizará retrospectivamente su obra y la calificará como un proyecto teórico unificado y

---

<sup>28</sup> Louis Althusser, "Defensa de tesis en Amiens", en: *Posiciones; (1964-1975)*, 1ª ed., México, Grijalbo, 1977 (c1976), p.139.

homogéneo. Identifica su *Montesquieu: la política y la historia*,<sup>29</sup> que data de 1950, como uno de sus primeros trabajos importantes. En este libro, publicado por primera vez en 1957, estudia a Montesquieu para fijar las novedades teóricas de su "revolución teórica". Se trata de establecer las características metodológicas y las condiciones conceptuales que convierten al autor del *Espíritu de las leyes* en el fundador de la ciencia de la historia y la política. Para lograrlo sigue una línea de análisis que mezcla conceptos ligados con la epistemología de Gaston Bachelard, a costa incluso del propio marxismo que permanece sólo como referencia lejana, como beneficiario último de su estrategia fundadora, en la medida de que "este trabajo sobre la filosofía y la política del XVIII lo vea como una propedéutica necesaria para entender el pensamiento de Marx."<sup>30</sup> Aunque no se trata de distraer nuestra atención intentando el análisis o confrontación directa con la obra de Montesquieu, sino ante todo captar lo que Althusser pensó encontrar en este autor además de los mecanismos de interpretación que puso en práctica, si cabe hacer un comentario tangencial sobre el tema.

Montesquieu es el aventurero, navegante y explorador de tierras inexploradas del mundo del pensamiento histórico. Es el filósofo ilustrado que hurga en la cultura y en las formaciones sociales europeas y no europeas, intentando descubrir, en pleno siglo XVIII, un hilo en el intento de comprensión de la historia. Por su obra desfila la descripción de una gran cantidad de imágenes, de remotos lugares, costumbres, religiones y leyes. Esto que pudiera confundirse con un conjunto de notas de viaje o bien de un anecdotario, esconde la concreción de un proyecto que no se limita al estudio de los aspectos jurídicos del estado ni a los de su división tripartita de sus poderes.

---

<sup>29</sup> 3ª ed., Editorial Ariel (Col. Ariel quincenal no. 87), 1979 (c1959), 151 pp.

<sup>30</sup> Louis Althusser, "Defensa de tesis en Amiens", en: *Posiciones*, p. 139.

La influencia del pensamiento ilustrado se deja sentir en la confianza de que existe un orden -similar al de la naturaleza- en lo político y social, y que éste es asequible por medio de la razón. Para nuestro autor, Montesquieu no sólo ve como posible la existencia de la ciencia de la historia, sino que la practica apoyado en un método, característico del iluminismo, que sostiene que la razón ilustrada parte de los hechos sensibles sin llegar a perder de vista el carácter funcional de las abstracciones que permitirán establecer el orden (teórico) en lo social.<sup>31</sup> Por ésto se muestra como un lector acucioso y crítico que lejos de embrollarse ante la multitud de anécdotas y comentarios del *Espíritu de las leyes* quiere despejar el camino para la comprensión del aspecto científico del discurso de Montesquieu, si bien a lo largo de este plan los criterios de Althusser no van a ser siempre los mismos. Irá desde un empirismo inductivista en el *Montesquieu* y se elevará posteriormente hacia un deductivismo abstracto con la defensa de criterios inmanentistas a partir de la *La revolución teórica de Marx*. En este sentido Althusser tratará de explicitar los elementos científicos del discurso histórico-social, primero en Montesquieu, después en Rousseau, para continuar con Freud a través de Lacan y culminar finalmente en Marx.

---

<sup>31</sup> En este sentido se puede sostener que la influencia del Iluminismo en el pensamiento de Althusser, pero también en el del propio Marx, pudiera considerarse incuestionable.

### 1.3 La primera tendencia; el positivismo en Althusser

Esta investigación se refiere a la naturaleza específica de los principios de la ciencia y de la filosofía fundadas por Marx.<sup>32</sup>

Entre 1960 y 1964 Althusser compone una serie de artículos con algunos estudios filosóficos sobre temas candentes que aluden a la crítica al humanismo, al hegelianismo, y donde propone el uso de ciertas categorías que él mismo produce o adapta, entre ellas: la "sobredeterminación", la "ruptura epistemológica", la "problemática"; también las nociones de "lectura", "lectura sintomática", "historia caduca", "historia sancionada". Propone también una idea de filosofía como "teoría de la práctica teórica". Estos artículos, que conformaron posteriormente *La revolución teórica de Marx*, pudieran considerarse como el inicio formal del althusserismo.

El aspecto principal que destaca es la pretensión de cientificar el marxismo partiendo de conceptos epistemológicos tomados o inspirados de Gastón Bachelard principalmente, pero reajustados por el propio Althusser.<sup>33</sup> La audacia de haber trasladado o adaptado categorías que en el discurso bachelardiano sólo se ajustaban a las ciencias físico-químicas, convertirán a

---

<sup>32</sup> Louis Althusser, "Prólogo a la segunda edición de *La revolución teórica de Marx*"; p. IX, (c1967).

<sup>33</sup> "Althusser afirma haber tomado de Bachelard el concepto de 'corte epistemológico'. (...) En realidad se trata más bien de un concepto original que Althusser introdujo en 1960-1965; este concepto, por supuesto, le 'debe algo' a Bachelard y se apoya en ciertos presupuestos filosóficos comunes, pero de hecho apunta a un objeto completamente distinto y abre un campo de investigación igualmente distinto.", Balibar, E., "De Bachelard a Althusser: el concepto de corte epistemológico", en: Balibar, E. et al., *La filosofía y las revoluciones científicas*, 1ª ed., México, Grijalbo (Col. "Teoría y praxis" no. 47), 1979 (c1977), pp.10-11.

Althusser en un innovador, heterodoxo del marxismo, y por tal el mejor promotor de los escándalos teóricos dentro del marxismo de las últimas décadas.

Su insistencia en que dentro del marxismo existe una ciencia y que la filosofía marxista debe fundamentarla epistemológicamente, le valdrá a Althusser el ser ubicado como positivista.<sup>34</sup> La dicotomía althusseriana ciencia-ideología se convertirá, en esta etapa, en el lugar común del discurso althusseriano.

El proceso de gestación de las ciencias supone el trabajo de distinción conceptual, explicativo, que separa a la ciencia del campo ideológico, de manera que los dos términos se definen como excluyentes. Conocer lo científico supone saber del trabajo de ruptura teórica que constituye a una ciencia separándola de su pasado ideológico, precientífico. Sin duda que su intento de buscar la base científica y marcar sus distinciones con lo que no cumple con estos cánones será algo que Althusser llega a reconocer expresamente. Pero no sólo su admiración por el padre del positivismo francés,<sup>35</sup> sino también el sentido principal que ya le había dado a sus investigaciones en el *Montesquieu*, donde indaga sobre la metodología que convierte a la obra del iluminista francés en el formulador del primer discurso científico de lo político y social, es lo que lo ubica en ese espacio. El proyecto althusseriano es el de epistemologizar al marxismo. Esto significa para nuestro autor el brindarle a su doctrina el apoyo filosófico que requiere para fundar su derecho a ser reclamada como ciencia, y no como una ciencia cualquiera sino como la ciencia que funda un nuevo "continente" científico, el de la historia. Althusser repetirá

---

<sup>34</sup> Aunque en rigor, le vendría mejor el de científicista, en tanto que el término positivismo tiene connotaciones inductivista-sensualistas.

<sup>35</sup> En su *Lenin y la filosofía*, Althusser escribirá: "...la filosofía francesa (...) sólo puede salvarse ante su propia historia por los grandes filósofos (...) como Comte..." p. 15.

constantemente que Carlos Marx ha descubierto un continente científico, en el mismo sentido en que Pitágoras inaugura el continente matemáticas y Galileo el continente física. Pero Marx no sólo inaugura un nuevo continente científico, el materialismo histórico, sino que también formula una filosofía inseparable, el materialismo dialéctico.<sup>36</sup>

¿Cómo se determina la científicidad de la ciencia?

Althusser supone -siguiendo a Bachelard- que es cuando la ciencia atraviesa el umbral de las representaciones pseudo-científicas o del conocimiento del sentido común, y construyendo el objeto teórico, con sus herramientas teóricas y mediante un trabajo teórico elabora nuevos objetos, es decir nuevos conocimientos.

Como existen tres continentes científicos se requerirá la investigación histórica en tres grandes áreas: las matemáticas, la física y química, y la historia. El estudio de la primera será asumida por los althusserianos Pierre Raymond y Alain Badiou<sup>37</sup> al estudio de las segundas se hará mediante la recuperación de los trabajos de Gaston Bachelard, Alexandre Koyrè y Georges Canguilhem, practicada por los althusserianos Michel Fichant, Michel Pécheux y Dominique Lecourt.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> "Efectivamente, conforme a la tradición constantemente repetida por los clásicos del marxismo, debemos afirmar que Marx ha fundado una *ciencia*: la ciencia de la historia de las 'formaciones sociales', para precisar diría que Marx abrió un nuevo 'continente' al conocimiento científico: aquél de la *historia*, del mismo modo como Tales abrió el nuevo 'continente' de las matemáticas al conocimiento científico, y como Galileo abrió el 'continente' de la naturaleza física al conocimiento científico." Louis Althusser, "Prólogo a la segunda edición de *La revolución teórica de Marx*", p. XI.

<sup>37</sup> Raymond, Pierre, *La historia y las ciencias; seguido de cinco cuestiones sobre la historia de las matemáticas*, 1ª ed., Barcelona, Anagrama, 1976 (c1975), 125 pp.; Badiou, Alain, *El concepto de modelo; bases para una epistemología materialista de las matemáticas*, 3ª ed., México, Siglo XXI, 1978 (c1969), 141 pp.

<sup>38</sup> Fichant, Michel y Michel Pécheux, *Sobre la historia de las ciencias*, 3ª ed., México, Siglo XXI, 1978 (c1969), 157 pp.; Lecourt, Dominique, *Para una crítica de la epistemología*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 1978 (c1972), 130 pp.; del mismo, *Bachelard*



Así pues el trabajo principal de fundamentar epistemológicamente el continente historia será asumido como tarea principal de Althusser y de su equipo de trabajo en pleno.

En el caso del Foucault de *Las palabras y las cosas* (c1966) la historia epistemológica de las ciencias se enriquece con el estudio del "saber" que da cuenta del "orden" marginal que cimenta nuestra cultura y del cual no nos apercibimos por el simple estudio racional de las teorías y del conocimiento científicos.

Los códigos fundamentales de una cultura -los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuáles tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden en general, a qué ley general obedece, que principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro. Pero entre estas dos regiones tan distantes, reina un dominio que, debido a su papel de intermediario, no es menos fundamental: es más confuso, más oscuro y, sin duda, menos fácil de analizar.<sup>39</sup>

Para Foucault el sentido de la palabra "epistemología" o *episteme*, aún cuando alude a las "condiciones de posibilidad" <sup>40</sup> del pensamiento científico, no se restringe a las clásicas confrontaciones racionalistas entre la verdad y el error, la objetividad y la subjetividad; se extiende mejor por el problemático

---

*o el día y la noche; un ensayo a la luz del materialismo dialéctico*, 1ª ed., Barcelona, Anagrama, 1975 (c1974), 152 pp.; asimismo la selección de textos para la antología de textos de Gaston Bachelard, *Epistemología*, 1ª ed., Barcelona, Anagrama, 1973 (c1971), 249 pp.; así como el extenso prólogo al texto de Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, 4ª ed., México, Siglo XXI, 1982 (c1966), 242 pp., entre muchos otros artículos y ensayos.

<sup>39</sup> Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas; una arqueología de las ciencias humanas*, 11ª ed., México, Siglo XXI, 1979 (c1966), pp. 5-6.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 7.

espacio general donde reside el saber, objeto de su "arqueología".<sup>41</sup> El factor común de estas investigaciones considera que la historia de las ciencias no puede aceptar continuidades sino rupturas, y que la historia de las ciencias planteada como simple narración cronológica debe superarse a partir de una visión epistemológica de la historia de las ciencias.<sup>42</sup>

En este periodo es clara la subordinación de lo histórico a lo epistemológico, lo que significa el abandono de la explicación del desarrollo y progreso científicos sobre la base de conceptos externos a la ciencia, como los económicos e ideológicos que proponía el análisis marxista.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> "La hipótesis que me gustaría formular es que en realidad hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias. Por otra parte, creo que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia externa, exterior, de la verdad." M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, 2ª ed., Barcelona, Gedisa, 1991 (c1973), p.17.

<sup>42</sup> "...la historia de las ciencias es posible sólo como aplicación de una teoría epistemológica". Balibar, E., "De Bachelard a Althusser...", p. 12.

<sup>43</sup> Balibar sostiene la necesidad de "...demostrar que la historicidad de la ciencia no consiste tanto en sus 'condiciones' exteriores (política y sociología de las instituciones científicas), como en la *producción de sus conceptos*.", *ibid.*, p. 17.

#### **1.4 Una tesis provocativa; la práctica se define a partir de lo económico**

Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica. <sup>44</sup>

Althusser reconoce una relación complementaria entre la ciencia y la filosofía. Supone que cada gran revolución científica ha obligado -como en el caso de la matemática en Grecia- al surgimiento de la filosofía, y en el caso de la física galileana al surgimiento de la filosofía moderna. Es de este modo que Marx al fundar la ciencia de la historia ha creado una filosofía en estado práctico, el llamado materialismo dialéctico.

Althusser no admite de buen grado la ortodoxia filosófica de Engels, al cual le cuestionará y le negará incluso -en el campo de lo filosófico- el carácter de marxista.<sup>45</sup> Althusser niega los escritos de Marx en los que habla expresamente de filosofía: como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, así como de las famosas *Tesis sobre Feuerbach*. Son textos anteriores a la ruptura. Desde aquí empieza a definir su rechazo a cualquier forma de humanismo marxista así como del "diamat" staliniano.

---

<sup>44</sup> Carlos Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en: C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, T. I, Moscú, Editorial Progreso, p. 9.

<sup>45</sup> Althusser tiene un juicio ambiguo o hasta contradictorio de Engels. En el propio *Para leer El capital*, vierte opiniones opuestas. Pero en general, Engels es ensalzado sólo cuando en él Althusser confirma su interpretación de la obra marxista principalmente con respecto a la ruptura, y es puesto en la picota cuando sus intervenciones no coinciden con sus propios planteamientos. En otro sitio Althusser ya le había dedicado un considerable espacio, como en el "Anexo" de "Contradicción y sobredeterminación", pp. 96-106.

La periodización que ha practicado Althusser en la obra de Marx le impide recuperar los escritos de juventud, los cuales contendrían las principales aportaciones de Marx a la filosofía. Es decir, históricamente la recuperación filosófica marxista corría mejor por el camino de las categorías filosóficas humanistas que por la difícil ruta de los conceptos económicos. Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, las *Tesis sobre Feuerbach*, así como la obra de Engels son irrecuperables para conformar teóricamente el materialismo dialéctico.

Así pues, ¿qué queda de filosofía en Marx?

Queda una filosofía que habrá que reformular a partir de la obra de madurez de Marx, así como de la experiencia histórica del movimiento obrero. Y habrá que reinterpretar las obras de juventud de problemática antropológico-humanista para que no interfieran con la auténtica filosofía marxista. Althusser tenía que aclarar el camino para defender las formulaciones filosóficas del Marx posterior a la ruptura, o maduro. Lo mismo pasa con Hegel y su dialéctica, que serán criticados sin convertirse en el objetivo o propósito centrales de la filosofía. Por esto la mayoría de los artículos de *La revolución teórica de Marx* problematizan el humanismo de Marx, en primer plano, así como la dialéctica hegeliana en segundo, intentando preparar el terreno para el advenimiento de la auténtica dialéctica materialista.

Inmerso en su planteamiento epistemológico que insiste en las "rupturas epistemológicas" y que ubica el "antes" y "después" como el espacio de lo ideológico y de lo científico, llega Althusser a hacernos suponer que este esquema es lo mismo aplicable a las ciencias que a la filosofía marxista. En este sentido hará la distinción entre las "filosofías ideológicas" y la "filosofía marxista constituida en ruptura con la ideología filosófica".<sup>46</sup> No es tan

---

<sup>46</sup> Louis Althusser, "Sobre la dialéctica materialista" (c1963), en *La revolución teórica de Marx*, p.132.

aventurado suponer que Althusser en 1963 sostiene implícitamente que la filosofía marxista posee el rango de ciencia.

Esta filosofía posterior a la ruptura se encuentra en estado práctico y es reformulada por Althusser como "teoría de la práctica teórica". La formula por primera vez en un artículo de 1963 titulado "Sobre la dialéctica materialista", en donde se propone elaborar la teoría que se encuentra "trabajando" en el interior de la obra madura de Marx. Este tránsito y búsqueda de lo teórico le demanda al filósofo marxista una justificación.

*¿de qué nos sirve plantear este problema en la teoría, puesto que su solución existe desde hace tiempo en estado práctico? ¿Por qué dar a esta solución práctica un enunciado teórico del cual la práctica ha podido prescindir hasta ahora? y, ¿qué podemos ganar que no poseamos ya en esta investigación especulativa?*<sup>47</sup>

Esta necesidad por justificar su proyecto no es gratuito ya que uno de los pilares del marxismo era la unión de la teoría con la práctica. Claro que el énfasis de Althusser en la teoría tenía razones que no eran solamente filosóficas. Acude a Lenin para repetir, "sin teoría no hay práctica revolucionaria".

Pero qué es lo que entiende Althusser por práctica y qué por teoría, y en qué deben consistir sus nexos.

Veamos la definición althusseriana de práctica:

*Por práctica en general entenderemos 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.*<sup>48</sup>

Identifiquemos las partes de esta intervención:

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.135.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.136.

a) Imprime una importancia a la teoría como contraparte del abandono en que se le tenía. Althusser considera justificable la insistencia en lo teórico como base o condición necesaria para la práctica revolucionaria. El pragmatismo y el espontaneísmo de las luchas revolucionarias serán combatidos desde su posición teoricista.

b) El concepto marxista de "producción" es lo que apoya la validez de su propuesta. La práctica es definida a partir de este concepto. Y lo que le permite extender a la práctica, ya entendida como producción al ámbito de la ciencia o teoría.<sup>49</sup>

c) Reconoce la existencia no de una sino de multiplicidad de prácticas articuladas, en último término, por la "práctica social", que las engloba. Hay que señalar que esta definición de la práctica en general no quiere decir que se esté tomando como un concepto genérico que se dividiría luego en especies de las diversas prácticas. En realidad no existe un concepto genérico de práctica: la práctica sólo existe como prácticas. La definición es una generalidad mínima que nos permite identificar la serie de características que son comunes a todas las prácticas.

d) Asigna a la filosofía, designada como teoría de la práctica teórica, la función de aclarar, sistematizar o teorizar sobre las teorías (¿otra ciencia de la ciencia?).

e) Al poder identificarse la teoría como una forma de práctica Althusser borra la distinción tradicional entre la teoría y la práctica. En suma, Althusser convierte a la práctica en objeto de una teoría. Y a la teoría le asigna un estatuto

---

<sup>49</sup> Incluso I. Blauberg acepta que: "El término 'producción' expresa no sólo la producción de bienes materiales. En su más amplio sentido se entiende bajo el concepto de producción toda la actividad social de los hombres, incluso su actividad en la esfera de la ciencia, el arte, la política...". *Diccionario marxista de filosofía*, 8ª reimpr., México, Ediciones de cultura popular, 1978 (c1968), p. 249.

práctico. Invierte -en apariencia- el postulado marxista primordial de la transformación, real, efectiva del mundo.<sup>50</sup>

Si pensamos con Althusser que la teoría es una condición importante para la práctica revolucionaria, pero que también es una forma de práctica, es fácil poder anidar una idea errónea del marxismo y de su filosofía que subestima la práctica material hasta subordinarla a la práctica teórica. Diluirmos entonces el carácter revolucionario que tenía la práctica originalmente en Marx. Esta lectura tendría consecuencias que sus críticos no le perdonarían. Adolfo Sánchez Vázquez 15 años después diría: "...aunque Althusser se remite a Marx, en rigor abandona su concepto de práctica y embrolla, con su nueva formulación, el problema de la unidad de la teoría y la práctica..."<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Citemos la definición que I. Blauberg proporciona de la práctica para avisar de los alcances polémicos de la tesis de Althusser: "*Práctica: Aspecto de la actividad material que se caracteriza por el cambio y transformación, de la naturaleza y la sociedad; (...) es decir, todos los aspectos y formas de la actividad humana que transforman realmente (materialmente) los objetos. El conocimiento, el pensamiento, la comprensión del mundo, es también un aspecto necesario de la actividad, pero un aspecto tal que por sí mismo no modifica el objeto.*" *Diccionario de filosofía marxista*, p. 244. Ver también, A.Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, p.63: "A fuerza de generalizarse, el concepto de práctica pierde su operatividad; designa cualquier proceso transformador, borrando así la diferencia establecida por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, que no puede reducirse a la distinción althusseriana de dos formas específicas de práctica. Para Marx se trata de la diferencia (en el seno de su unidad) entre lo teórico que de por sí no transforma efectivamente el objeto, sino que lo contempla o reproduce en el pensamiento, y lo práctico como actividad material, objetiva, que transforma el mundo (natural o social), aunque esta actividad práctica tenga necesariamente su lado teórico."

<sup>51</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución; el teoricismo de Althusser*, 1ª. ed., Madrid, Alianza Editorial, 1978, p. 64.

## 1.5 Las paradojas de Althusser; la teoría también es práctica

Existe por lo tanto, una práctica de la teoría. La teoría es una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y desemboca en un *producto* propio: un conocimiento.<sup>52</sup>

En 1963 Althusser construye el concepto de "práctica social" como eje fundamental al que se subordinan las prácticas específicas, entre ellas la práctica teórica. Al igual que en lo económico, dentro de la práctica teórica interviene la fuerza de trabajo, que transforma la materia prima en productos, mediante el uso de determinados instrumentos de producción. Althusser intenta sistematizar y complementar su formulación con la enunciación de tres Generalidades que articuladas entre sí darían mejor cuenta del proceso teórico: *Generalidad I*: "Constituye la *materia prima* [teórica] que la práctica teórica de la ciencia transformará en 'conceptos' específicos...";<sup>53</sup> *Generalidad II*: Con cierta similitud con el concepto de producción, la G-II equivaldría a los *instrumentos o medios de producción* teóricos; *Generalidad III*. La G-III constituye la *producción de objetos teóricos*. "La práctica teórica produce Generalidades III por el trabajo de la Generalidad II sobre la Generalidad I";<sup>54</sup> *Generalidad IV*: La G-IV no es planteada como tal por Althusser, pero equivaldría a la *fuerza de trabajo* teórica.<sup>55</sup>

Reconsideremos lo anterior:

**La Generalidad I.** La GI constituye el objeto teórico a transformar. Este objeto no es material y concreto, sino abstracto. La ciencia y también las

---

<sup>52</sup> Louis Althusser, "Sobre la dialéctica materialista", p. 142.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>55</sup> Cfr. González Rojo, Enrique, *Epistemología y socialismo; la crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*, 1ª ed., México, Diógenes/UAZ, 1985 (c1982), p. 17.



concepciones ideológicas parten originariamente de una materia prima que puede componerse de conceptos, nociones y representaciones. Digamos que esta materia prima teórica permite una representación primaria de la realidad, indispensable en ciertas etapas del desarrollo histórico del pensamiento, pero insuficiente. La condición para una práctica teórica, es precisamente la existencia previa de una materia prima teórica, si bien ésta puede estar compuesta por un conjunto de "nociones" o "representaciones" incipientes sobre lo "real", lo "concreto" o lo "inmediato". Precisamente la alusión continua a lo real como garantía de nuestro conocimiento funcionó en muchas filosofías - empiristas e incluso marxistas- como un obstáculo de comprensión,<sup>56</sup> o en terminología althusseriana como un "obstáculo epistemológico", al no percatarse de la distinción entre lo real-concreto y lo real-abstracto. La materia prima teórica tiene un carácter más o menos ideológico o precientífico. Este es el punto de confluencia entre el conocimiento cotidiano o del sentido común con el conocimiento científico, que llega a ser tal sólo a condición de superarlo o romper epistemológicamente con él, es decir, "que funda una ciencia desprendiéndola de la ideología de su pasado y revelando ese pasado como ideológico."<sup>57</sup> En la Generalidad I Althusser combate al sensualismo y al empirismo que consideran posible el conocimiento sin intermediación de la teoría o generalidad.

Contrariamente a la ilusión ideológica (...) del empirismo o del sensualismo, una ciencia no trabaja nunca sobre un existente, que tendría por esencia la inmediatez y la singularidad puras ('sensaciones' o 'individuos'). Trabaja siempre sobre lo 'general', aun cuando tenga la

---

<sup>56</sup> Lo sostendrá Althusser en 1965: "Se puede permanecer indefinidamente en la línea de la frontera sin cesar de repetir: ¡concreto!, ¡concreto!, ¡real!, ¡real! (...) Para nosotros, lo 'real' no es una *consigna teórica*: lo real es el objeto real, que existe independientemente de su conocimiento, pero que sólo puede ser definido por su conocimiento." "Nota complementaria sobre el 'Humanismo real' ", pp. 203-205.

<sup>57</sup> Louis Althusser, "Sobre la dialéctica materialista", p. 137.

forma de un 'hecho'. Cuando se constituye una ciencia, por ejemplo la física con Galileo o la ciencia de la evolución de las formaciones sociales (materialismo histórico) con Marx, trabaja siempre sobre conceptos ya existentes, es decir, una Generalidad I, de naturaleza ideológica, previa. No 'trabaja' sobre un 'dato' objetivo puro, que sería el de los hechos puros y absolutos. Su trabajo propio consiste, por el contrario, en *elaborar sus propios hechos científicos*, a través de una crítica de los 'hechos' ideológicos elaborados por la práctica teórica ideológica anterior.<sup>58</sup>

**La Generalidad II.** "G-2 designa lo que sirvió de *instrumento* a la práctica científica para producir G-3 a partir de G-1."<sup>59</sup> ¿A qué pregunta responden los medios de producción científicos? Responden al "¿quién trabaja?" o al ¿con qué se trabaja? En otras palabras ¿qué son estos *medios*? ¿el sujeto o los instrumentos? Parece que Althusser reconoce esta disyunción como un problema, por esto se formula las siguientes preguntas:

Pero ¿quién trabaja? ¿Qué debe entenderse por la expresión: la ciencia trabaja? Toda transformación (toda práctica) supone, como ya lo hemos visto, la transformación de una materia prima en productos, por medio del empleo de medios de producción determinados. ¿Cuál es, en la práctica teórica de la ciencia, el momento, nivel, instancia, que corresponde a los medios de producción?<sup>60</sup>

En su sentido positivo Althusser caracteriza a G-II del siguiente modo:

La *Generalidad II*, constituida por el cuerpo de conceptos cuya unidad, más o menos contradictoria, constituye la "teoría" de la ciencia en el momento (histórico) considerado, "teoría" que define el campo en el que debe plantearse todo "problema" de la ciencia (es decir, donde serán planteadas bajo forma de problema, por y en ese campo, las "dificultades" encontradas por la ciencia con respecto a su objeto, en la confrontación de sus "hechos" y de su "teoría", de sus "conocimientos"

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>59</sup> Herbert, Thomas, "Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales", en Jacques-Alain Miller y Thomas Herbert, *Ciencias sociales: ideología y conocimiento*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 1979 (c 1966), p. 62.

<sup>60</sup> Louis Althusser, "Sobre la dialéctica materialista", p. 152.

antiguos y de su teoría, o de su "teoría" y de sus "conocimientos" nuevos).<sup>61</sup>

La G-II es de acuerdo a esto el cuerpo de conocimientos disponibles y sancionados en un momento dado por la ciencia, y es también su metodología y prueba. Es en el marco teórico dentro del cual los problemas pueden formularse y adquirir el rango de científicos.

**La Generalidad III.** La G-III es el conocimiento nuevo producido; es una generalidad "concreta". La G-III es el fruto de la práctica teórica: lo concreto-de-pensamiento. En este punto pareciera que hubiera sólo una precisión de abstracciones que se originan en la G-I y culminan en G-III. En realidad se trata en G-III de la producción de un objeto teórico nuevo y diferente de G-I, que permite el conocimiento de lo concreto-real.

Que el concreto-de-pensamiento (Generalidad III) aquí considerado nos dé el conocimiento de su objeto (concreto-real) sólo puede presentar dificultad a la ideología, que transforma esta realidad en 'problema' (el Problema del Conocimiento), que piensa como problemático aquello que, justamente, se ha producido como solución no-problemática de un problema real, a través de la práctica científica misma: la no-problematicidad de la relación entre un objeto y su conocimiento. Por lo tanto, es esencial no confundir la distinción real de lo abstracto (Generalidad I) y de lo concreto (Generalidad III) que concierne únicamente a la práctica teórica, con otra distinción, esta vez ideológica, que opone la abstracción (que constituye la esencia del pensamiento, ciencia, teoría) a lo concreto (que constituye la esencia de lo real).<sup>62</sup>

**La Generalidad IV.** Esta Generalidad sería la referente a la *fuerza de trabajo* de la práctica teórica, es decir al *quién* es el que pone a funcionar los instrumentos para transformar la materia prima en producto. Althusser no la

---

<sup>61</sup> *Ibidem.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 153-154.

reconoce como tal y la subsume en lo que llamó los *medios de producción teóricos* (G-II): "...hacemos abstracción provisionalmente de los hombres como medios de producción..."<sup>63</sup> Las razones que podemos encontrar por las cuales Althusser practica esta reducción pueden enunciarse del siguiente modo: no existe un sujeto de la ciencia portador individual de la teoría o práctica teórica, y no podemos -hablando de generalidades- de que un individuo o conjunto de individuos se reduzcan a ser "generalidades".

El término ideológico que utiliza habitualmente la historia de las ciencias -señala Thomas Herbert para argumentar a favor de la supresión del sujeto de la ciencia- es la palabra "genio", que disimula más de lo que muestra. Se dirá que el "genio" de Galileo o de Einstein consistió en revolucionar el campo de los conceptos ideológicos aristotélicos, o en hacer estallar los "axiomas de configuración" donde se concentraban los residuos ideológicos de la ciencia newtoniana. Esa conmoción descrita a veces como el instante en que el relámpago cruza el cielo científico es en realidad el signo de un *trabajo teórico*, cuyos instrumentos han comenzado a ser objeto de un inventario: puede tratarse de una ciencia ya constituida (por ejemplo, las matemáticas) o de una ideología desplazada de su terreno (el punto de anclaje puede ser entonces una *palabra* que al principio caracterizaba a lo "real empírico", un discurso escolástico, un instrumento ya utilizado por una práctica técnica, o incluso un objeto técnico producido).<sup>64</sup>

Althusser soslaya la fuerza de trabajo y su planteamiento se vuelve inconsistente respecto al esquema productivo del cual parte. Al suprimir al hombre por ser sujeto, también anula la posibilidad de reconocer el valor de la *fuerza de trabajo* y de las relaciones de producción en el proceso de la práctica teórica. Enrique González Rojo hace una derivación crítica y la denuncia como un "silencio ideológico":

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>64</sup> Herbert, Thomas, *op. cit.*, pp. 62.

Este esquema me parece acertado; pero ofrece una limitación. Habla correctamente de que con ciertos conocimientos (verbigracia la metodología marxista) se lleva a cabo un trabajo (crítico) sobre una materia prima (por ejemplo un planteamiento *ideológico*) para obtener un conocimiento científico. Pero no se muestra quién es el dueño de los medios *intelectuales* de producción. Althusser ve la estructura de la práctica científica a la luz, por así decirlo, de la práctica económica interpretada esencialmente en el sentido de las "*fuerzas productivas*"; pero yo creo que debe ser vista a la luz no sólo de la práctica económica interpretada de tal modo, sino también en el sentido de las "*relaciones de producción*".<sup>65</sup>

Al esquematizar teóricamente los principales momentos de la práctica Althusser formula la primera conceptualización positiva de la filosofía, caracterizándola como "Teoría de la práctica teórica". El objeto de estudio o el campo de intervención filosófica es el ámbito de lo teórico. La filosofía es una teoría, pero ella misma se asume como la Teoría general (con mayúsculas) que ha de dar cuenta de las teorías específicas. El discurso filosófico althusseriano de ésta época se autoasigna el papel de supervisar las prácticas específicas para exigir a éstas una larga serie de condiciones. Althusser parte de un requerimiento específico inicial que le permitiera reconocer a la ciencia marxista como tal, pero sus derivaciones implicaron la extensión del campo de la filosofía marxista al vasto espectro ideológico. Los efectos inmediatos de esta conceptualización son la distinción muy althusseriana entre la ciencia y la ideología, que conduce a calificar a los escritos de juventud del propio Marx como la "obra ideológica", superada a través del "corte epistemológico", en sus "obras de madurez" correspondientes al periodo científico del marxismo. La distinción consecuente entre "Ideologías teóricas" (o precientíficas, como es el caso p. ej. del Geocentrismo en astronomía; o de la física aristotélica),

---

<sup>65</sup> González Rojo, Enrique, *Epistemología y socialismo*, p. 17.

susceptibles de realizar "rupturas epistemológicas" o progresos epistemológicos que generen o posibiliten el desarrollo de la ciencia, así como de las "Ideologías no-teóricas" que, como la religión, la moral y la política realizan rupturas propias pero que no son epistemológicas, y que por consiguiente permanecen invariablemente en el campo de lo ideológico, constituirán los temas persistentes de sus escritos posteriores.

Volvamos al planteamiento inicial. ¿Cuál es la naturaleza específica de los principios de la ciencia marxista? Es decir, cuál es el rango de aplicabilidad de las tres generalidades planteadas por Althusser y que presume representan el sustrato de la dialéctica materialista. La respuesta parcial la encontraremos en el artículo "Sobre la dialéctica materialista", pero principalmente en el segundo libro clásico de Althusser traducido al español bajo el título de *Para leer El capital* (c1965-67), en el que plantea la controvertida interpretación del "Método de la economía política" (*Introducción del '57*), sobre la base de las Generalidades I-II y III.<sup>66</sup> Si bien también encontramos, entre muchas otras, la interpretación funcionando en el artículo "Sobre la relación de Marx-Hegel" (c1968) en donde aplica a la famosa idea de las tres fuentes del marxismo la G-I, para referirse a la materia prima teórica aportada por el economista D. Ricardo y el socialismo francés, la G-II para referirse a los instrumentos de producción teóricos aportados por Hegel y su dialéctica, y el producto teórico o G-III, representado por las aportaciones científicas de Marx.<sup>67</sup>

La clasificación de las ciencias que practica Althusser agrupándolas en tres continentes, que por cierto no nos parece ni novedosa ni consistente, y la afirmación de que Marx inaugura el continente de la historia, trae consigo el problema del retraso de la filosofía con respecto a las ciencias.

---

<sup>66</sup> El análisis de este aspecto lo abordamos en el siguiente capítulo.

<sup>67</sup> Louis Althusser, "Sobre la relación Marx-Hegel", p. 61.

Pero el problema crucial para la formulación althusseriana de la filosofía de esta primera etapa consiste en el olvido de la práctica revolucionaria transformadora de lo social, es decir: de la lucha de clases. Se acuñará después un nuevo término filosófico, el *teoricismo*, que intenta explicar dicha desviación.

**Capítulo 2.**

**LA FILOSOFÍA MARXISTA  
NO ES UNA  
"TEORÍA DEL CONOCIMIENTO"**



## **2.1 Las teorías clásicas del conocimiento en óptica althusseriana**

...y si no siempre se puede resolver un problema que existe, podemos estar seguros de que no se puede, en ningún caso, resolver *un problema que no existe*.<sup>68</sup>

Los problemas filosóficos se producen y sitúan en relación con los problemas cruciales de cada época. Es decir, forman parte de tomas de posición estratégicas ordenadas en última instancia por las condiciones de la lucha de clases, y en su caso por los distintos requerimientos de las clases dominantes. Althusser retoma el vocabulario de Lenin para afirmar que este fenómeno se podía caracterizar como la lucha o toma de partido en filosofía. Los problemas de la filosofía no son pues esas preguntas eternas, universales que la filosofía revalida incansablemente y que se quedan regularmente sin respuesta. Preguntas, problemas, métodos y soluciones anhelan la verdad y conforman las concepciones del mundo, la metafísica que Kant denunciaba como soberbia y arrogante.

Althusser sostiene que la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría. En esta perspectiva la historia de la filosofía no es una historia simple de ideas, sino de posiciones. La historia de la filosofía es la historia de una lucha de tendencias cuyo objeto hay que desentrañar; ya que depende de coyunturas especiales, de contradicciones que hay que ubicar y resolver. Entonces la posición de Althusser respecto a la historia de la filosofía como la perpetua lucha entre materialismo e idealismo resulta premeditadamente

---

<sup>68</sup> Louis Althusser, *Para leer El capital*, pp. 126-127.

imprecisa, ya que puede afirmarse que la filosofía materialista ubica la lucha de tendencias, *pero* no puede por ningún motivo reducirse sólo a esto.

Acorde con su posición Althusser sólo parece proponer una estrategia para la filosofía marxista. Lo que sugiere es revisar la historia de la filosofía sobre la base de las siguientes líneas: a) identificar la lucha de tendencias en filosofía; b) ubicar la relación de la filosofía con las ciencias, trazar líneas de demarcación entre una y otra, c) caracterizar el tipo de discurso que opera cuando la filosofía se ocupa de las ciencias, d) determinar las condiciones de formación y funcionamiento del "sujeto filosófico".

Desde esta perspectiva Althusser marca un rumbo a la interpretación filosófica que iniciaría desde la antigüedad, hasta llegar a la época moderna.

La gnoseología en la antigüedad y las teorías del conocimiento en la modernidad se ocuparán constantemente de cuestionar el conocimiento. La construcción de los primeros sistemas filosóficos nos presentan el conocimiento como un problema: ¿Qué es el conocimiento? Pregunta no exclusiva pero sí fundamental para la filosofía, relacionada en muchos casos con las preguntas esencialistas sobre el ser, la virtud, lo bello.

Así, el problema del conocimiento en tanto discurso filosófico que interroga por la esencia del conocimiento no surge ajeno a la constitución de la filosofía y de los sistemas filosóficos. Es con éstos cuando se inicia la problemática gnoseológica clásica. Para los presocráticos, en cambio, el conocimiento era un liecho. En Heráclito, por ejemplo, no encontramos la pregunta esencialista por el conocimiento, sino más bien la afirmación de la posibilidad de un conocimiento objetivo, aunque éste, por diversas razones no sea fácil de adquirir. Así que cuando nos referimos al surgimiento de la filosofía aludimos más que nada al surgimiento de la filosofía como sistema con Platón y Aristóteles.

La práctica filosófica produce discursos que se insertan en las ciencias imponiéndoles condiciones y produciendo efectos, con una economía inserta y estructurada en y por la lucha de clases. Por esto para nuestro filósofo no es posible identificar la epistemologización del marxismo que él mismo intenta con lo que tradicionalmente se dió en llamar la "teoría del conocimiento". Esta no era para Althusser sino la disciplina por excelencia de las filosofías tradicionales. Su rasgo genérico consistía en ser la expresión de la conciencia de un sujeto entendido como categoría filosófica suprema que estructura el sentido, origen, razón, fundamento, posibilidad, garantía y fin de todo conocimiento posible. De manera tal que este "sujeto de conocimiento", sujeto de todo tipo de conocimiento, se circunscribe en muchos casos en relación con la cuestión del conocimiento en las ciencias, en la medida en que las ciencias ocupan un lugar predominante para la clase dominante como condición para su desarrollo material. En este sentido, para Althusser las llamadas "teorías del conocimiento" tienen un periodo específico de surgimiento, desarrollo y apogeo, que es ubicado con el inicio de la modernidad: el Renacimiento, y más concretamente en el plano filosófico con el racionalismo cartesiano. Marx le llamaría técnicamente acumulación originaria del capital, es decir el momento histórico de gestación del sistema capitalista.

En la modernidad las teorías del conocimiento se construyen como las cuestionadoras del conocimiento; para afirmar que el conocimiento que tenemos es cierto hay que buscar su "fundamento", su "origen", su "garantía". Las teorías clásicas del conocimiento se construirán como las condiciones previas, *a priori* para poder conocer. El que abre esta nueva forma de filosofar es Descartes.

Para Descartes nada de lo que decimos conocer puede ser auténticamente verdadero si no nos muestra intrínsecamente el certificado de su validez. Esto lo lleva a buscar en la duda radical el inicio de una verdad a toda prueba.

Descartes se interesa por buscar el método que permitirá la conquista o el acceso a esa verdad.

La filosofía por primera vez se plantea la cuestión del "derecho" de las ciencias al conocimiento, y entonces responde proporcionando títulos de derecho a las ciencias. La filosofía determina qué puede ser conocido y qué no puede ser conocido.

Para Descartes la garantía y firmeza de todo saber se fundaba en sus primeros principios, mientras que todo lo fáctico, como tal, permanecía inseguro y problemático. No podemos abandonarnos al fenómeno sensible porque siempre encierra en sí la posibilidad del error, la ilusión sensible. No podremos sustraernos a esta ilusión más que si conseguimos rebasar el círculo de las puras apariencias o fenómenos; si referimos lo empíricamente dado a conceptos y lo expresamos en conceptos que llevan en sí mismos su garantía. Existe una certeza inmediata, intuitiva de los principios, mientras que de los hechos no tenemos más que un conocimiento mediato y derivado. La certeza de los hechos está subordinada a la de los principios y depende de ella.<sup>69</sup>

Algunas teorías clásicas del conocimiento en casos más extremos, como el empirismo clásico inglés, se construyen como la denegación del conocimiento científico para exaltar, en cambio, el conocimiento del sentido común (Berkeley).

Un primer gran problema filosófico con respecto al conocimiento es el de su posibilidad. El problema es formulado como pregunta: ¿es posible conocer? A partir de esta interrogación se suceden otras: ¿de qué hay conocimiento? ¿el conocimiento es objetivo? ¿de dónde viene el conocimiento, cuál es su fuente?.

Implícito dentro de estas preguntas se encubre la relación entre un sujeto que conoce y un objeto a conocer. ¿Qué es el conocimiento? ¿Qué nos permite

---

<sup>69</sup> Cassirer, E., *Filosofía de la ilustración* (tr. Eugenio Imaz), 1ª reimpr., México, FCE, p.72.

conocer? ¿Qué condiciones debe satisfacer el sujeto cognoscente para poder conocer? ¿Qué es el conocimiento objetivo? El planteamiento clásico es: "En el conocimiento se hallan frente a frente la conciencia y el objeto, el *sujeto* y el *objeto*. El conocimiento se presenta como una relación entre estos dos miembros, que permanecen en ella eternamente separados el uno del otro. El dualismo de sujeto y objeto pertenece a la esencia del conocimiento."<sup>70</sup> El discurso filosófico no resulta siempre tan explícito, no obstante, podemos identificar términos y categorías funcionando con el mismo sentido e intención. En la gnoseología de Platón el alma es el sujeto, las ideas el objeto y el alma su conocimiento. En la teoría del conocimiento cartesiano el *cógitio* funciona como sujeto. Hay que mencionar también el papel que juegan las "sensaciones" en todo el empirismo clásico. Cabría mencionar asimismo al "sujeto trascendental" kantiano, estructurador de las condiciones de posibilidad del conocimiento posible.

En todas estas filosofías, las categorías de "sujeto", "objeto", "conciencia", "cosa", funcionan como el núcleo a partir del cual se determinan los méritos o deficiencias de cualquier tipo de práctica social, ya sea científica, filosófica, ideológica, política.

Las categorías filosóficas centrales de la gnoseología y de las teorías clásicas del conocimiento son producidas en relación a la cuestión de la producción del conocimiento científico, como en la filosofía platónica fruto de la reflexión sobre las matemáticas. En la modernidad la práctica filosófica es la producción de discursos que se insertan al interior de las ciencias y las explotan. La relación filosofía-ciencias se va a plantear en forma aguda, como en el caso

---

<sup>70</sup> Hessen, J., *Teoría del conocimiento*, Bs.As., Losada, 1974, p. 26.

de Descartes, creador de la geometría analítica, Kant que dominaba la física y las matemáticas, Husserl que dominaba las matemáticas y la lógica.<sup>71</sup>

Esta relación parecería hacer pensar que los filósofos tienen la intención de desarrollar a las ciencias. Sin embargo lo que estas filosofías se plantean, es la cuestión de la garantía, en términos de derechos y límites, de las ciencias al conocimiento, para responder entonces proporcionando títulos de derecho de las ciencias al conocimiento. Las teorías clásicas del conocimiento producen títulos de derecho, y toman la forma de tesis filosóficas que son señalamientos al interior de las ciencias; son las líneas de demarcación que les imponen a las ciencias desde su exterior. Por esto, "es preciso desenmascarar ese sutil giro que efectúa el idealismo racionalista-crítico, el cual no invoca los derechos de la ciencia, sino que plantea la cuestión del derecho de la ciencia exteriormente a la propia ciencia con el fin de dar a ésta sus atributos de derecho: siempre desde el exterior."<sup>72</sup>

La filosofía por medio de categorías tomadas de la ideología jurídica se construye como la ciencia que ordena y da garantías a las verdades particulares. La filosofía se transforma en discurso de las garantías y razón fundamentadora de las ciencias. Este extraño funcionamiento por el cual la ciencia requiere de otra ciencia que la fundamente y que le proporcione su cientificidad será el rasgo distintivo de estas elaboraciones filosóficas.

¿Cómo es que la filosofía se construye como la garantía única para el conocimiento científico? ¿Qué es lo que finalmente hicieron las grandes filosofías modernas, iniciando por Descartes, continuando con Hegel y las filosofías de nuestro siglo? ¿Acaso no fueron las que redujeron los amplios

---

<sup>71</sup> Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, 1ª ed., Barcelona, Laia, 1975 (c1967), p. 92.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 93.

problemas de la filosofía al problema de la búsqueda de la verdad? ¿Y no fueron estas mismas filosofías las que redujeron esta búsqueda a un problema gnoseológico, cuando no a un problema lógico o *jurídico*?

La filosofía desde el exterior a las mismas ciencias, y por medio de la categoría de "sujeto de derecho", categoría tomada de la ideología jurídica burguesa, elimina el derecho de las ciencias a dictarse sus propias garantías. Esto trae diferentes efectos, en el caso del empirismo clásico, la categoría de "sujeto de derecho" permite la negación de la realidad y del conocimiento de la realidad objetiva para centrar todo el peso del conocimiento en las ideas, sensaciones y percepciones del sujeto.

Esta categoría, la categoría de "sujeto" que fué utilizada por la filosofía antigua y medieval es modificada por la de "sujeto de derecho" y puesta a funcionar para determinar las posibilidades y límites del conocimiento científico. El paso del "sujeto" antiguo al "sujeto de derecho" se vuelve necesario para la filosofía de la sociedad moderna.

Con fines ideológicos precisos, la filosofía burguesa se ha apoderado de la noción jurídica-ideológica de *sujeto* para hacerla una categoría filosófica, su categoría filosófica no. 1, y para plantear la cuestión del Sujeto del conocimiento (el *ego cogito*, el sujeto trascendental kantiano o husserliano, etc.), de la moral, etc., y del Sujeto de la historia. Este problema ilusorio tiene por cierto sus atractivos, pero en su posición y en su forma no tiene *ningún sentido* para el materialismo dialéctico. (...) Para ser materialista-dialéctica la filosofía marxista debe romper con la categoría idealista del "Sujeto" como Origen, Esencia y Causa, *responsable* en su *interioridad* de todas las determinaciones de "el Objeto" exterior, del cual se dice el "Sujeto" interior. Para la filosofía marxista no puede existir Sujeto como Centro absoluto, como Origen radical, como Causa única.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Louis Althusser, Para una crítica de la práctica teórica; Respuesta a John Lewis, 2ª ed., España, Siglo XXI, 1974 (c1973), pp. 77-78.

Los problemas que intentan resolver las teorías clásicas del conocimiento se nos presentarían como inherentes a toda la filosofía. Las preguntas, ¿qué es el conocimiento? ¿quién conoce? ¿cuál es la garantía del conocimiento?, estarían supuestamente registradas en el fondo de toda su historia. Sus preguntas y problemas, formuladas por "el hombre" (el filósofo), empujados por la voluntad de lo verdadero (Nietzsche), reclamarían una solución aún cuando si bien ésta fuera por naturaleza siempre aproximada.

Estas preguntas parecen recorrer una larga historia y parecen no tener término; se aceptan como problemas inherentes a nuestra cultura occidental, planteadas gracias a una racionalidad o a una inacabable "curiosidad" humana.

¿Pero en realidad esto es así? Lo que Althusser trata es de cuestionar el tipo de problemas de las teorías del conocimiento.

Esto está ligado a una pugna entre la corriente continuista y la discontinuista. La primera afirmaría que los problemas filosóficos son constantes, eternos, racionales, trascendentales, de los cuales en verdad no hay rupturas verdaderas: "ya que las rupturas no son de los problemas, sino de las soluciones". Según esto, en teoría del conocimiento siempre sería pertinente hablar del "origen" del conocimiento, de la relación "sujeto" y "objeto", de las "garantías" del conocimiento. La posición continuista afirmaría que cuando se quiere refutar o romper con la problemática pasada, simultáneamente la asumimos. Es natural que para Althusser la posición discontinuista era más defendible por ser también la que constituye un criterio fundamental para determinar la cientificidad de los pensamientos. La discontinuidad es precisamente el lugar donde se efectúa el corte epistemológico.

Althusser considera que el auténtico problema gira entorno a los mecanismos de producción del conocimiento científico. El continuismo afirmaría que es un derivado natural, corregido, perfeccionado del conocimiento



cotidiano o del sentido común. El discontinuismo sostendría que la ciencia se produce en ruptura con aquél.

En rigor, la posición de Althusser es una posición discontinuista atenuada, ya que sostiene que una vez constituida una ciencia, ésta no se encuentra en un espacio teórico puro, sino en una conjugación de elementos o influencias del conocimiento común, la acechanza ideológica en sus diversas formas.

El otro pilar de su posición será el inmanentismo, para el cual la objetividad del conocimiento científico no es ningún problema que requiera el auxilio "crítico" o la "garantía jurídica" de la filosofía. Las ciencias producen objetos de conocimiento que sí requieren de un criterio práctico será el de sus mismas prácticas teóricas.<sup>74</sup>

## 2.2 La crítica del sujeto de conocimiento

La ciencia no tiene sujeto. El lugar del sujeto es ocupado por una problemática ideológica que sobredetermina, en un cierto momento, la producción de una ruptura epistemológica a partir de la cual ese "sujeto" es desplazado por uno nuevo: la problemática científica.<sup>75</sup>

Althusser considera que partiendo de los textos de madurez de Marx podemos encontrar los elementos para una *crítica* materialista a las teorías del conocimiento y además una alternativa a la problemática que éstas

---

<sup>74</sup> "La validez del conocimiento científico se verifica, en efecto, en la práctica. Pero ésta no es la práctica en general, sino la práctica de esa ciencia. Como sabemos, la verificación científica es un problema científico; como tal, tiene lugar en el interior de una práctica científica determinada, y no fuera de ésta." Karsz, Saúl, *Lectura de Althusser*, 1ª ed., Bs. As., Galerna, 1970 (c1970), p. 116

<sup>75</sup> Braunstein, et. al., *Psicología: ideología y ciencia*, (c1975), p. 258.

plantean. Esto nos proporcionaba, en la perspectiva althusseriana, los elementos para la crítica de la *problemática ideológica* o jurídica en que estaban inmersas las teorías clásicas del conocimiento. Punto central de la crítica materialista será a la categoría filosófica de "sujeto de derecho" o sujeto de conocimiento. Althusser se proponía desplazar el funcionamiento de la filosofía al interior de las ciencias. La filosofía materialista (o idealista) no es la Ciencia. Es necesario dejar de pensar que la filosofía es la "fundamentadora" u "ordenadora" del conocimiento, que la filosofía tiene un "derecho", que ella misma se da sin cuestionárselo, inmanente a ella misma para imponer sus propias garantías. "Este derecho no es sino el *hecho consumado* de la puesta en escena del reconocimiento especular que asegura a la ideología filosófica el *reconocimiento jurídico* del hecho consumado de los intereses 'superiores' a los cuales sirve." <sup>76</sup>

La crítica al sujeto de conocimiento de las teorías clásicas del conocimiento no es para proponer otra novedosa clase de sujeto -como aquel que propusieron los marxistas neohegelianos de la unión dialéctica del sujeto con el objeto- sino para sustituirlo por un problema diferente. El propósito es presentar el conocimiento no como problema sino como producción.

El conocimiento de la realidad -que existe como independiente de cualquier "sujeto"- es objetiva y se da por medio de las ciencias. Es decir, es conocimiento científico (porque no hay *el* conocimiento, en general, sino determinados tipos de conocimiento) y no es único ni eterno, sino que construye y *produce* sus conceptos al interior de las diversas prácticas científicas. "La ciencia -nos dirá un althusseriano- no es algo que 'pasa' entre un sujeto y un objeto, es una práctica teórica que se da íntegramente[?] en el plano de la teoría dentro de los marcos brindados por la práctica previa." <sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Louis Althusser, *Para leer El Capital*, p. 62.

<sup>77</sup> Braunstein, *op. cit.*, p. 14.

La práctica científica es el proceso de producción de conocimientos. Estos se expresan en conceptos, que adquieren contenido al estar-relacionados a un campo teórico previo.

Existe un cierto nivel en el que los conceptos, porque pueden recibir un determinado contenido, son efectivamente unidades del discurso científico.(...) Diremos entonces que el discurso científico se define por un objeto específico (objeto-de-conocimiento), por una relación específica con ese objeto (operaciones teórico-conceptuales) y por un producto (efecto-de-conocimiento) .<sup>78</sup>

Si el conocimiento (científico) no es algo que pasa entre un sujeto y un objeto, sino que es una práctica; producción del objeto de conocimiento que se construye para conocer al objeto real: "¿cuál es el *mecanismo* por el cual la producción del *objeto del conocimiento* produce la apropiación cognoscitiva del *objeto real* que existe fuera del pensamiento, en el mundo real?"<sup>79</sup>

Las teorías clásicas confundieron el objeto real con el objeto de conocimiento. "Marx rechaza la confusión hegeliana de la identificación del objeto real y del objeto de conocimiento, del proceso real y del proceso del conocimiento:"<sup>80</sup> "Hegel dió en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se absorbe en sí, descende en sí, se mueve por sí; en tanto que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto no es sino la manera de proceder del pensamiento para apropiarse lo concreto, para reproducirlo mentalmente como cosa concreta."<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Karsz, Saul, *et. al.*, *Lectura de Althusser*, Ed. Galerna, BS. As., Argentina, 1970, p. 104.

<sup>79</sup> Louis Althusser, *op. cit.*, p. 68.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.46.

<sup>81</sup> C. Marx, *Introducción a la crítica de la economía política*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1976, p. 259.

Marx nunca escribió un tratado general de la filosofía materialista, ésta, dirá Althusser, se encuentra funcionando en estado práctico en *El Capital*. El intentar pasar la práctica al concepto es lo que intentará Althusser desde otro lugar y con otras categorías, para que en su relación con las ciencias no produzcan los mismos efectos que las teorías tradicionales del conocimiento produjeron a las mismas.<sup>62</sup>

### 2.3 El método de la economía política

Creo que en ella no se elabora ni una "teoría del conocimiento" ni su sucedáneo, una epistemología, sino que Marx se limita a enunciar este mínimo de generalidad sin el que los procesos concretos de conocimiento se harían imposibles.<sup>63</sup>

Althusser sostiene que sólo existe un texto de filosofía marxista escrito por Marx. Este es la *Introducción a la crítica de la economía política* (conocida como *Introducción del '57*) y concretamente el tercer capítulo dedicado al "Método de la economía política", al que no duda en bautizar como el Discurso del método de la nueva filosofía. Se trata sin duda de un discurso metodológico, considerado por el marxismo como el tratado metodológico por excelencia. Pero este no es una obra filosófica en el sentido que como metodológica señale las formas especulares del conocimiento, y con esto los caracteres y condiciones de *todo* tipo de conocimiento posible. Es un texto teórico que pertenece a la teoría marxista, que enuncia una serie de principios específicos inseparables de

---

<sup>62</sup> Louis Althusser, *Para leer El Capital*, p. 37.

<sup>63</sup> Louis Althusser, "Defensa de tesis en Amiens" en: *Posiciones*, Ed. Grijalbo, México, 1977, p. 168.

su teoría. No hay un intento por parte de Marx de construir un método general, sólo se trata, de la metodología del materialismo histórico, de sus tesis y principios filosóficos referentes a su trabajo teórico concreto.

Marx construirá su discurso científico como la crítica de la economía política en estrecha relación con la práctica revolucionaria del proletariado. Este discurso crítico se tiene que dar forzosamente en *ruptura* para fundar no una ciencia de la economía sino la ciencia de la historia.<sup>64</sup>

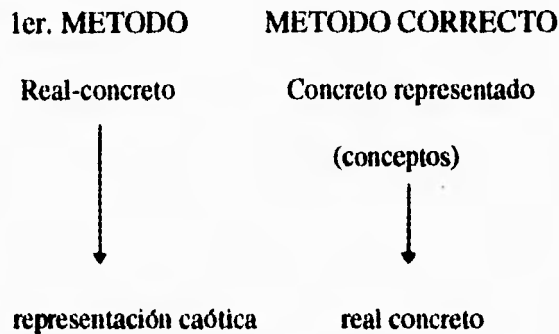
Si queremos conocer un país determinado desde el punto de vista de la economía política -nos dice Marx- parece lo más sencillo, lo más evidente partir de lo real-concreto. Por ej. empezamos con la población del país. Pero si se quiere partir de lo real-concreto parece que a lo único que se llega es a la "representación caótica del todo". Este no es el buen comienzo. Hay otro comienzo que es el partir de lo concreto-representado hacia lo real-concreto, entonces lo real-concreto es conocido más adecuadamente. En el primer caso no conocemos lo real-concreto. En el segundo caso, partimos de las determinaciones abstractas que "conducen a la reproducción de lo concreto por la vía del pensamiento".<sup>65</sup>

La primera forma de partir es un método falso. El segundo es el método científicamente exacto. Sin embargo el primer camino es el que siguió la economía política desde sus inicios. Pero el que así halla tenido que comenzar muestra la pertinencia de la segunda forma de partir, porque existe una historia de la producción, de transformación de conceptos y categorías con respecto a lo económico.

---

<sup>64</sup> Louis Althusser, *Para leer El capital*, p. 67.

<sup>65</sup> Marx, Carlos, *Introducción a la crítica de la economía política*, 6ª edición, Ediciones de cultura popular, México, 1976, p.259.



Marx critica las categorías de la economía política clásica por su incapacidad para acceder al conocimiento de lo real-concreto. Desde otra posición de clase, Marx transforma las categorías para conocer lo económico. Cada categoría le exige un arduo trabajo de crítica para transformarlas definitivamente por conceptos nuevos las categorías de trabajo y plusvalía, p. ej. Es a partir de estas críticas a las categorías anteriores como es posible producir conceptos y posibilitar con esto, el conocimiento de lo concreto-real.

Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de muchas determinaciones, es decir, unidad de lo diverso. Por eso lo concreto aparece en el pensamiento como el proceso de la síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, por consiguiente, el punto de partida también de la percepción y de la representación.<sup>86</sup>

Conocemos lo concreto en tanto que realizamos un proceso de síntesis, trabajo que se realiza teóricamente gracias al cual conocemos lo real.

De lo anterior tenemos algunas proposiciones:

a) El conocimiento científico va de lo concreto representado (noción-conceptos) a lo real-concreto.

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 258-259.

b) Lo real concreto es conocido como síntesis de múltiples determinaciones gracias al proceso teórico.

c) El proceso teórico se da en el pensamiento.

d) El conocimiento teórico es un proceso.

e) Se entiende lo concreto como el conjunto de condiciones que permiten lo teórico.

f) Lo concreto-real es el punto de partida de la percepción y de la representación, es decir del conjunto de los mecanismos ideológicos.

Aunque conocemos desde el lugar de la teoría, el verdadero punto de partida es lo concreto. Es desde el lugar de esta metodología que se observa que lo concreto es el punto de partida de las representaciones y de las percepciones. Pero a la vez la apropiación de lo concreto por el pensamiento no es la génesis de lo concreto mismo. No es lo mismo el proceso de producción de lo real que el proceso de producción de lo teórico. El conocimiento que tenemos de lo real, lo concreto reproducido por la vía del conocimiento es un producto del pensamiento, del concebir. "El todo, tal como aparece en el cerebro, como un todo mental, es un producto del cerebro pensante que se apropia el mundo de la única manera que puede hacerlo, manera que difiere del modo artístico, religioso y práctico de apropiárselo." <sup>87</sup> A la pregunta inicial que interrogaba por los *mecanismos* de apropiación cognoscitiva del concreto-real, podemos concluir que el conocimiento científico es la única forma específica de la apropiación cognoscitiva del objeto real.

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 259-260.

**Capítulo 3.**

**LA FILOSOFIA NO ES CIENCIA**



### 3.1 La filosofía: una práctica sin objeto

No nos engañemos: los filósofos son como "moscas en continuo aleteo". Son intelectuales sin práctica. Distanciados de todo: su discurso no es más que el comentario y la negación de esta distancia. *Distanciados*, intentan captar lo real en sus palabras, introducirlo en sus temas. Las palabras suceden a otras palabras, los sistemas a otros sistemas; el mundo, lejos, sigue su curso, como antes. ¿Y la filosofía? Se convierte en el discurso de la impotencia teórica sobre el verdadero trabajo de los demás (la práctica científica, artística, política, etc.). La filosofía: tanto más pretenciosa se vuelve cuantos menos atributos posee."

El desarrollo filosófico posterior a la publicación de *La revolución teórica de Marx* y de *Para leer El capital*, lo encontraremos en el texto elaborado a partir de las notas de un curso dado en octubre y noviembre de 1967, y que recibió por título *Curso de filosofía para científicos*. En éste hace una especificación de su concepto de filosofía y de las relaciones existentes entre la filosofía y la ciencia.

Para Althusser la filosofía se relaciona conflictualmente con la ciencia sin llegar a constituirse ella misma en una ciencia. A diferencia de la primera etapa, analizada en los capítulos anteriores, en donde se le asigna un rango teórico explicativo, Althusser especifica aquí la imposibilidad de poder pensar a la filosofía como ciencia y explica que el trabajo teórico que desenvuelve no produce objetos teóricos científicos. Las filosofías son discursos precientíficos,

---

<sup>88</sup> Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, 1ª ed., Barcelona, Laia, 1975 (c1967), pp. 16-17.

que conforman ideologías teóricas. No existe un antes y un después en filosofía, porque no hay rupturas epistemológicas que rompan con el espacio de lo ideológico e instauren el punto de no retorno al pasado precientífico. Si esto es posible es porque la filosofía no produce objetos teóricos propios, ya que sólo actúa sobre los objetos que la filosofía toma en préstamo de otras áreas, pero particularmente de las ciencias.

Las filosofías antiguas y modernas pretendieron la fundación de filosofías científicas o de filosofías que pudieran subordinar a partir de sus categorías a las ciencias. Aún en la época contemporánea la filosofía no renuncia a ser la matriz de la ciencia, transformándose en *metodología, epistemología, lógica, historia de la ciencia, teoría del conocimiento*, o en *filosofía de la ciencia*. Althusser pareciera reducir o intentarlo al menos la amplia problemática filosófica a la relación conflictual de la misma con la ciencia. La serie de objetos típicos de la filosofía como el alma, dios, y la serie de valores unidos siempre al pensar filosófico, como la justicia, el bien, la verdad, son objetos no científicos, pero que se reducen finalmente a una relación con las ciencias.<sup>89</sup> En esta óptica, quedan también subordinados los problemas éticos, estéticos y ontológicos a la relación dominadora de las ciencias por la filosofía.

Para Althusser toda filosofía es *dogmática*, y su función es la de enunciar proposiciones dogmáticas, es decir, proposiciones que no son demostrables ni susceptibles de prueba. Estas proposiciones dogmáticas adquieren la forma de *tesis*, que por su naturaleza no pueden ser verdaderas ni falsas, sino correctas o incorrectas, que aceptan o dan lugar sólo a justificaciones racionales. En las

---

<sup>89</sup> "El caso de las filosofías espirituales es un poco más complicado. Estas no poseen la sorprendente simplicidad, casi conmovedora, de ciertas filosofías religiosas. Son más retorcidas, ya que no van derecho a su objetivo, sino que van dando un largo rodeo por las *categorías filosóficas* elaboradas en la historia de la filosofía: el Espíritu, el Alma, la Libertad, el Bien, lo Bello, los Valores, etc.", en: Althusser, Louis, *op. cit.*, pp. 84-85.

grandes filosofías este conjunto de tesis conforman *sistemas* filosóficos complejos a partir de los cuales se trazan incansablemente líneas de demarcación entre la verdad y el error, la razón y el entendimiento, la inteligencia y la sensibilidad, el espíritu y la materia, la ciencia y la opinión.<sup>90</sup> Estas dicotomías se encontrarán siempre presentes y toda filosofía se definirá en relación con éstas. Ahora bien, la filosofía no es para Althusser una teoría hecha y derecha, es en el mejor de los casos una ideología, ideología teórica que por tener una práctica teórica inconclusa, y un objeto "filosófico", su campo no puede generar más que una relación aleatoria, es decir, externa a la verdad.<sup>91</sup> En el mismo sentido sostendría que las tesis filosóficas pueden ser correctas o incorrectas en tanto que, teóricas, implican una relación con la práctica así como con las estrategias históricas o políticas de esa práctica. La filosofía es una ideología teórica que interviene con sus categorías o tesis dentro de una estrategia y un espacio global que la rebasa.<sup>92</sup>

Sin embargo queda el problema de determinar el espacio a partir del cual Althusser habla. Porque debería de quedar claro que para criticar a toda la filosofía y poder enunciar un discurso en gran parte negativo, se ocupa un espacio que puede ser una tendencia o una disciplina que Althusser, en un primer momento, no hace por especificar.<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>91</sup> Al no tener relación directa con la verdad tampoco lo tiene con el "error", o mejor dicho con la *falsedad*. Tesis 8: La filosofía "se equivoca" de una manera particular, diferente: sólo para los demás. Para sí misma, la filosofía no se equivoca nunca. No existe el error en filosofía." *Ibid.*, p. 18.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>93</sup> "... nos hemos formado, en el marco de una experiencia exterior a la filosofía y a las ciencias, pero indispensable para comprender su vinculación...", en: *Curso*, p. 11. En la p. 20 pregunta: "¿Podría definirse la filosofía sin tomar posición en la filosofía? Tened presente esta elemental pregunta."

El *Curso* se estructura como una *descripción* de la relación de la filosofía con las ciencias, en segundo plano, la *prescripción*, para construir la relación materialista ideal de la filosofía con las ciencias. ¿Se trata entonces de una *moral* para que los filósofos dejen de explotar a las ciencias?

A diferencia de las primeras etapas de conceptualización Althusser inicia una tipificación de la filosofía en general y de la filosofía marxista en particular en la cual aparecen básicamente cuatro ideas centrales que Althusser caracteriza como "innovadoras":<sup>94</sup>

la filosofía (...) no tiene *objeto* (en el sentido en que una ciencia tiene un objeto propio), sí tiene *campos de intervención* específicos; la filosofía no produce conocimientos, sino que enuncia *Tesis*, etc. Las *Tesis* despejan el camino para el planteamiento *correcto* de los problemas de la práctica científica y de la práctica política, etc.

*Primera idea:* La filosofía no tiene objeto propio. Esta afirmación le exige a Althusser una aclaración inmediata para precisar que no significa que no posea objetos que sean exclusivamente filosóficos. Es innegable, por ejemplo, que los valores son objetos de reflexión típicamente filosóficos, así como los problemas filosóficos sobre *el hombre, la cultura, el ser*. "Existen 'objetos filosóficos', aunque la filosofía no tenga objeto..."<sup>95</sup> La distinción urgente de Althusser precisa que la filosofía no tiene un objeto verificable como el que existe en las ciencias. Los objetos filosóficos aparte de intangibles -también lo son los objetos científicos- no pueden generar la posibilidad de análisis ni de pruebas de validación científicas. La filosofía no es ciencia y por esto no puede considerarsele como su superior.

---

<sup>94</sup> L. Althusser, "Advertencia" a *Curso de filosofía para científicos* (c 1974), p. 6.

<sup>95</sup> Louis Althusser, *Curso*, Tesis 5, p. 18.

*Segunda idea:* La filosofía tiene campos de intervención específicos. ¿Cuáles son estos campos de intervención en las ciencias? Althusser los especifica y detalla: la interdisciplinariedad, los proyectos de investigación, la filosofía espontánea de los científicos, entre otros. La filosofía, en un sentido global, parece ordenar y tener algo que decir acerca de todo, y con humor Althusser tipifica al filósofo y a la filosofía como un "métome en *todo*", que, atenúa: "...puede tener algo que decir *acerca del Todo*..."<sup>96</sup>

El filósofo se ocupa precisamente de cuestiones que no son del todo extrañas a los problemas de la práctica científica, a los problemas del proceso de producción de conocimientos, a los problemas políticos e ideológicos, al problema de la relación entre todos esos problemas. Que lo haga adecuadamente es otra cuestión, pero el hecho es que lo hace.<sup>97</sup>

Los otros campos en los cuales la filosofía interviene, pero cuya intervención Althusser no justifica los integra a partir de las siguientes preguntas: ¿de dónde venimos?, ¿dónde estamos?, ¿a dónde vamos?.<sup>98</sup> La filosofía frecuentemente se siente muy atraída por determinar el *origen* y el *destino* no sólo del hombre, sino del científico, y extiende sus preguntas hasta llegar a la formulación del sentido último de la misma historia. La filosofía, al menos la que el mismo Althusser intenta practicar, no tiene el compromiso de proporcionar soluciones, y en este mismo sentido, tampoco puede validar la formulación de problemas de este tipo, ya que tanto problemas como soluciones corresponden al campo de la moral y de la religión.<sup>99</sup> ¿Cuál es la base para tal afirmación? Parece que sólo la distinción formal entre la ciencia y la ideología.

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 24.

<sup>99</sup> *Ibid.*, Tesis 16, 17 y 18.

Esta denuncia de la explotación ideológica de la problemática humanista no lo obliga a formular un pensamiento propositivo que le permitiera ocupar el espacio de las prácticas ideológicas, quedando éstas intactas ante la crítica althusseriana.

*Tercera idea:* La filosofía no produce conocimientos sino enuncia tesis. Aquí cabe mencionar la distinción, sancionada por el propio Althusser, entre lo que es un *concepto*, una *categoría* y una *noción*. Para el althusseriano Alain Badiou,<sup>100</sup> un concepto es privativo del campo científico, producto acabado de la práctica teórica y síntesis de conocimiento; una categoría, en cambio, es la formulación abstracta de una idea filosófica, siendo las tesis sus formas de expresión; las nociones(-representaciones-imágenes) pertenecen al campo de la ideología y su aspecto material lo constituyen los "comportamientos-conductas-actitudes"<sup>101</sup> que se asumen ante el mundo y la cotidianidad. En este sentido y reconociendo la validez diferenciadora de estos espacios, se tiene que aceptar la conclusión formal de que la filosofía no produce conocimientos.

*Cuarta idea:* Las tesis sirven para plantear correctamente los problemas de la práctica científica y de la práctica política. Es quizás la idea más optimista que Althusser asocia a la filosofía. Es decir, la filosofía sirve precisamente porque clarifica o purifica el campo de la ciencia de sus contaminaciones ideológicas; la filosofía "traza líneas de demarcación" entre lo científico y lo ideológico. "Al tomar nota de la práctica de la filosofía, ejercemos la filosofía, pero para transformarla."<sup>102</sup> Al señalarlo piensa encontrar los atisbos para construir una nueva forma de hacer filosofía, que toma conciencia de la función de la misma, y "...que nos distingue -dice Althusser- de la mayoría de los filósofos, y que conocemos perfectamente bien: *para desaparecer en nuestra*

---

<sup>100</sup> Badiou, Alain, *La historia y las ciencias*. Ver también *Curso*, tesis 13.

<sup>101</sup> *Curso*, tesis 19.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 15.

*intervención.*"<sup>103</sup> ¿En qué consiste esta desaparición? Lo fundamental para Althusser es que la filosofía se asuma como distinta de la ciencia: los problemas, métodos,<sup>104</sup> estrategias, soluciones y en fin todo el proceso de la investigación es distinto en la filosofía con respecto a la ciencia, por esto se tiene que acabar aquella concepción de la filosofía como ciencia primera, ciencia de la totalidad. La contribución de la filosofía (pero no de toda filosofía, sino sólo de la filosofía que propone Althusser) se sintetiza en la Tesis 12 pero fundamentalmente en la tesis 20 que representa algo así como la conclusión del *Curso de filosofía para científicos*: "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."<sup>105</sup>

La crítica que Althusser practica sobre la filosofía es producida como un discurso en contra de toda filosofía sin distinción, pero que sin duda se da al interior de cierto espacio filosófico, que es precisamente el que tratamos de capturar. ¿Porque, si bien el filósofo es un intelectual sin práctica, o bien un parásito de la cultura, alejado del mundo, por qué razón profunda, o de qué patología insiste en reclamar un espacio no humilde ni sencillo, sino el espacio arrogante del conocimiento y de la verdad?

Lo que Althusser elaboró en el *Curso* constituye una formulación antifilosófica basada en una incipiente *teoría de la filosofía* que supondría la posibilidad de aportar *conocimiento* y no simple *opinión* o *conjetura* al campo seductor y conflictivo de lo filosófico.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

<sup>104</sup> "Tesis 15: El método filosófico es, por su particularidad y por su funcionamiento, distinto de un método científico.", *Ibid.*, p. 24.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>106</sup> El *Curso* representa el preámbulo al planteamiento de una "teoría no filosófica de la filosofía", aunque el propio Althusser reconoce las limitaciones de tal proyecto al afirmar en el mismo: "Pero analizar empíricamente el 'funcionamiento' de la filosofía en su relación con las ciencias no es elaborar una teoría de la filosofía: es sólo un primer

### 3.2 La filosofía espontánea de los científicos

Las verdaderas ciencias jamás necesitan proclamar por todas partes que han encontrado la receta para alcanzar la científicidad.<sup>107</sup>

La segunda parte del *Curso de filosofía para científicos* la dedica Althusser en gran medida al análisis de la *filosofía espontánea de los científicos*. Esta idea, siguiendo la caracterización althusseriana, no es un concepto porque no implica un cuerpo de conocimiento científico, sino que sólo apunta hacia una "demarcación filosófica" entre las ciencias y la ideología, posible sólo mediante una categoría formulada como tesis filosófica.

Su análisis comienza con el problema de determinar la pertinencia de la interdisciplinariedad ante los problemas específicos de la práctica científica. Se supone que la ciencia moderna concreta exige la competencia de otras disciplinas afines que la complementen y que también contribuyan a la solución de sus problemas. La filosofía toma a la interdisciplina como su *campo de intervención*, es decir, la filosofía está comprometida a tomar partido, aunque Althusser en su tesis II había afirmado: "La filosofía no es una disciplina interdisciplinaria ni la teoría general de la interdisciplinariedad."<sup>108</sup> Esta afirmación es ya una toma de posición. Para nuestro autor la filosofía se relaciona irremisiblemente con la ciencia, estableciendo su nexo y distinción de éste con la ideología. En el campo de intervención filosófico distingue una interdisciplinariedad completamente justificada, y otra que no lo es. Respecto a la primera señala una serie de relaciones de cooperación, complementación y

---

paso para llegar a esta teoría." p. 66. En *Lenin y la filosofía* volveremos a encontrar la misma intención y la misma duda.

<sup>107</sup> *Curso de filosofía para científicos*, p. 46.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 20.



ayuda entre las distintas ciencias. Las ciencias guardan relaciones de *aplicación* (las matemáticas y su utilización dentro de las ciencias naturales), y de *constitución* (la biología y la química contribuyen al surgimiento de la bioquímica). Estas relaciones complementarias son legítimas. En otro plano distingue las relaciones ilegítimas que se dan entre las disciplinas científicas y las disciplinas por él llamadas "literarias", éstas últimas que serían ideológicas o precientíficas. Cuando las "ciencias sociales" o "humanas" (sic) aplican modelos matemáticos lo hacen externamente a la naturaleza específica de los objetos de éstas "ciencias".

En el caso de las ciencias humanas, la relación con las matemáticas es, evidentemente, en todo o en parte, una relación exterior, no orgánica; es decir, una relación técnica de aplicación. En las ciencias de la naturaleza, la cuestión de las condiciones de aplicación de las matemáticas, es decir, de la legitimidad de dicha aplicación, y de las formas técnicas que reviste, no es problemática: la filosofía puede formularle diversas preguntas, pero no constituye un problema para la práctica científica. En cambio, en las ciencias humanas, esta cuestión es la mayoría de las veces *problemática*.<sup>109</sup>

Cuando las ciencias sociales acuden a las matemáticas o a cualquier otro modelo científico, lo hacen casi siempre para encontrar una cierta científicidad que les falta, o bien para cubrir un vacío que es justamente el de la carencia de un objeto teórico propio, "...poseen una base teórica falsa o equívoca, producen largos discursos y numerosos "resultados"; pero creyendo saber perfectamente *de qué* son ciencias, en realidad no "saben" de qué son ciencias"<sup>110</sup> La *importación* de las ciencias sociales de modelos matemáticos no es más que el síntoma de un problema real de constitución de la ciencia social misma.

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 37.

Para Althusser el punto más problemático dentro de todas las ciencias se da precisamente con relación a las ciencias sociales, que caracteriza peyorativamente como ciencias "humanas" o "literarias". Estas ciencias que se encuentran en una etapa de constitución se basan en ciertas filosofías para orientarse y buscar un auxilio para su constitución o cimentación epistemológica. La interdisciplinariedad juega un papel fundamental en estas ciencias.

A través de todas esas conexiones, directas o indirectas, vamos a parar de nuevo a nuestro tema de controversia: la interdisciplinariedad. El mito que esta palabra denota actúa plenamente y al descubierto en las ciencias humanas. La sociología, la economía política, la psicología, la lingüística, la historia de la literatura, etc., toman constantemente nociones, métodos, procedimientos y técnicas de otras disciplinas, ya sean literarias o científicas. En eso consiste la práctica ecléctica de las "mesas redondas" interdisciplinarias. En ellas se invita a todo el mundo que quiera ir, y cuando se invita a todo el mundo, a fin de no dejar a nadie de lado, es que no se sabe a ciencia cierta a quién invitar, que no se sabe dónde se está, ni hacia dónde se va. Este procedimiento de la "mesa redonda" se recubre necesariamente con una ideología de las virtudes de la interdisciplinariedad, ideología que puede resumirse en esta expresión: cuando se ignora algo que todo el mundo ignora, basta con reunir a todos los ignorantes; la ciencia surgirá de la reunión de los ignorantes.<sup>111</sup>

La filosofía espontánea de los científicos se encuentra como un resabio ideológico por el cual las categorías filosóficas o las nociones ideológicas perturban la práctica teórica científica. El científico reconoce la existencia de la filosofía como algo natural, y en momentos agudos de su práctica acude a la filosofía o asume categorías filosóficas de forma inconsciente para resolver o clarificar su propia práctica. Althusser indica que es en algunas situaciones especiales, cuando -por ejemplo- dentro de una ciencia surgen problemas que no

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 47.

pueden ser resueltos con los medios teóricos existentes, que el científico puede reaccionar dedicándose a hacer filosofía.

Mientras las corrientes filosóficas dominantes pretenden imponer categorías externas a la ciencia para subordinar a éstas a la forma de una verdad suprema, la filosofía althusseriana en el *Curso de filosofía para científicos* se expresa como una nueva forma de *intervención* filosófica en las ciencias para liberarlas de la explotación ideológica, y ayudar a plantear correctamente los problemas que si bien no son enteramente científicos, sí llegan a afectar el desarrollo científico.

### **3.3 La filosofía espontánea de los filósofos: las concepciones del mundo**

...si bien es necesario salirse de la filosofía para poder comprenderla, no debemos caer en la ilusión de creer que se puede dar una definición, es decir, un conocimiento de la filosofía que pueda escapar radicalmente a la filosofía.<sup>112</sup>

Frente a la pregunta sobre qué es la filosofía, Althusser reconoce la insuficiencia de una respuesta que sólo describa -como en las etapas anteriores- cómo funciona, dado que "no basta con ver 'funcionar' una máquina...para comprender su mecanismo".<sup>113</sup> Su pretensión del *conocimiento* filosófico no escapa al círculo de la filosofía, ya que toda caracterización de la misma pasa inevitablemente por una toma de posición filosófica. Todo intento de conocimiento filosófico debiera de partir de una distinción inicial entre lo

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 56.

"verdadero" y lo "correcto" establecido por el propio autor desde la Tesis primera de su *Curso*. Según ésta "la verdad" y también la "falsedad" e incluso "el error" funcionan como categorías en el discurso filosófico, pero en rigor pertenecen al conocimiento producido por la ciencia. En cambio, Althusser propone para las proposiciones filosóficas el calificativo de "correctas", en tanto que éste ilustra mejor la relación que la filosofía mantiene con la práctica. La corrección no mantiene ninguna relación con la justicia, ni con ningún juez o autoridad que establezca el derecho basado en una ley preexistente. La corrección filosófica atañe a los diversos campos de intervención filosóficos; tanto lo "correcto" como lo "justo" en el contexto althusseriano se articulan formando parte de las estrategias filosóficas, en el mismo sentido de que se habla de una guerra justa (o injusta), pero no de una guerra verdadera o falsa.

La filosofía funciona interviniendo no en la materia (caso del mecánico), o sobre un cuerpo vivo (como el cirujano), o en las luchas de clase (el político), sino en la teoría; no con herramientas, ni con el escapelo, ni con medidas de organización y de dirección de las masas, sino enunciando simplemente proposiciones teóricas (Tesis), racionalmente correctas y justificadas. Esta intervención en la teoría provoca efectos teóricos: planteamiento de nuevas cuestiones teóricas, que a su vez exigen nuevas intervenciones filosóficas, etc., y efectos prácticos sobre la relación de fuerzas de las "ideas" en cuestión.<sup>114</sup>

La caracterización anterior se mantiene como una definición funcional por la cual la filosofía es concebida como una intervención en el campo de la teoría. En esta caracterización destacan tres elementos: a) la acción propia de la filosofía: la intervención;<sup>115</sup> el objeto sobre el cual se da dicha intervención: la teoría; y por último el resultado de la acción: el efecto filosófico.

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>115</sup> De hecho en toda actividad se "interviene" en algún sector de la realidad aún cuando esta pueda ser con distintos instrumentos.

Tenemos en su máxima expresión la división social del trabajo, por la cual la filosofía encuentra su auténtico campo de acción y su completa distinción respecto a otras prácticas sociales. Llegando a concluir con la Tesis 24: "La relación de la filosofía con las ciencias constituye la determinación *específica* de la filosofía",<sup>116</sup> lo cual no significa que sea la única que guarde relación con las ciencias, pero sí es la única que mantiene una relación imprescindible con las mismas.

Esto tampoco excluye la posibilidad de que la filosofía se ocupe de otras cosas diferentes a la ciencia. "Como todo el mundo sabe, la filosofía habla de todo e incluso de nada (de la nada), de religión, y también de política, de moral, de literatura, etc."<sup>117</sup> Althusser no niega que la filosofía se ocupe del amplio espacio de lo no-científico, pero califica a estas filosofías como "concepciones del mundo" o también denominadas por nuestro autor como "filosofías espontáneas de los filósofos". Estas concepciones del mundo implican el estudio de la totalidad, así como de los aspectos u objetos tradicionales analizados por la tradición filosófica.

Se instaure nuevamente la relación privilegiada de la filosofía con las ciencias a costa de reducir la problemática de la filosofía. Para Althusser una concepción del mundo es algo que debe ser superado a través de la crítica de los espacios ideológicos, así como toda filosofía espontánea de los científicos lo es a través de una atinada intervención de una filosofía materialista.

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 66.

Capítulo 4.

**LA RECTIFICACION AL TEORICISMO:  
LA FILOSOFIA ES, EN ULTIMA INSTANCIA,  
LUCHA DE CLASES EN LA TEORIA**

#### 4.1 La lectura althusseriana del Lenin filósofo

Lo que el marxismo introduce de nuevo en la filosofía, es una nueva *práctica de la filosofía*. El marxismo no es una (nueva) *filosofía de la praxis*, sino una *práctica (nueva) de la filosofía*.<sup>118</sup>

Al intentar un exámen pormenorizado de la obra de Althusser en este periodo, podemos identificar tres libros que nos ubican dentro de la revisión o rectificación teórica, iniciada según nuestra perspectiva desde 1968. Estos libros representativos son en orden de aparición: *Lenin y la filosofía* fechado en febrero de 1968; *Elementos de autocritica* cuya redacción corresponde a junio de 1972, y; *Para una crítica de la práctica teórica; Respuesta a John Lewis* elaborado entre 1972-1973.<sup>119</sup>

El común denominador de estos textos es el intento por materializar la filosofía y hacerla descender hacia espacios menos teóricos y sí más políticos.

La primera impresión de la lectura de *Lenin y la filosofía* nos remonta hacia el *Curso de filosofía para científicos* de 1967. Efectivamente Althusser retoma de éste elementos como: a) la presentación de ideas en forma de tesis; b) la distinción de la filosofía con respecto a la ciencia; c) la distinción consecuente entre *categorías* filosóficas y *conceptos* científicos; d) la afirmación de la inexistencia de objetos filosóficos; e) la concepción de la práctica filosófica como intervención en el campo de la teoría; f) la filosofía

---

<sup>118</sup> Louis Althusser, *Lenin y la filosofía*, 2ª. ed., México, Era, 1975 (c1968), p. 78.

<sup>119</sup> *La filosofía como arma de la revolución*, que data de 1968, es un texto que recoge distintos artículos elaborados a partir de circunstancias y tiempos diferentes, no tiene identidad propia.

entendida como práctica que traza líneas de demarcación entre lo ideológico y lo científico.<sup>120</sup>

Althusser pretende encontrar en el Lenin filósofo la justificación para mantener o confirmar en mayor o menor medida sus concepciones filosóficas anteriores; si bien el análisis del Lenin revolucionario lo obliga a introducir nuevos elementos políticos en su concepción filosófica. Esta sería la razón por la cual se trata en este bloque de obras de una *incipiente* ruptura con respecto a sus formulaciones anteriores, y no de una simple continuidad. Veamos como opera esta inserción de la política al discurso filosófico.

Ante el *rumiar* filosófico cotidiano, Althusser afirma que la filosofía es política encubierta.<sup>121</sup> En esta perspectiva el marxismo es la única filosofía que reconocería con plena conciencia sus posiciones políticas. Es decir, leer al Lenin filósofo obliga también a leer al Lenin político. Por esto se entiende que Lenin halla distraído su tiempo de lucha política para tomar posiciones filosóficas (aún cuando estas fueran calificadas por los especialistas como dogmáticas, esquemáticas, y precríticas), para defender a la ciencia de los embates idealistas encarnados por el empiriocriticismo. Todo esto supone que Lenin tenía claro que lo que se jugaba en la filosofía era, también, la defensa del marxismo. Lo vemos claro critica el espontaneísmo de los "radicales" izquierdistas *otzovitas*.

Su defensa de las exigencias de la teoría en la práctica científica coincide exactamente con su defensa de las exigencias de la teoría en

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, pp. 46, 60 y 68 respectivamente.

<sup>121</sup> Todavía no acuña con claridad su frase propuesta en la *Respuesta a John Lewis*: "La filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría". Aunque sí afirma algo equivalente: "La filosofía podría representar la política en el campo de la teoría.", *Lenin y la filosofía*, p. 74. Althusser denunciará, también, la ideología que sostiene la práctica de los intelectuales y profesores de filosofía.



la práctica política. Su antiespontaneísmo reviste entonces la forma teórica del antiempirismo, el antipositivismo y el antipragmatismo.<sup>122</sup>

Si la estrategia de Lenin en política y en filosofía es la misma es porque la filosofía es el campo teórico donde se dirimen posiciones políticas. La práctica de la filosofía en sus planos más abstractos, pero también en la práctica más cotidiana como la de los profesores de filosofía nos remite a los campos de las distintas ideologías. El reconocer que existe este elemento "extraño" dentro de la filosofía no puede hacerlo el filósofo, pero si nos lo descubrirá Lenin político.

En su *Lenin y la filosofía* Althusser también insiste en hablar de su "teoría de la filosofía" o aún más de su "teoría no filosófica de la filosofía", de la misma manera que en el *Curso de filosofía para científicos* ya nos había anunciado con no pocas promesas de por medio su factibilidad.<sup>123</sup> El otro punto de coincidencia y continuidad entre una y otra obras es la pretensión de emitir, ahora sí, un discurso filosófico que si bien habla desde el interior de la filosofía, intenta estar por encima o *sobre* la filosofía al diseñar una teoría que aporte su conocimiento.

Para nuestro autor, de acuerdo con Dietzgen, la filosofía es un camino incierto que no lleva a ninguna parte, pero un camino indispensable para seguir un buen camino en ciencia y también en política. "Para seguir el buen camino, sin dejarse desviar por ninguno de los absurdos (*Welsch*) religiosos y filosóficos, hace falta estudiar el más incierto de los caminos inciertos (*der Holzweg der Holzwege*): la filosofía."<sup>124</sup>

De lo anterior se puede empezar a sospechar lo imprescindible que resulta la filosofía tanto para la ciencia como para la política, pero sólo con la

---

<sup>122</sup> Louis Althusser, *Lenin y la filosofía*, pp. 53-54.

<sup>123</sup> Cfr. especialmente *Curso de filosofía para científicos*, p. 66.

<sup>124</sup> Citado por Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, en: Althusser, Louis, *Lenin y la filosofía*, pp. 18-19.

condición de reconocer los límites del pensamiento filosófico, a saber, su imposibilidad de generar su propio conocimiento.

De su lectura de Lenin Althusser piensa extraer la propuesta de una nueva práctica de la filosofía que no suprime la existencia de la filosofía, pero que permite conocer como funciona, siendo este esbozo de conocimiento objetivo sobre la filosofía capaz de transformarla de acuerdo a los elementos políticos que mantiene en juego.

Althusser empieza por imponerle al pensamiento de Lenin una categoría propia, a saber, *la filosofía espontánea de los científicos*. En efecto la crisis de la ciencia que analiza Lenin expresada básicamente en su *Materialismo y empiriocriticismo* y su defensa de las posiciones materialistas ante la supuesta "desaparición de la materia" que atemorizaba a principios de siglo a no pocos científicos, es la defensa también de las ciencias, contaminadas por la filosofía de moda que las explota: el empiriocriticismo. Lenin, según Althusser, empieza a trazar una línea de demarcación fundamental entre la *categoría* de materia y el *concepto* de materia. Esto le permite distinguir una crisis científica de crecimiento, de su explotación ideológica bajo la forma de "filosofía espontánea de los científicos". Para Althusser la categoría de materia se mantiene como parte de un enunciado filosófico necesariamente *dogmático*, inmutable y que concreta las tesis ontológicas y gnoseológicas primordiales del materialismo filosófico, a saber: la existencia objetiva, independiente del sujeto, de la realidad material y la posibilidad de su conocimiento objetivo. El concepto de materia, en cambio, supone modificaciones conceptuales que corresponden a los resultados que la propia práctica científica genera. El confundir precisamente el concepto de materia con su categoría permite filtrar la filosofía dentro de las crisis científicas y convertir a estas en las salvadoras de las ciencias. La puerta esta abierta para que la filosofía atienda la "filosofía espontánea de los científicos" y les imponga su *intervención* "salvadora".

Nuevamente se plantea el tema predilecto en Althusser, la relación filosofía-ciencia. Para nuestro autor las ciencias preludian a la filosofía, puede constatarse desde el surgimiento de la filosofía en Grecia, que se encuentra precedida del surgimiento de la ciencia matemática o en términos althusserianos del "continente matemáticas" por parte de Pitágoras. Lo mismo pasará con la filosofía moderna que surge posteriormente a la física moderna o "continente física" inaugurado por Galileo. La filosofía surge después de la ciencia, se encuentra siempre en retraso porque la filosofía se nutre de aquella. Althusser, sin embargo, acepta la aportación que la filosofía hace a las ciencias cuando se convierte en el "laboratorio teórico"<sup>125</sup> en el que se da precisión a las categorías nuevas requeridas por los conceptos de la nueva ciencia."<sup>126</sup>

A partir de lo anterior Althusser piensa poder plantear tres inferencias que afectarían a la filosofía marxista: 1º) Marx abrió un nuevo continente científico que provoca un cambio en toda la filosofía; 2º) la filosofía en general se encuentra en retraso con respecto a la ciencia; 3º) la filosofía marxista se encuentra en estado práctico dentro de la ciencia marxista.<sup>127</sup>

Estas inferencias obligarán a Althusser a lanzar una reinterpretación de las *Tesis sobre Feuerbach*, pero principalmente de la tesis II que dice: "Los filósofos no han hecho otra cosa que *interpretar* de diversas formas el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*".<sup>128</sup> Althusser rechazara de inicio dos posibles interpretaciones de la tesis: a) el abandono de toda forma de filosofía por no contribuir a la transformación, que supondría el abandono implícito de todo lo *teórico* y su consecuente caída en alguna forma de pragmatismo, y b) la

---

<sup>125</sup> "Laboratorio teórico", término que por cierto sistematizara en otra variante Althusser en sus intervenciones de 1976, principalmente en "La transformación de la filosofía".

<sup>126</sup> Louis Althusser, *Lenin y la filosofía*, p. 37.

<sup>127</sup> Louis Althusser, *Lenin y la filosofía*, pp. 37-39.

<sup>128</sup> Marx y Engels, *Obras escogidas*, p. 10.

formulación de una "filosofía de la praxis" como sistematizadora y fundamentadora de toda actividad humana, como lo entendería Adolfo Sánchez Vásquez, entre otros.

Esta tesis prometía una revolución en filosofía o una filosofía nueva que tomaría la forma de la "filosofía de la praxis", pero que en lo inmediato no produjo ninguna nueva filosofía y si abrió un largo silencio filosófico roto por Engels en el *Anti-Dühring* 30 años después. Pero lo que sigue a estas tesis, según Althusser, es la inauguración de un nuevo continente científico, fundado por la nueva ciencia marxista de lo histórico y social.

En el plano filosófico Marx "debía proclamar la supresión radical de toda filosofía existente..."<sup>129</sup> Así como en 1845 había colocado a la filosofía dentro del campo de lo ilusorio;<sup>130</sup> esta "supresión radical" se expresa en el positivismo de *La ideología alemana* que promueve "...desembarazarse de toda manía filosófica, y ponerse a estudiar la realidad positiva, desgarrar los velos de la filosofía y ver por fin la realidad tal cual es."<sup>131</sup> En esta lógica de la inmediatez la filosofía es concebida como una *alucinación* y *mistificación* que sólo proyecta de manera invertida lo que es el mundo. La filosofía es sólo ideología, y carece de historia propia. El conocimiento del mundo sólo será posible por la ciencia que deleve o denuncie el ensueño ideológico que representa toda filosofía.

Otro tanto pasa al abordarse el problema de las tendencias en filosofía. Parece haber una simplificación brutal cuando, desde Engels, el marxismo concibe a la historia de la filosofía como la historia de la lucha entre el idealismo y el materialismo. Más aún cuando Lenin retoma esta idea y Althusser la confirma añadiéndole algunas aportaciones con estilo propio. En su

---

<sup>129</sup> *Lenin y la filosofía*, p. 29.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>131</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

interpretación Althusser sostiene que la filosofía no tiene historia, por ser la repetición constante de la lucha entre materialismo e idealismo, asimismo que la filosofía no tiene objeto teórico propio susceptible de aportar o producir conocimientos científicos, y que por esto dentro de la filosofía "...no ocurre propiamente nada..."<sup>132</sup> ya que todo lo que puede pasar dentro de la filosofía ocurre dentro del campo ilusorio de la ideología.

La historia de la filosofía concebida como lucha de tendencias tiende a identificar dentro de las filosofías los elementos materialistas e idealistas, y a repetir una y otra vez los argumentos que apoyan una u otra posición aún con el riesgo de

echar por la borda todos los matices, todas las distinciones, las delicadezas, las sutilezas teóricas mediante las cuales la filosofía intenta pensar su "objeto": no son sino sofismas, distinguos, argucias de profesores, acomodamientos, compromisos cuya única finalidad es disimular cuál es el motivo real del debate en que está comprometida toda filosofía: la lucha de tendencia fundamental entre el materialismo y el idealismo.<sup>133</sup>

En este campo de batalla en el que se convierte la filosofía, existen posiciones enemigas que nunca triunfan definitivamente sobre sus contrarios, no triunfan aunque si pueden llegar a dominar. En la guerra filosófica no podemos encontrar un triunfador definitivo en la medida de que

no se pueden demostrar los principios últimos del materialismo como no se pueden demostrar (ni refutar) los principios del idealismo. No se les puede demostrar porque no pueden ser objeto de un conocimiento, entendamos de un conocimiento comparable al de la ciencia, que demuestra las propiedades de sus objetos.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 60 (nota). Respecto a las tendencias en filosofía dira en 1984: "Pienso que en toda filosofía se pueden descubrir elementos idealistas y materialistas, con un

De aquí se derivan implicaciones importantes para la existencia de la filosofía. Para Engels, por ejemplo, la implicación resultante es que la filosofía no tiene razón de ser si se compara con el avance logrado por la ciencia en el conocimiento del mundo; son las ciencias específicas, y no la filosofía, las encargadas de resolver los problemas cruciales del conocimiento. "La filosofía cumplió su misión. Ahora debe ceder el puesto a la ciencia."<sup>135</sup>

Para Lenin en cambio, desde la perspectiva althusseriana, la naturaleza de la filosofía no puede definirse completamente sólo en su relación con las ciencias.<sup>136</sup> La filosofía es primordialmente distinta de las ciencias, más aún su naturaleza no puede quedar reducida a ser la concepción dialéctica de las leyes más generales de la naturaleza (lo que suplantaría a las ciencias concretas) y del pensamiento (lo que suplantaría a la lógica).

Según Althusser, Lenin concibe a la filosofía como *intervención* en el campo de las ciencias mediante el trazado de líneas de demarcación entre la ideología y la ciencia, o entre el materialismo y el idealismo.<sup>137</sup>

Althusser concluye planteando una disyunción al marxismo: o es una nueva filosofía de la praxis o es una nueva práctica de la filosofía. Se trata para

---

énfasis marcado hacia una de las dos posiciones, claro está. En otras palabras, no hay una división severa y tajante, pues en una filosofía calificada de idealista pueden encontrarse elementos materialistas y viceversa. Lo cierto es que no hay filosofía que sea absolutamente pura. Lo que hay son tendencias. Althusser, *Filosofía y marxismo; entrevista por Fernanda Navarro*, 1ª ed., México, Siglo XXI, 1988, p.46.

<sup>135</sup> Louis Althusser, *Lenin y la filosofía*, p. 64.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>137</sup> Se puede anotar, no sin razón, que Althusser no concreta suficientemente ni la argumentación ni sus fuentes, ya que son escasísimas las referencias a los textos que pudieran apoyar a Althusser en su "lectura" de Lenin. Para su descargo tenemos que recordar que Dominique Lecourt, su discípulo, escribirá posteriormente el *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía* (2ª ed., México, Siglo XXI, 1979 (1974), 189 pp.) que, inspirado en aquel complementará esta inicial y problemática lectura filosófica de Lenin.

Althusser de una disyunción excluyente. Nosotros nos preguntamos: ¿Existe verdaderamente una situación irreconciliable entre ambas concepciones? ¿Suponiendo que el marxismo fuera una "filosofía de la praxis", cabría la posibilidad de que también fuera una "nueva práctica de la filosofía"?

Aquí cabría mencionar brevemente los puntos de desencuentro entre las posiciones sostenidas sobre el tema por nuestro autor y las defendidas por Adolfo Sánchez Vázquez.

Estas pueden explicarse por la idea que cada autor se forma de la llamada "filosofía de la praxis", así como por la función que se le asigna a esta y en general a toda filosofía. Para Althusser ésta no es la que por sí misma transformara el mundo, ya que como filosofía seguirá conservando su *status* teórico. Pero igualmente pasa con la "nueva práctica de la filosofía" que se defiende. "Esta nueva práctica de la filosofía puede transformar la filosofía. Y además ayudar de acuerdo con su valor a la transformación del mundo. Ayudar tan sólo, pues no son los teóricos, sabios o filósofos (...) quienes hacen la historia..."<sup>138</sup>

Se nota pues una distinción que surge de la concepción de la filosofía como sistema. Efectivamente, para la concepción de la filosofía marxista, entendida como filosofía de la praxis, el sentido de las tesis sobre Feuerbach apuntaba hacia la elaboración de un *sistema* filosófico sobre la *praxis*, mientras que para Althusser el sentido de la filosofía marxista no era su sistematización, sino el inicio de su propia *dispersión*. En esto residiría la nueva forma de practicar filosofía irreductible al intento por rescatar cualquier forma de la filosofía sistemática tradicional.

De la posición de Sánchez Vázquez detectamos dos posiciones que corresponden a dos épocas diferentes. La primera de 1972 en su *Filosofía de la*

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 78.

*praxis* en la que afirma que: "El marxismo es, ante todo (...), una filosofía de la praxis y no una nueva praxis de la filosofía" Posición opuesta y excluyente de la de Althusser.<sup>139</sup> La segunda es una posición conciliadora, que si bien atenúa las diferencias no deja de darle más peso a su postura. "El marxismo representa una innovación radical en la filosofía. Su novedad estriba en ser una nueva práctica de la filosofía, pero lo es justamente por ser una filosofía de la práctica."<sup>140</sup> En la misma sostendrá, polemizando directamente con Althusser, que cuando Marx se refería a la práctica aludía a una actividad humana objetiva orientada a la transformación de un objeto real, social o natural. "Si su significado se amplía -añade Sánchez Vázquez-, hasta incluir todo proceso de transformación, cualquiera que sea el material, los instrumentos de transformación y el producto, cabe hablar entonces de 'práctica teórica' o también de 'práctica onírica' o 'alucinatória', pero en este caso el concepto de práctica desborda (...) el sentido originario de '*praxis*' (...). La teoría pierde su especificidad al convertirse en una forma de práctica y se borra la distinción entre teoría y práctica."<sup>141</sup> En este sentido Marx no pudo concebir algo parecido a una "práctica teórica", ya que las concepciones filosóficas idealistas a las que se enfrentaba ya se habían percatado del potencial transformador que sobre las ideas tenía la conciencia; la transformación de las ideas no es para Sánchez Vázquez práctica, ya que las teorías son en su forma originaria sólo visión o contemplación que por sí mismas no transforman la realidad. A pesar de todo el juego de artilugios que Sánchez Vázquez pone en práctica para deslindarse de

---

<sup>139</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980 (c1967), p. 15.

<sup>140</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, España, Océano, 1983 (c1977), p. 35.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 36.



Althusser,<sup>142</sup> llega a la misma conclusión: la filosofía de la praxis sigue siendo una filosofía como tal un pensamiento teórico, abstracto. "La actividad filosófica en cuanto tal no es praxis. Y no lo es tampoco la filosofía de la praxis."; "Lo que Marx dijo de que las ideas por sí solas no transforman nada, es perfectamente aplicable a ese conjunto de ideas que es la filosofía de la praxis. La filosofía de la praxis por sí sola no transforma nada; no es acción real, práctica, pero puede contribuir a la transformación efectiva del mundo."<sup>143</sup>

## 4.2 La rectificación al teoricismo

Teoricismo quiere decir: primado de la teoría sobre la práctica; insistencia unilateral en la teoría; pero también y más exactamente: *racionalismo especulativo*. Bastará con explicar su forma pura. Pensar en la oposición verdad/error era, en efecto, *racionalismo*. Pero era *especulación*, querer pensar la oposición verdades detentadas/errores rechazados, en una Teoría general de la Ciencia y de la Ideología y de su diferencia.<sup>144</sup>

*Elementos de autocrítica* representa la primera visión retrospectiva que formula Althusser sobre la obra de su primera época. Sus obras de referencia

---

<sup>142</sup> P. ej.: en sus *Ensayos*, pp. 36 y 37 afirma: "En el presente trabajo, 'práctica' tiene el sentido de actividad o ejercicio y de acuerdo con él hablamos de 'práctica filosófica' (como forma de la 'práctica teórica') con el significado de modo de hacer, cultivar o ejercer la filosofía. Pero se trata de una práctica que de por sí no es praxis. (...) Jugando [sic] con los dos conceptos anteriores (de 'práctica' como ejercicio o actividad y 'praxis' como transformación práctica, efectiva, real) cabe decir que 'la práctica de la teoría no es de por sí práctica'."

<sup>143</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, p. 266, y *Ensayos*, p. 44, respectivamente.

<sup>144</sup> Louis Althusser, *Elementos de autocrítica*, 1ª ed., Barcelona, Laia, 1975 (c1972), p. 34.

son básicamente *La revolución teórica de Marx, Para leer 'El capital'*, pero también podríamos incluir dentro de esta autocrítica al *Curso de filosofía para científicos*, aparte de otros escritos menores elaborados en ese periodo. El abarcar estas obras representativas, que abren una nueva interpretación del marxismo, y someterlas a revisión después de doce años, implicará la modificación cuando no el abandono de muchas de sus concepciones y categorías. En este libro aborda por lo menos cinco temas que involucran su lectura de la obra de Marx, a saber: el problema de la ruptura tanto en la ciencia como en la filosofía; el problema de la relación entre ciencia e ideología; el estructuralismo como recurrencia metodológica; la influencia del pensamiento de Spinoza en la interpretación althusseriana y; el problema de las tendencias en filosofía. Por lo que toca a su rectificación sólo pondremos el énfasis en su rectificación de la definición de filosofía, si bien en otro libro del mismo año, *Para una crítica de la práctica teórica; Respuesta a John Lewis*,<sup>145</sup> Althusser se había abocado a hacer esta revisión. Sus nuevas tesis defendidas en éste libro, por lo que toca al objeto de nuestra investigación, consisten en redefinir a la filosofía como "lucha de clases en la teoría" y en la crítica del sujeto de la historia y de toda forma de teleología, y la propuesta de una nueva categoría: "proceso sin sujeto ni fin(es)". Permítasenos analizar pues conjuntamente ambos libros elaborados dentro de la misma coyuntura autocrítica.

Es desde 1967 cuando Althusser empieza a reconocer una tendencia errónea en sus escritos a la cual bautiza con el nombre de *teoricismo o desviación teoricista*. Este "teoricismo" es una nueva figura por la cual nuestro autor quizo pensar su desviación en la interpretación del marxismo reduciendo éste sólo a una realidad teórica ignorando su dimensión social, política e histórica.

---

<sup>145</sup> 2ª ed., España, Siglo XXI, 1974 (c1972), 103 pp.

Para entender el sentido de esta revisión teórica es necesario hacer nuevamente explícito el propósito de la obra de Althusser con sus propias palabras:

defender al marxismo contra las amenazas reales de la ideología burguesa: era preciso mostrar su novedad revolucionaria; era preciso, por tanto, "probar" que el marxismo es antagónico a la ideología burguesa, que no ha podido desarrollarse en Marx y en el movimiento obrero más que a condición de una *ruptura* radical y continua con la ideología burguesa y de una lucha incesante contra los asaltos de esta ideología.<sup>146</sup>

Althusser reconoce haber caído en una reducción teórica que giraba alrededor de la "ruptura epistemológica" por la cual se insistía en la distinción entre la ideología y la ciencia, recurriendo a la confrontación especulativa entre la verdad y el error. Las implicaciones de esta interpretación racionalista era la anulación de la lucha de clases así como de las dimensiones históricas, políticas y sociales del marxismo y de su filosofía.

Pero el problema fundamental en esta época era para Althusser el ligar su conceptualización filosófica a la lucha de clases, es decir a las formas tradicionales de la lucha, como la política. ¿De que manera se lleva esta operación? Una primera salida es el reconocer las implicaciones prácticas de sus intervenciones. Es decir, el efecto político implícito de sus artículos. Por esto señala Althusser: "Muchos de mis críticos, comunistas o no, comprendieron entonces (1960-1965) dentro del modesto nivel de intervención de mis 'ensayos' que se trataba *también* de política. Algunos no se percataron, al menos de momento."<sup>147</sup> Efectivamente, tanto dentro del contexto del XX Congreso del PCUS y la crítica del culto a la personalidad, se abre el espacio para que en el ámbito teórico europeo se practiquen o propongan nuevas interpretaciones al

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 29.

marxismo. Es decir, para Althusser sus intervenciones teóricas implicaban un nivel político que precisamente le permitían hablar en los 60's de temas tabúes para los demás marxistas, como lo era el tema del psicoanálisis,<sup>148</sup> y recuperar conflictivamente algunos rasgos de la metodología estructuralista, así como de la epistemología bachelardiana.<sup>149</sup> Althusser parece dar por aceptada la necesidad de hacer explícita la explicación de por qué sus escritos "teóricos" tenían efectos políticos. Reduce su explicación a una nota de pie de página: "Me limitaré a mencionar -dice-, a modo de ejemplo, desde luego ejemplar, un nombre: Lyssenko. Y el engaño: 'ciencia burguesa/ciencia proletaria'. Dos recuerdos de

---

<sup>148</sup> El artículo que data de 1965 sobre "Freud y Lacan" concreta la influencia que tuvo el psicoanálisis para Althusser como teoría científica con influencias teóricas notables sobre el marxismo, como se expresa, por ejemplo, en el concepto de "sobredeterminación" ya manejado en el artículo de 1962 "Contradicción y sobredeterminación" que conforma *La revolución teórica de Marx*. Así también la influencia del psicoanálisis como parte fundamental de su terapia personal.

<sup>149</sup> Los efectos políticos de este teoricismo en la Francia de los sesentas es analizada por Jacques Rancière en *La lección de Althusser* (1974), pp. 56-57 en los siguientes términos: "Fue precisamente el discurso 'teorista' de *Pour Marx* y de *Lire 'Le capital'* el que produjo efectos políticos, en la práctica de las organizaciones comunistas y en las luchas estudiantiles. Y esos efectos fueron contradictorios: fortalecimiento del aparato del P.C.F. por el refuerzo traído desde la ciencia y el 'rigor' marxistas a la puesta en vereda de los estudiantes comunistas; pero también, brecha abierta por el apoyo dado desde la misma ciencia y el mismo rigor a los estudiantes maoístas fundadores de la primera organización maoísta estudiantil en Francia: la U.J.C.(M.L.). (...) Y después de Mayo del 68, (...) los universitarios del P.C. esgrimían los textos 'teoristas' al servicio de la restauración del orden universitario. Esos efectos políticos no se produjeron a pesar del teoricismo o a su lado. Aunque parezca imposible, hubo una política de Althusser y una política althusseriana, por más que de ésta Althusser se mantuviera siempre a distancia, lo que al fin de cuentas era también una política. El pretendido 'teoricismo' no se olvidaba por un minuto de la política; era una toma de partido, y no solamente 'en filosofía'. O más bien era el nudo de varias contradicciones políticas, las cuales definían la posibilidad de efectos políticos contradictorios. Pero lo importante es que todas esas contradicciones se anudaron y que todos esos efectos se produjeron en la interpretación de un concepto: *la autonomía de la práctica teórica*. Fue en la proclamación de esa autonomía, en sus implicaciones y efectos políticos que se jugó la política del althusserismo."

un determinado período en el que no vale la pena ir más lejos."<sup>150</sup> Queda pues "definido" el espacio de sus primeros escritos: la coyuntura política de la cual surgen, y los efectos políticos (correctos o no) de su filosofía.

#### 4.2.1 Ruptura filosófica e inversión

Althusser sostendrá en 1972 el concepto de ruptura epistemológica como una realidad inocultable dentro de la obra de Marx,<sup>151</sup> pero no aplicable a su concepción de filosofía. El considerar las rupturas en filosofía, aún tratándose de la filosofía marxista, implicaba considerar a esta como una ciencia, o más aún de suponer que se trataba de valorar a la filosofía como una "ciencia de la ciencia" al superponerla a la práctica científica.

identifiqué la "ruptura epistemológica" (=científica) y la revolución filosófica de Marx. Más precisamente, he pensado la revolución filosófica de Marx como idéntica a la "ruptura epistemológica". Por lo tanto he pensado la filosofía sobre el modelo de "la" ciencia y lógicamente he escrito que en 1845 Marx operó una doble "ruptura" científica y filosófica.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Louis Althusser, *Elementos de autocrítica*, p. 29. Habría que recordar que en realidad el "caso Lyssenko" no es tan superficial en tanto que es analizado integralmente por Dominique Lecourt en su *Lyssenko: historia real de una ciencia proletaria*, cuyo Prólogo del propio Althusser nos daría el pretexto para conocer también sus rectificaciones políticas que nosotros juzgamos determinantes.

<sup>151</sup> La ruptura existente en Marx y que marca la distinción entre las obras de juventud, de las de madurez, es identificable claramente en la comparación conceptual entre los *Manuscritos* y *La ideología alemana*, por ejemplo. Es un tema que en nuestra investigación hemos dejado fuera, pero sobre el cual el althusserismo produjo extensamente.

<sup>152</sup> Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica; respuesta a John Lewis*, pp. 58-59.

Obviamente se trataba de poner el énfasis en la distinción ya vieja en Althusser de que la filosofía no tiene objeto y que no llega a constituirse nunca en ciencia, a pesar de que guarda estrechas relaciones con aquella.

En *Lenin y la filosofía* (1968) Althusser sostenía que la ciencia antecedía al surgimiento de la filosofía; la ciencia preparaba las condiciones teóricas para el despliegue de las categorías filosóficas. En la *Respuesta a John Lewis* (1972) Althusser practicará una modificación que precisará los efectos científicos y filosóficos del surgimiento del marxismo, "...en el caso de Marx, la revolución filosófica es lo primero -y esta revolución no es una 'ruptura'-".<sup>153</sup> La filosofía no instaaura el punto de "no retorno" de manera definitiva y por esto se explica el que las categorías filosóficas vuelvan a ocupar ciertos lugares en el discurso revolucionario de Marx, como sería la persistencia de algunas categorías humanistas. Althusser prefiere en 1972 hablar, refiriéndose al marxismo de una "revolución filosófica" (*Ibidem.*) que antecede a la ciencia marxista de la historia.

La otra categoría que es sometida a autocrítica es la figura de la "inversión" por la cual Marx piensa su relación con Hegel. Marx supone que *invirtiendo* la dialéctica hegeliana podrá constituir a la dialéctica materialista. Invertir las tesis o "poner sobre sus pies" un planteamiento idealista es la forma de rompimiento que se instaaura en el espacio filosófico marxista. En este sentido, la inversión es el término con el cual Marx pensó, en el "Epílogo a la segunda edición de *El capital*",<sup>154</sup> su influencia de Hegel pero también su separación.

En su artículo de 1968 que titula "Sobre la relación Marx-Hegel", Althusser ya había empezado por analizar a partir de algunas de sus categorías primitivas esta relación. "Cómo *considerar* -se preguntaba- el descubrimiento científico de

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>154</sup> Marx, Karl, *El capital*, T. I, vol. 1, 7ª ed., México, Siglo XXI, 1978, pp. 19-20.

Marx?"<sup>155</sup> y ponía a funcionar su idea de "práctica teórica" para responder a esta pregunta y para someter a crítica la categoría de la "inversión". "¿Qué significa inversión? Primer indicio de un problema."<sup>156</sup> En la llamada inversión del idealismo en materialismo, existe una similitud entre lo que proponía Feuerbach en relación con Hegel,<sup>157</sup> invertir el idealismo identificando el auténtico sujeto de su predicado, o poner la materia en el lugar de la idea. En relación con la dialéctica Marx dice haber invertido la dialéctica hegeliana, "Mi método dialéctico -afirma Marx- no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa."<sup>158</sup> Esta confesión indica para Althusser sólo la recuperación de la dialéctica para ponerla "a trabajar" en el análisis de los conceptos económicos de la economía política clásica. De esta manera no se debe de hablar propiamente de una inversión sino de una "extracción crítica",<sup>159</sup> lo cual supone que cuando Marx recupera la dialéctica hegeliana, de hecho la *transforma*, al ponerla en un espacio diferente y dentro de dispositivos nuevos, completamente inéditos.

También del lugar que ocupa la "inversión" Althusser elaborará su revisión autocrítica. Esta consiste en el reconocimiento de que esta figura ocupa un lugar dentro de las relaciones filosóficas pero con la condición de no reducirla a la única relación.<sup>160</sup>

En su "Defensa de tesis en Amiens" (1975) Althusser escribirá:

---

<sup>155</sup> Louis Althusser, "Sobre la relación Marx-Hegel", en: *Escritos*, p. 60.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>157</sup> "De ahí el significado de su "inversión" de Hegel, que Marx abrazó durante mucho tiempo considerándola como la crítica real de Hegel, si bien, en realidad, permanece en su totalidad prisionera del empirismo, empirismo cuya teoría sublimada es Hegel: invertir el atributo en el sujeto, invertir la Idea en lo real sensible, en la materia, invertir lo abstracto en lo concreto, etc." Althusser, Louis, "Sobre la relación Marx-Hegel", p. 74.

<sup>158</sup> Marx, Karl, *op. cit.*, p. 19.

<sup>159</sup> Louis Althusser, "Sobre la relación Marx-Hegel", p. 65.

<sup>160</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

He pugnado vivamente por demostrar que dicha inversión no explicaba en verdad las cosas y era una simple metáfora de una auténtica transformación materialista de las formas de la dialéctica, sobre la que Marx nos prometió veinte páginas que nunca llego a escribir. Es más que probable que este silencio no sea casual. Sin el menor género de dudas, es de todo punto imprescindible remontarse desde sus conclusiones a las premisas materialistas de la dialéctica, para una vez allí, partiendo de ellas, pensar, en el sentido fuerte del término, las nuevas categorías que generan, presentes en *El capital* y en la obra de Lenin, pero no siempre bajo su nombre propio, e incluso a veces sin nombre alguno.<sup>161</sup>

En este momento es válido recordar que el propósito de Althusser era precisamente ligar sus concepciones teóricas con la lucha de clases. Por esto, para muchos de sus críticos esta autocrítica resultaba insuficiente porque reiteraba sus mismos errores teoricitas.

#### 4.2.2 Ciencia e ideología

En *Elementos de autocrítica* Althusser plantea una revisión radical de su idea de la ciencia pero principalmente de su concepción sobre la ideología. Respecto a la primera, esta nueva concepción de la ciencia lo conduce, también, a abandonar la idea de la filosofía como "teoría de la práctica teórica",<sup>162</sup> y respecto a la segunda, Althusser parece inscribir sus nuevas posiciones en relación conceptual con el artículo "Ideología y Aparatos Ideológicos de

---

<sup>161</sup> Louis Althusser, "Defensa de tesis en Amiens", p. 157.

<sup>162</sup> "Hay ciertas tesis de las que resulta imprescindible deshacerse porque, en su estado actual, son falsas (mal orientadas) y por tanto nocivas. Por ejemplo, la definición de la filosofía como 'Teoría de la práctica teórica' se me antoja absolutamente indefendible y por tanto obligado a proscribirla." Althusser, Louis, *Elementos de autocrítica*, p. 64 (nota).



Estado" escrito en el mismo año. De esta manera tendríamos una reconceptualización de lo que anteriormente nuestro autor había entendido por ideología.

¿Cómo había concebido Althusser la ideología?

Primeramente la concibe como parte de una oposición radical e irreductible entre la ciencia y la ideología; es decir entre la ciencia y la no-ciencia, la ideología representaba la figura del *error* o ilusión. Esta idea era partícipe de la que Marx sostuvo en *La ideología alemana*. En ésta se hacía funcionar a dos niveles y de forma bastante engañosa el término como categoría filosófica y como concepto perteneciente a la teoría de las superestructuras.<sup>163</sup>

Suponía erigir esta noción equívoca de ideología *sobre la escena racionalista* de la oposición entre el error y la verdad. Al reducir la ideología al error como ideología, suponía, finalmente, revestir a este teatro racionalista con los ropajes marxistas usurpados.<sup>164</sup>

El dualismo racionalista instaurado entre la verdad y el error, así como la asignación de una función denunciadora de los errores a la ideología, hacía concebir al marxismo como otra más de las ciencias, y a la ruptura implicaba considerarla sólo en el plano del conocimiento, y la exclusión consecuente de la ruptura política fundamental en el marxismo.

Althusser en su autocrítica reconoce que para que Marx haya podido fundar una ciencia revolucionaria tenía necesariamente que romper con los elementos siguientes: a) la filosofía de la historia, así como con toda forma tradicional de filosofía; b) la ideología burguesa; c) la economía política clásica; y d) el socialismo utópico. Esta ruptura era pues también una ruptura política e ideológica, sólo posible "...a condición de inspirarse en las premisas de la

---

<sup>163</sup> Consultar para mejores detalles la Tesis de licenciatura de José Isidro Saucedo, *Dos vertientes en la teoría de la ideología de Louis Althusser*, UNAM, 1985.

<sup>164</sup> Althusser, Louis, *Elementos de autocrítica*, p. 29.

ideología proletaria, y en las primeras luchas de clase del proletariado, en donde esta ideología tomaba cuerpo y cobraba consistencia."<sup>165</sup>

Tenía así sentido la conexión entre la ideología como un elemento imprescindible dentro de la concepción althusseriana, pero sólo a condición de entender a esta en su enfoque teórico y social. La ideología es un concepto caro a Althusser, y ampliamente trabajado en nuestro autor en el famoso artículo antes citado. Si bien en un análisis más cercano Althusser repetirá también en "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado" sus mismos vicios "teoricistas" que le requeriran nuevos puentes que le permitan salvar los abismos establecidos entre sus teorizaciones con la lucha de clases.

#### 4.2.3 Redefinición de la filosofía

En la *Respuesta a John Lewis Althusser* ha planteado el espacio político parafraseando ideas ya propuestas en *Lenin y la filosofía* así como en el *Curso de filosofía para científicos*, tales como la insistencia de que la filosofía aún en sus capas más abstractas guarda una relación estrecha con la política. Se vuelve a retomar a Dietzgen, y se vuelve recurrente el tema de los profesores de filosofía que desdeñan la política y sólo parecen hablar de filosofía. Un simple recorrido por la filosofía le permite percatarse que aún las grandes filosofías idealistas, desde Platón hasta Hegel hablaron de política, y más aún "...no lo decían, pero todos sospechaban más o menos que hacer filosofía es hacer política en la teoría..."<sup>166</sup> en la medida en que toda lucha de clases tiene necesidad de la filosofía. Propone aquí su nueva definición de la filosofía: "...la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría."<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>166</sup> Louis Althusser, *Respuesta a John Lewis*, p. 15.

<sup>167</sup> *Ibidem.*

1) Por su abstracción, su racionalidad y su sistematicidad, la filosofía figura cabalmente "en" la teoría, en la vecindad de las ciencias, con la cual contiene relaciones específicas. Pero la filosofía no es (una) ciencia. 2) A diferencia de las ciencias, la filosofía mantiene una relación íntima con la tendencia de clase de las *ideologías* que, en última instancia, son *prácticas* y no pertenecen a la teoría (las "ideologías teóricas" serían en última instancia destacamentos de las ideologías prácticas en la teoría). 3) En todas estas formulaciones, la expresión "en última instancia" designa "la determinación en última instancia", el aspecto principal, el "eslabón decisivo" de la *determinación*.<sup>168</sup>

La filosofía entendida como lucha de clases en la teoría se ubica dentro del espacio exclusivo de lo teórico. Althusser justifica su posición recordando a Engels cuando afirma que el marxismo reconoce tres formas de lucha de clases: la económica, la política y la teórica. La filosofía ocupa el lugar de lo teórico, interviene con armas teóricas que son categorías que producen efectos en la lucha política. De acuerdo a esto, el problema residiría en saber el rango de la filosofía en relación con la lucha de clases política. La dificultad para Althusser de pensar esta relación consistiría no tanto en reconocer a la política como "la forma más alta de la lucha de clases",<sup>169</sup> sino la de pensar la relación del filósofo, en tanto intelectual, con la lucha política. Si se privilegia a la filosofía

---

<sup>168</sup> *Ibid.* pp. 15-16.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p.16.

es probable tener un intelectual interesado en la política pero desarmado por defender la especificidad de su práctica ante el espacio político.<sup>170</sup>

La mistificación de la filosofía marxista puede conducir a pensar que sólo ella coadyuva a "la transformación del mundo", y que las filosofías idealistas no. Por esto Althusser hace extensiva su definición a toda la filosofía, en este sentido también se puede decir que el idealismo es también, en última instancia, lucha de clases en la teoría.

Aún las filosofías especulativas, aún las filosofías que se contentan con '*interpretar el mundo*' son activas y prácticas. Tienen por fin (disimulado) actuar sobre el mundo, sobre el conjunto de las prácticas sociales, sobre sus dominios y su 'jerarquía', no para otra cosa que para '*encantarlos*', consagrarlos o inclinarlos, a fin de preservar o reformar '*el estado de cosas existente*' contra las revoluciones sociales, políticas, ideológicas o los contragolpes ideológicos..<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Un ejemplo del pragmatismo comunista es el siguiente: "El caso de Althusser es en este sentido representativo de la posición ambigua y contradictoria del intelectual pequeñoburgués que, por una parte, maneja una problemática filosófica, realiza una actividad y funciona en unas instituciones burguesas y, por otra, quisiera adherirse a la lucha del proletariado. Para '*resolver*' la contradicción hará coincidir el '*Ideal de la Ciencia*', el afán de cientificidad, con el objetivo revolucionario. (...) El ardid es muy viejo: la teoría es fundamental, sin ella no hay auténtica práctica revolucionaria, etc. No se hace con ello más que justificar la contradicción, la ambigüedad, la posición de clase. Se llega así a la situación paradójica en que el intelectual pequeñoburgués, para salvar su mala conciencia, profundiza e insiste en una práctica que no hace más que reforzar el dominio de la burguesía. Esto suscita la cuestión de hasta qué punto las consignas científicas no conjugadas con una apelación coherente a la práctica política y una práctica política efectiva pueden resultar peligrosamente reaccionarias. Ser '*rigurosamente*' marxista *no* significa estudiar el marxismo con '*rigor*', o sea, buscando su cientificidad. Significa asumir la voluntad revolucionaria que su proyecto implica. La insistencia en el rigor, en la coherencia de la teoría, en su cientificidad, oculta la necesidad de la acción revolucionaria y justifica la posición del intelectual pequeñoburgués." Manuel Cruz, *La crisis del stalinismo: el "caso Althusser"*, (1977), pp. 175-176.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 45.

Tenemos pues a una filosofía que por sí misma no transforma el mundo, como lo hubieran deseado los mejores defensores de las *Tesis sobre Feuerbach*, pero que sí produce efectos filosóficos específicos en la política, en las ciencias, y en las demás prácticas.

Los efectos de las filosofías se bifurcan en la medida que la filosofía no sólo produce efectos políticos en la práctica política sino también teóricos en las ciencias particulares, y *en todas las demás prácticas*.

Por lo que toca a la política Althusser recuerda algunos pasajes de las grandes filosofías, y cómo estas se concretaron en proyectos políticos. Desde la *República* de Platón hasta la identificación del *Espíritu absoluto* con el estado prusiano que practica Hegel, toda filosofía se define necesariamente en relación con la política. Aún cuando, acepta, que en filosofía no todo es política.

Los efectos filosóficos que interesan a Althusser sirven para precisar el campo de la filosofía y delimitan claramente -en contra de otras concepciones- lo que puede o no ser la filosofía:

1) La filosofía no es el Saber absoluto, no es ni la Ciencia de las Ciencias, ni la Ciencia de las Prácticas. Lo cual significa: ella no detenta la Verdad absoluta, ni sobre ninguna ciencia, ni sobre ninguna práctica. En particular, no detenta ni la Verdad absoluta ni el poder sobre la práctica política. Por el contrario, el marxismo afirma la primacía de la política sobre la filosofía. 2) Pero sin embargo la filosofía no es "la sirvienta de la política", como en otro tiempo la filosofía fue "la sirvienta de la teología"; a causa de su posición *en la teoría* y de su "autonomía relativa". 3) Lo que está en juego en la filosofía son los problemas reales de las prácticas sociales. Como no es (una) ciencia, la relación de la filosofía con estos problemas no es una relación *técnica de aplicación*. La filosofía no entrega fórmulas que podrían "aplicárseles" a los problemas: la filosofía no se aplica. La filosofía actúa de muy otra manera. Digamos: modificando la *relación* entre las prácticas y su objeto.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, pp. 46-47 (nota).

Con lo anterior se precisa la distinción con la cual Althusser pensaba la filosofía marxista, diferente, inédita respecto a la idea que él mismo sostenía en los sesentas en la que la concebía como teoría de la práctica teórica. El marxismo como filosofía es ajeno a la pretensión de instaurar criterios de verdad absolutos que impongan su "Verdad" a las prácticas concretas, no es ciencia ni puede funcionar por encima de las ciencias encubierta con la forma de "Ciencia de la ciencia".

El *status* de la filosofía marxista no se encuentra ni arriba ni abajo de las prácticas específicas, no es ni el fundamento necesario a la existencia de éstas, ni tampoco puede ser la visión que imponga un orden superior a las prácticas. Por esto para el marxismo no se trata de subordinar la política a la filosofía, ni tampoco la filosofía a la política, si bien el marxismo "afirma la primacía de la política sobre la filosofía" (*Ibidem.*), la filosofía marxista no se aplica, sino que *interviene* en los problemas que generan las prácticas en relación con sus objetos, puesto que para Althusser no existe la necesidad de asignarle un rango de superioridad, sino el simple defender la especificidad de la misma o su "autonomía relativa". El materialismo será tal en la medida en que con sus categorías contribuya a esclarecer los problemas de las ciencias y de las demás prácticas. El idealismo filosófico será valorado por sus efectos entorpecedores en el desarrollo o avance del conocimiento, así como los efectos de la filosofía sartreana son negativos para el desarrollo del conocimiento científico de la historia. "No existen ni filosofía idealista ni filosofía materialista (...) puras..."<sup>173</sup>

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, pp. 49-50. Ver También nota 32 de p. 62.

#### 4.2.3.1 Las tendencias en filosofía

Como es bien sabido desde el *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* de Federico Engels, el marxismo se suele ubicar en relación con tendencias de pensamiento, que en el plano del pensamiento filosófico se ubican como tendencias materialistas e idealistas, que conforman las posiciones filosóficas fundamentales.

La naturaleza de los enunciados filosóficos no se equipara a los enunciados elaborados por la ciencia, sus enunciados son "teórico-prácticos", en la medida en que están destinados a producir efectos teóricos y sociales específicos. Encontramos claramente especificada la influencia que todavía sostendrá Althusser en relación con las tesis sostenidas en *Curso de filosofía para científicos* en los siguientes sentidos: a) la filosofía es algo muy distinto de la ciencia; b) "error" y "verdad" son atributos de la ciencia; c) la filosofía enuncia tesis; d) las intervenciones filosóficas producen efectos tanto teóricos como políticos; e) las tesis filosóficas sólo pueden ser "justas" o "correctas"; f) las tesis son tomas de posición o de partido; g) la filosofía traza líneas de demarcación en las que se precisan las tendencias justas o desviantes. A las anteriores similitudes que repiten ideas de etapas teoricistas anteriores, Althusser añade otra idea no menos teoricista: "la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría".<sup>174</sup> Con lo anterior nuestro autor pretende incorporar la práctica a sus formulaciones teoricistas; rescatar "...la función práctica de la filosofía (y)...el primado de la función práctica sobre la función teórica."<sup>175</sup> La gran paradoja en la concepción filosófica de Althusser es el suponer que la lucha de tendencias, que marca la historia de la filosofía, se constituye al ocupar la posición del enemigo. Sin embargo ese espacio no es

---

<sup>174</sup> Louis Althusser, *Elementos de autocrítica*, pp. 58-59. También en *Respuesta a John Lewis*, p. 15.

<sup>175</sup> Louis Althusser, *Elementos de autocrítica*, p. 59.

ocupado por la filosofía de Althusser. Recordemos la frase de Engels: "No se acaba con una filosofía, limitándose a declararla falsa."

¿En qué medida este propósito se cumple?

Primero habría que considerar qué es lo que entiende Althusser por práctica en esta época. A nuestro juicio, su concepto de práctica es el mismo que había formulado en el artículo de 1963 "Sobre la dialéctica materialista". El espacio de la filosofía aún reconociendo sus implicaciones o efectos, es un espacio teórico, y por ende su práctica no puede ser más que teórica. Su nueva formulación de la filosofía no escapa a este espacio, ya que para reconocer que la filosofía tiene algo que ver con la lucha de clases tendrá que rebasar el círculo en la que se encuentra inmersa. El definir a la filosofía de esta manera implica seguir afirmando la preeminencia de lo teórico sobre lo práctico.

¿Qué conforma a la filosofía? ¿Cuál es su interior? "Es un sistema de posiciones (tesis) y ocupa, ella misma, mediante esta posiciones, ciertas posiciones en la lucha teórica de clases."<sup>176</sup>

#### 4.2.4 *Crítica del sujeto*

En capítulos anteriores hemos sometido a revisión la postura de Althusser entorno a la teoría del conocimiento, así como su propuesta alternativa, junto con la cual se formula una crítica a la figura del sujeto. Althusser sostendrá desde sus obras tempranas, como *Para leer El capital* (1967), entre otras, su negativa a rescatar al sujeto. Nuestro autor parece encontrarse envuelto en una batalla irreconciliable contra éste, no importando las formas, siempre novedosas, con que se nos lo presenta. Por esto rechaza todo tipo de explicación que tenga como *centro* en ciencia o en arte al "genio", en filosofía al "sujeto

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 59.



cognoscente" o "sujeto trascendental". En la *Respuesta a John Lewis* (1972) confrontará sus posiciones con la de su crítico para el cual "el hombre" es el sujeto de la historia.

En este periodo autocrítico Althusser planteará nuevos elementos para una crítica del sujeto, si bien ésta se encontrará trabajando en dos campos teóricos que será necesario distinguir. En la *Respuesta a John Lewis* así como "Ideología y aparatos ideológicos de estado"(1970), se encuentran las aportaciones althusserianas básicas para una crítica al sujeto como categoría y como concepto.<sup>177</sup> Estas dos vertientes de un mismo término podrían sintetizarse, en palabras del propio autor, de la siguiente manera:

Para comprender estas distinciones es necesario precisar la *naturaleza* de los problemas tratados. El problema de la constitución de los individuos en *sujetos* históricos en la historia, nada tiene que ver, en principio, con el problema del "Sujeto de la historia" o incluso de los "sujetos de la historia". El primer problema es de naturaleza *científica*: pertenece al materialismo histórico. El segundo problema es de naturaleza filosófica: pertenece al materialismo dialéctico .<sup>178</sup>

Para Althusser es necesario precisar el significado del "sujeto" por medio de su contexto discursivo y por la función que en ese contexto le es asignado. Aunque parece que el sujeto se halla ligado necesariamente a las ideologías prácticas o teóricas, es igualmente cierto que nuestro autor lo hace presentar también como elemento fundante de una teoría científica sobre la ideología. Analizamos, pues, en dos momentos al sujeto en tanto concepto y en tanto categoría, en el entendido de que el tema de la ideología y su papel dentro del materialismo histórico, ameritaría por su importancia un espacio aparte.

---

<sup>177</sup> Cabe recordar la distinción ya precisada desde el *Curso de filosofía para científicos* en el que se habla de los elementos de los discursos ideológicos, filosóficos y científicos, en tanto, nociones, categorías y conceptos respectivamente.

<sup>178</sup> Althusser, Louis, Para una crítica de la práctica teórica; *Respuesta a John Lewis*, p. 76

#### 4.2.4.1 El sujeto en tanto concepto

"Ideología y aparatos ideológicos de estado",<sup>179</sup> pretende ser un discurso no ideológico sobre la ideología. En él se encuentran las aportaciones althusserianas básicas para una crítica del sujeto. Se encuentran también múltiples elementos cuestionadores de la teoría marxista original del estado, de las superestructuras y de las ideologías. En él se afirma la inexistencia de una teoría marxista del estado, de las superestructuras y de la ideología. Althusser propone el paso de las teorías marxistas "descriptivas" a una teoría propiamente dicha. Esta teoría tendrá que ir más lejos para poder escapar de los tópicos insuficientes como la representación de lo social como un "edificio"; así como superar la concepción estrecha del estado entendido sólo como aparato represivo, ampliándolo a través de los aparatos ideológicos.

Por lo que toca a la ideología, Althusser propone la ruptura con toda teoría de la ideología empirista o racionalista; propone en un primer momento romper con las *evidencias* del sentido común ya que operan como obstáculos epistemológicos en la búsqueda de la teoría anhelada. Para Althusser, no es sencillo encontrar una teoría de la ideología desarrollada y acabada en el propio Marx. Sus primeras intuiciones plasmadas desde la *Gaceta renana*, continuadas en los *Manuscritos del 44*, *La ideología alemana* y *El capital*, nos presentan valiosos pero no sistematizados elementos para la constitución de una teoría marxista de las ideologías. En *La ideología alemana*, donde podría esperarse encontrar completa esta teoría, Althusser la considera como no marxista y si como positivista.

---

<sup>179</sup> Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos de estado", en: Althusser, Louis, *Escritos*, 1ª ed., Barcelona, Laia (c1969).

Según Althusser, en la *Ideología alemana* la tesis de la ideología es una tesis negativa en dos sentidos:

1) La ideología no es nada en tanto que puro sueño. 2) La ideología no tiene historia: lo que no quiere decir, en absoluto, que no tenga ninguna historia (...), sino que no tiene historia propia, suya. [Althusser retoma la tesis pero en sentido positivo] en la medida que lo propio de la ideología es estar dotada de una estructura y de un funcionamiento tales que la conviertan en una realidad no-histórica, es decir, *omni-histórica*, en el sentido en que esta estructura y este funcionamiento están, bajo una misma forma, inmutable, presentes en lo que se denomina la historia entera, en el sentido en que el *Manifiesto* define la historia como la historia de la lucha de clases, es decir la historia de las sociedades de clases.<sup>180</sup>

La ideología es pues el conjunto de ideas o representaciones que nos gobiernan y cuyo origen se encuentra en la fantasía o imaginación de los hombres. En las representaciones ideológicas la realidad se presenta "invertida" cuando no caótica. En la ideología, como en el sueño, no pasa nada. En similitud con la afirmación de Freud en el sentido de que el sueño no tiene historia, Althusser habla de una ideología ahistórica.

Lo que Althusser propondrá será un esquemático esbozo de lo que significaría dicha superación: una teoría de *la ideología en general*. Teoría que pueda apoyar las "intuiciones" marxistas sobre la ideología, para superarlas. "intuiciones" marxistas sobre la ideología, para superarlas. Una teoría abstracta de *la ideología*, y no en una teoría de *las ideologías*. La razón que para esto esgrime nuestro autor parece compleja, pero en realidad pudiera entenderse como el intento por teorizar con toda pureza libre de las determinaciones históricas, sociales y clasistas a que obligaría un análisis de las ideologías

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 144.

concretas. El conocimiento del funcionamiento ideológico en general permitiría, al fin, el análisis específico de las ideologías particulares.

Dado que lo que Althusser pretende es una teoría de la ideología en sentido marxista, la lucha de clases en *la* ideología debería ocupar un lugar importante dentro de ésta formulación. Pero cuando avanza sus tesis vemos que no es así; la lucha de clases permanece inseparable o subordinada a otras tesis, como la de la ideología sin historia. ¿Qué es lo que "autoriza" a hablar de una teoría de la ideología en general,<sup>181</sup> y de una tesis que sostiene que la ideología no tiene historia?

Unas palabras previas para exponer la razón de principio que a mi parecer, si no fundamenta, sí al menos autoriza el proyecto de una teoría de la ideología *en general*, y no una teoría *de las* ideologías particulares, las cuales traducen siempre, sea cual sea su forma (religiosa, moral jurídica, política) *posiciones de clase*. Será, con toda evidencia (sic), preciso meterse en una teoría de las ideologías, bajo la doble relación que acabamos de indicar. Veremos, entonces, que una teoría *de las* ideologías se apoya en última instancia en una historia de las formaciones sociales, es decir, de los modos de producción combinados en las formaciones sociales y de las luchas de clases que en ellas se desarrollan.

---

<sup>181</sup> Esta problemática se extiende aún más cuando Althusser afirma la existencia de un sujeto que puede dar cuenta gracias a su visión crítica de lo que es ideológico y de lo que no lo es. El sujeto tantas veces criticado por Althusser aparece para establecer un orden. La crítica a veces burlesca que Rancière le plantea porque este se contradice, parece aceptada (véase el cap. 3 de *La lección de Althusser*). Por otro lado, cabe señalar que en la teoría de la ideología se siguen manejando dos tesis ubicadas a distintos niveles. El primero es a un nivel racional-especulativo a propósito de la ideología como lo "imaginario", y en segundo lugar, al nivel, digamos, de la ciencia de la historia, o sea la ideología ubicada en la superestructura del todo social. La curiosa articulación entre estos dos tipos de concepciones lleva en primer lugar a poder definir la ideología aparte o independiente de la lucha de clases. Y en segundo lugar, a un nivel más amplio, no planteado por I y AIE, de notar ausente una forma de ideología proletaria. En este texto sólo se menciona que la lucha del proletariado consiste en tomar el poder de Estado y transformar así las distintas instancias, pero no dice como y que características debe tener la ideología proletaria. O si no hay o no puede haber ideología proletaria. En sus "Notas sobre los AIE" ha tratado de "salvar" esta objeción aceptando la existencia de una "ideología proletaria" (véase pp. 99-105, especialmente). Volveremos más adelante sobre este punto.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 142.

Para ordenar la exposición sigamos el orden de exposición de Althusser que se da en forma de tesis.

"Tesis I: La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia."

De las diversas ideologías (morales, políticas, jurídicas) se dice que son "desde un punto de vista crítico", "en gran parte imaginarias, es decir que no "corresponden a la realidad". Pero al mismo tiempo estas ideologías (ideas) hacen "alusión" a la realidad. "(ideología=*itusión/alusión*)".<sup>183</sup>

Toda ideología representa, en su deformación necesariamente imaginaria, no las relaciones de producción existentes (y las restantes relaciones derivadas de éstas), sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y con las relaciones que de ellas derivan. Así pues, en la ideología se representa no el conjunto de las relaciones reales que rigen la existencia de los individuos con las relaciones reales en las que viven.<sup>184</sup>

"Tesis II: La ideología tiene una existencia material": "...una ideología existe siempre en un aparato, y en su práctica o sus prácticas. Esa existencia es material."<sup>185</sup>

La existencia material de la ideología es que esta se realiza mediante (o toda práctica esta ejecutada por y bajo) una ideología. Las "ideas" que dictan a un individuo actuar de tal o cual forma son realizaciones materiales que la "idea" toma en la práctica del individuo. Los actos (prácticas) (actos físicos como hincarse, persignarse, etc.) que realiza un individuo que esta en y bajo la ideología de la religión, son actos materiales que constituyen la materialidad de la "idea" (ideología) al ser realizada. La tesis complementaria dice: toda práctica existe por y bajo una ideología.

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 149

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 150 .

Considerando un solo sujeto (tal o cual individuo), que la existencia de las ideas en las que cree es material, en tanto que sus ideas son sus actos materiales insertos en prácticas, reglamentados por rituales también materiales definidos por el Aparato Ideológico material del que dependen las ideas de dicho sujeto .<sup>186</sup>

Podemos avanzar la tesis central que Althusser propondrá para pensar la ideología: la ideología se encuentra estructurada y hecha para funcionar mediante la interpelación a los individuos en tanto sujetos. Es decir, que la ideología ha permanecido a través del tiempo; en el mismo sentido que la lucha de clases ha permanecido a través de toda la historia de las sociedades divididas en clases, cumpliendo una función interpeladora.

Las fuentes no marxistas de la teoría de la ideología de Althusser son Pascal y Freud. Del primero toma su concepto de reconocimiento-desconocimiento ideológico,<sup>187</sup> del segundo la distinción entre sujeto e individuo.<sup>188</sup>

Desde Freud sabemos que el individuo libre, creador, soberano e independiente no existe. Esta idea es una noción ideológica acerca del individuo. "Freud nos ha descubierto que el sujeto real, el *individuo* (subrayado FJMR) en su esencia singular, no tiene la figura de un ego centrado sobre el "yo", y la 'conciencia' o la 'existencia' (...), que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene "centro" más que en el desconocimiento imaginario del "yo", es decir, en las formaciones ideológicas en las que se "reconoce"."<sup>189</sup>

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 153-154.

<sup>187</sup> Cfr., Louis Althusser, *Filosofía y marxismo*; entrevista por Fernanda Navarro.

<sup>188</sup> Cfr., Louis Althusser, "Freud y Lacan", en: *Posiciones*, México, Grijalbo (c1965).

<sup>189</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

El individuo autónomo es impensable lo mismo que una persona actuando fuera de la ideología. Ahora bien, ¿qué es lo que no permite la autonomía del individuo?. Diremos sencillamente que la ideología en tanto funcionando como sujetación para los individuos por medio de la categoría de sujeto.

La categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero al mismo tiempo y ante todo añadimos *que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología únicamente en tanto que toda ideología tiene la función (que la define) de "constituir" a los individuos concretos en sujetos*. En este juego de doble constitución en lo que consiste el funcionamiento de toda ideología, puesto que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de dicho funcionamiento <sup>190</sup>

Ahora bien, esta constitución de los individuos en sujetos se lleva a cabo por medio del "proceso de sujetación" (Braunstein) a condición de que el individuo se piense como libre y autónomo. El individuo, olvidado del proceso de sujetación, con su ilusión de autonomía y singularidad, ocupando el lugar asignado anda como "buen sujeto" y cumple naturalmente la tarea asignada por la estructura social. El proceso de sujetación actúa inconscientemente y se presenta como evidente, como natural, como lógico, como inevitable. Esto permite la dominación eterna del individuo; individuo que es *ya-desde-siempre*-sujeto, y en la medida, también, de que no podemos dejar de "reconocer" esas evidencias la idea de un posible fin de las ideologías se vuelve irrecuperable.

"En esa reacción se ejerce la función de *reconocimiento* ideológico, que es una de las dos funciones de la ideología como tal (su reverso es la función de *desconocimiento*)."<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> "I y AIE", p. 156.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p.157.

Althusser no explicita suficientemente la función ideológica reconocimiento/desconocimiento. Es Saúl Karsz quien intenta una interpretación de ambos términos.

**Reconocimiento** es el primer tipo de transformación introducido por un discurso ideológico en su materia prima. El producto de dicha transformación es un objeto tal que el discurso que lo ha producido verifica en el cada una de sus afirmaciones. Este objeto no tiene otras características ni recibe otras transformaciones que precisamente aquellas que lo convierten en prueba de las evidencias ideológicas (...) En resumen el discurso ideológico conoce su objeto en tanto lo reconoce como confirmación de su discurso, y no produce discurso sino como confirmación de ese objeto.

**Desconocimiento** Es el segundo tipo de transformación introducido por un discurso ideológico en su materia prima. O sea que el objeto ideológico no solo reproduce las evidencias del discurso, sino que es ignorado en sus características objetivas : en su autonomía y existencia fuera del discurso.<sup>192</sup>

Volvamos a la tesis central, ahora reformulada: "*toda ideología interpela a los individuos concretos en tanto sujetos concretos, mediante el funcionamiento de la categoría de sujeto.*"<sup>193</sup>

Esta proposición implica la diferenciación teórica entre individuos y sujetos. La misma proposición indica, o al menos hace ver como necesario, que todo sujeto debe estar apoyado por un individuo. La ideología crearía lugares de sujeto para ser ocupados por los individuos.

En la *Respuesta a John Lewis Althusser* sostiene que los lugares de sujeto no son arbitrarios sino que obedecen a una serie de necesidades objetivas de las formaciones sociales.

La sociedad no es una "composición", una "suma" de individuos; lo que la constituye es el sistema de sus relaciones sociales donde viven, trabajan y luchan sus individuos. En efecto: la sociedad no esta

---

<sup>192</sup> Saul Karsz, *Lectura de Althusser*, pp. 96-97.

<sup>193</sup> "I y AIE", p. 159.



compuesta de individuos en general, cualesquiera, que serían otros tantos ejemplares de el "hombre"; porque cada sociedad tiene *sus* individuos, histórica y socialmente determinados. El individuo-esclavo no es el individuo-siervo ni el individuo-proletario, y lo mismo para el individuo de cada clase dominante que corresponda. En el mismo sentido, incluso una clase no está "compuesta" de individuos cualesquiera; cada clase tiene *sus* individuos, modelados en su individualidad por sus condiciones de vida, de trabajo, de explotación, y de lucha- por las relaciones de lucha de clases <sup>194</sup>

El problema fundamental para Althusser seguirá siendo su posición teórica que deriva en la exclusión de cualquier posibilidad factible para que el individuo-sujeto rebase sus condicionamientos externos y puede devenir en sujeto revolucionario.

#### 4.2.4.2 El sujeto en tanto categoría

Para John Lewis, en la óptica del propio Althusser, se trabaja la categoría de sujeto bajo el término "hombre", y que pudiera sintetizarse con la siguiente frase: "El hombre hace la historia".<sup>195</sup> La crítica al sujeto pasa en Althusser necesariamente por la crítica al humanismo teórico entendido éste como la categoría que funciona como elemento explicativo *central* de lo histórico-social. El primer aspecto consiste en sondear el origen de las categorías humanistas utilizadas por John Lewis. Althusser remite estas fuentes a los escritos humanistas de Marx y los confronta con los conceptos marxistas elaborados a partir de las obras de transición y madurez. De esta manera quedan confrontadas las categorías humanistas defendidas por John Lewis con los conceptos del materialismo histórico defendidas por Louis Althusser. Sobre la base conceptual de la ciencia de la historia se puede fundar la crítica a la

---

<sup>194</sup> Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica*, p. 38. Ver también pp. 76-77.

<sup>195</sup> Respuesta a John Lewis, p. 23.

categoría de hombre como centro único que da sentido a lo histórico. Para Althusser el hombre no hace la historia en el sentido en que Dios "'hace' la materia con la cual 'hace'el mundo".<sup>196</sup> Si esta referencia "religiosa" cabe es porque en la concepción de la historia de John Lewis, si bien por razones obvias simplificada por Althusser, se alude no sólo a una concepción específica de la historia sino a la idea de hombre como el sujeto en el cual se realiza la libertad, haciendo el objeto y siendo el sujeto mismo de la historia. Y más exactamente con un tipo específico de libertad que califica como *burguesa*<sup>197</sup> y que es la condición primordial en la constitución del sujeto. Alude a Sartre como el más destacado defensor del humanismo burgués y para el cual "la libertad es omnipotente".<sup>198</sup> El libertarismo sartreano describe una situación inexistente en nuestra sociedad y choca con las posiciones deterministas de Althusser, para el cual el peso de las estructuras sociales impide hablar de una libertad individual absoluta.

Cuando se dice a los proletarios "los hombres hacen la historia", no es necesario ser un gran conocedor para comprender que hay más o menos una gran probabilidad de contribuir a desorientarlos y a desarmarlos. Se les hace creer que son omnipotentes como "hombres" mientras se los desarma como proletarios frente a la verdadera omnipotencia, la de la burguesía que detenta las condiciones materiales (los medios de producción) y política (el estado) que dominan la historia. Cuando se les canta la canción humanista, se les desvía de la lucha de clases, se les impide darse y ejercer la única potencia de la que disponen, la de la *organización en clase* y de la *organización de clase*, los sindicatos y el partido, para conducir *su* lucha de clase *ellos mismos*.<sup>199</sup>

El problema del sujeto que subyace a la pregunta "¿quién hace la historia?" tiene que reformularse para superar las interpretaciones históricas centradas en

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>197</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 53.

"el héroe" o "caudillo". Para Althusser son las masas quienes hacen la historia y no los rasgos distintivos que pudieran hacer sobresaliente a cualquier individuo. Pero reconoce que el problema no queda resuelto con proponer a "las masas" como el verdadero sujeto, ya que no se trata de un problema cuantitativo. El marxismo formula desde *El manifiesto del partido comunista* las bases para cambiar el problema del sujeto y trasladarlo por el del *motor* de la historia. "La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases."<sup>200</sup> En el *Manifiesto Marx* empieza formalmente con una conclusión. De esta manera pareciera partirse de un enunciado dogmático, pero que no es más que la puesta en práctica inicial de la dialéctica de la contradicción. La lucha de clases, presente en toda la historia, hasta nuestros días, no deviene en sujeto de la historia, ya que su propósito no consiste en responder a la pregunta de "¿quién hace la historia?", sino a la descripción de lo que efectivamente a pasado en las sociedades divididas en clases así de lo que pudiera aportar metodológicamente el marxismo para su *explicación*. Marx formula la primacía de la contradicción sobre sus elementos, o la supremacía de la lucha de clases sobre las clases.

Si esto está claro, el problema del "sujeto" de la historia desaparece. La historia es un inmenso sistema en movimiento, cuyo motor es la lucha de clases. La historia es un proceso, y un *proceso sin sujeto*. El problema de saber cómo "*el hombre hace la historia*" desaparece por completo: la teoría marxista lo arroja definitivamente a su lugar de origen, en la ideología burguesa."<sup>201</sup>

Althusser completa sus visión con la crítica del sujeto como noción fundamental de la ideología burguesa, orgánicamente emparentada con la noción del "*hombre*" y de "*libertad*". De la misma manera serán criticadas las

---

<sup>200</sup> Carlos Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*, p. 7.

<sup>201</sup> Louis Althusser, *Respuesta a John Lewis*, pp. 35-36.

nociones o categorías "humanistas" de "fetichismo", "alienación", "persona", "enajenación". Para Althusser el "hombre" no existe más que como la recurrencia continua de la ideología burguesa y particularmente de la ideología jurídica burguesa que tiene su fundamento o reconocimiento en la supuesta "igualdad" de los hombres entre sí y la de su aparente "libertad natural" como "atributo natural".<sup>202</sup> El hombre no puede ser el sujeto que por naturaleza hace historia. La explicación de la historia fundada en la noción ideológica de hombre olvida que las relaciones sociales no se dan en las sociedades concretas entre individuos autónomos y libres, sino que se dan entre clases sociales cuyas condiciones se encuentran determinadas por las leyes objetivas de la lucha de clases.

En múltiples operaciones críticas se le objetará a Althusser su intención de hacer desaparecer al hombre concreto a costa de una concepción estructural de las relaciones sociales. Se subordinaba de esta manera el "hombre real" a una descripción de las estructuras sociales que lo determinan. Althusser caería no sólo en un "anti-humanismo teórico" -término que él mismo aceptaba de muy buen modo- sino en un -valga el término- "inhumanismo". En realidad se trataba para nuestro autor de los efectos calculados de una de sus viejas estrategias: la provocación teórica. Es decir, al insistir -quizás en demasía- que el marxismo instauraba una gran revolución teórica a costa de romper con la ideología

---

<sup>202</sup> "En apariencia, la cosa se demuestra sin esfuerzo: las relaciones mercantiles generalizadas por el capitalismo son sancionadas por el derecho burgués. Ese derecho, que proclama al burgués libre de explotar el trabajo de otro y al proletario libre de vender su fuerza de trabajo, produce una ideología jurídica: ideología de la libertad, del sujeto de derecho, de los derechos del hombre. Esta ideología jurídica produce, en el dominio filosófico, la categoría de sujeto, y en el dominio político, el concepto burgués de hombre y el humanismo. Al hablar del hombre, al asegurar a los proletarios que todos los hombres son libres e iguales, en resumen al contarles el "cuento humanista", la burguesía les impide ver la realidad de la lucha de clases. Los persuade de que son sujetos libres y como hombres son todopoderosos." J. Rancière, *La lección de Althusser*, Bs. As., Galerna, 1975, p. 145. Ver también, *Respuesta a John Lewis*, pp.36-37.

burguesa y en particular con el humanismo burgués que dominaba a las obras marxistas de juventud, tiene la necesidad de recurrir al concepto contrario para remarcar la novedad teórica del marxismo. Ese concepto opuesto es el "anti-humanismo" que encuentra su sustento en algunas frases de las obras de madurez a las que Althusser toma como bandera: "Mi método analítico *no parte del hombre*, sino del período social económicamente dado";<sup>203</sup> "la sociedad *no está compuesta de individuos*" (*Grundrisse*).<sup>204</sup> Se trata, es necesario decirlo, de la defensa de una interpretación del marxismo como ciencia de lo histórico-social que atentaba contra las evidencias y prejuicios de la ideología humanista. "Esto no quiere decir que el Marxismo-Leninismo pierda de *vista* un solo instante a los hombres reales. Al contrario. El marxismo-leninismo precisamente para *verlos* tal cual son y para liberarlos de la explotación de clase, realiza esta revolución".<sup>205</sup> "El hombre' es un mito: la palabra 'hombre' es sólo una palabra. El lugar que ocupa y la función que ejerce en la ideología y la filosofía burguesa le confieren su *sentido*".<sup>206</sup>

La posibilidad para el conocimiento científico de la historia consiste en eliminar a los sujetos y sus respectivos *sentidos*: al "hombre" y su "libertad" como hacedores de historia, y al "científico" social que impondría otro sentido a los objetos históricos. Althusser sintetiza su propuesta con la afirmación de que el conocimiento histórico es un "...proceso sin Sujeto ni Fin(es)".<sup>207</sup> Al suponer que no hay Fin en la historia marxista supone también que tampoco existe "origen", quedando la "trascendencia" fuera de toda explicación científica posible.

---

<sup>203</sup> "Sur Wagner", *Le Capital*, Ed. Sociales, t.III, p.249 (citado por Althusser).

<sup>204</sup> Citado por Louis Althusser, *Respuesta a John Lewis*, p.37.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 37. Cfr., también Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 43.

**Capítulo 5.**

**LA NUEVA PRACTICA DE LA FILOSOFIA**

**H**emos abordado en el capítulo anterior algunas concepciones filosóficas contenidas en el periodo que hemos llamado de revisión autocrítica. Las tres obras básicas que hemos trabajado han sido *Lenin y la filosofía, Para una crítica de la práctica teórica; respuesta a John Lewis y Elementos de autocrítica*. Y de manera parcial hemos abordado también, en el tema del sujeto en tanto concepto, el artículo de 1969 "Ideología y aparatos ideológicos de estado". Estas obras fueron elaboradas entre los años de 1968 a 1973. En el orden cronológico en el cual hemos dispuesto nuestra exposición, quedarían pendientes, cosa que será objeto de este último capítulo, los textos siguientes: "Defensa de tesis en Amiens" de junio de 1975 y "La transformación de la filosofía" de marzo de 1976, y finalmente la entrevista de 1984 publicada bajo el título de *Filosofía y marxismo; entrevista por Fernanda Navarro*, con la cual concluimos nuestra investigación.

Como ya lo precisamos en la Introducción, hemos excluido la obra póstuma, entre la que destaca *El futuro dura mucho tiempo* libro más que filosófico, autobiográfico con una gran carga de introspección psicologista. También ha quedado fuera por no corresponder a nuestro tema central la obra política de este periodo, reducida básicamente a dos textos: *Seis iniciativas comunistas; sobre el XXII Congreso del PCF*, de diciembre de 1976, y *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, de abril de 1978.<sup>208</sup>

---

<sup>208</sup> Nos permitimos remitir para este tema a la tesis de maestría de José Isidro Saucedo González, *La rectificación teórico-política de Louis Althusser*, UNAM, 1992, 206 pp., en la que se precisan, de manera sugerente, a la par de los aspectos teórico-filosóficos los aspectos políticos.

## 5.1 La "Defensa de Tesis en Amiens"

La filosofía sólo existe en función de la posición que ocupa, posición que debe conquistar dentro de un mundo ya lleno, ocupado por otras muchas corrientes de pensamiento.<sup>209</sup>

La "Defensa de tesis en Amiens", que también fue conocida con el título "No es sencillo ser marxista en filosofía", aporta, después de *Elementos de autocrítica*, la segunda mirada retrospectiva de Althusser sobre su obra. El motivo se lo da la presentación conjunta y defensa ante un jurado de la Universidad de Picardía de su *Montesquieu*, de los "Manifiestos filosóficos de Feuerbach", de *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital*.

El tema central que aborda la "Defensa de tesis en Amiens" es el problema del sentido de la filosofía marxista. Althusser habla de un "rodeo" previo que él mismo practicó y que le permitió formular sus primeras conclusiones sobre la filosofía en general y también sobre la filosofía marxista en particular, rodeo que pasó por el estudio propedéutico de la filosofía y política del siglo XVIII francés. El resultado que obtuvo repite algunas ideas que ya había vertido y aporta otras ideas nuevas sobre la filosofía.

La temática que aborda sintetiza y reconfigura sus principales posiciones filosóficas, principalmente la relación filosofía-política, la dialéctica marxista, la teoría del conocimiento y el problema del humanismo.

En este texto la existencia y naturaleza de la filosofía es considerada similar a los elementos puestos en acción en la guerra. La filosofía para existir tiene que conquistar su propio espacio, aún desplazando, anulando, reduciendo

---

<sup>209</sup> Louis Althusser, "Defensa de tesis en Amiens", en *Posiciones*, 1ª ed., México, Grijalbo (c1975), p. 140.



o subordinando a las múltiples formas de pensamiento rivales existentes. El espacio ganado tiene que defenderse continuamente contra los acechos de las formas de pensamiento rivales. Como toda batalla, la guerra filosófica se justifica por la "diversidad conflictiva" que la obliga continuamente a identificar a sus enemigos y a desmarcarse respecto de ellos. La filosofía puede identificarse, como lo hacia Kant, con un campo de batalla o como ya lo había señalado Althusser en otros lugares, con una forma de lucha de clases a nivel teórico. Pero a diferencia de Kant para el cual era posible filosóficamente la solución definitiva de las diferencias, para Althusser éstas son insalvables. La filosofía es considerada la extensión teórica, abstracta, de lo que pasa en la lucha de clases a secas. La filosofía es concebida por esto, para realzar aún más su belicosidad ya no en términos de lucha sino de guerra, guerra filosófica con todos los elementos de una guerra material, con sus "refugios", sus "cercos", sus "tácticas" y "estrategias", sus "armas" y sus "correlaciones de fuerzas", sus "aliadas" y sus "enemigos".<sup>210</sup> Y más aún, no una guerra tan abstracta, sino una guerra que se concreta en posiciones y efectos *políticos* muy específicos, como los que genera el propio marxismo en el movimiento obrero, pero también los que ha generado la mayoría de filosofías aún las idealistas.

Continúa en Althusser el estudio de la relación filosofía-política con autores como Maquiavelo, Hegel, Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau y Kant.

Con ello pasaba a sostener que era necesario acabar con una sospechosa división tradicional que sitúa a los políticos en una posición subalterna, como si no fueran filósofos o a lo sumo como filósofos a ratos libres, al tiempo que buscaba la política de los filósofos sólo en los textos en que estos quieren explícitamente hablar de ella. Por un lado, consideraba que todo político, aún cuando no diga casi nada

---

<sup>210</sup> Cfr. Louis Althusser, "Defensa de tesis en Amiens", pp. 140-141.

sobre filosofía, como sucede en el caso de Maquiavelo, puede ser filósofo en el sentido fuerte del término; por otro, todo filósofo, aún cuando no diga casi nada sobre política, caso de Descartes, puede ser político en el sentido fuerte del término, pues la política de los filósofos, es decir, la política que constituye en filosofías las filosofías, es, qué duda cabe, algo muy distinto de la concepción política de sus autores. Por tanto, si la filosofía es en última instancia lucha de clases en el seno de la teoría, la política que constituye la filosofía (...) no se identifica con tal o cual episodio político de la lucha política, ni incluso con las tomas de partido de sus autores. La política que constituye la filosofía nos lleva y gira sobre otra cuestión muy distinta, a saber, *la de la hegemonía ideológica de la clase dominante*, para tratar de conformarla, reforzarla, defenderla o combatirla.<sup>211</sup>

La relación filosofía-política no se encuentra rastreando lo que dijeron los filósofos sobre política o incluso en sus posiciones políticas individuales sino por los efectos políticos que sus filosofías provocaron. Estos efectos están ligados a la contribución que hace la filosofía para fundamentar o criticar la ideología dominante.

Para un filósofo que en los cincuentas "...ya era comunista, y siéndolo, intentaba ser marxista, es decir, intentaba comprender qué *quiere decir* el marxismo",<sup>212</sup> su exigencia inmediata consistía en indagar la naturaleza de la filosofía marxista, sus condiciones de existencia, sus objetos, sus mecanismos, así como las estrategias y efectos de tal filosofía. Esta necesidad de *pensar* el marxismo lo obliga a recurrir a un rodeo teórico por los autores del siglo XVIII francés, entre otros; lo que llamara la "propedéutica teórica" necesaria como "vía de acceso a Marx"<sup>213</sup>

La otra vía consiste en la elaboración de una estrategia teórica que se inicia con la crítica a los principales enemigos teóricos del marxismo: el dogmatismo, el economicismo y el humanismo.

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, pp. 141-142.

<sup>212</sup> *Ibid.*, pp. 140-141.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 142.

En este contexto se enmarcan las principales ideas que Althusser propuso y defendió desde los sesentas. Frente al pragmatismo Althusser propone la tesis de la "práctica teórica"; frente al empirismo defiende la "autonomía de la teoría" y la inmanencia de sus criterios de validación; ante el humanismo el "anti-humanismo". Este estilo de practicar filosofía, y que sintetiza bajo el nombre de "provocación teórica",<sup>214</sup> consiste en "pensar en los extremos"<sup>215</sup> mediante la defensa de tesis radicales opuestas diametralmente para equilibrar o corregir los errores o desviaciones marxistas. Se respalda en la autoridad de Lenin que en su *¿Qué hacer?* proponía la teoría de la curvatura del bastón. Para enderezar el bastón es necesario curvarlo pero en sentido opuesto. Lo mismo pasa con la filosofía.

para cambiar las ideas históricamente existentes no basta con predicar la verdad desnuda (...); por el contrario, nos vemos forzados, puesto que hay que forzar las ideas para que cambien, a reconocer las tensiones que las mantienen en un estado de curvatura e imponerles una contratensión...<sup>216</sup>

Althusser concibe a las posiciones filosóficas como relaciones de fuerza tensadas entre el idealismo y el materialismo. Situación riesgosa por no poderse contar con la medida exacta que nos permita doblar el bastón con la debida justeza y que nos prevenga de caer en alguna *desviación teórica*.

Respecto al problema de la dialéctica, que fue abordado originalmente por Althusser en "Contradicción y sobre determinación" (1963) se hacía una crítica a la concepción de la dialéctica dominante en el marxismo de mediados de siglo. Para Althusser era necesario también enfrentarse a Hegel para deslindarlo de Marx, pero asimismo era necesario someter a una profunda revisión los

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>216</sup> *Ibid.*, pp. 146-147.

planteamientos de Engels sobre la dialéctica. En los sesentas ésto obligaba a Althusser a plantear una fuerte crítica al materialismo dialéctico formulado por Stalin y claramente sintetizado en *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, que resumía a la dialéctica en cuatro leyes que gobernarían al pensamiento y la realidad. El materialismo histórico se interpretaba entonces como la puntual aplicación de estas leyes al campo de lo histórico-social.<sup>217</sup>

Althusser propondrá, dentro de lo que él considera un nuevo terreno, la revisión de ciertas categorías -como la "contradicción", la "negación de la negación", la "inversión" de la dialéctica hegeliana, "la totalidad"- y propondrá por su cuenta un nuevo sistema categorial para repensar la dialéctica marxista. Acude incluso a la teoría psicoanalítica y rescata de ésta la categoría de

---

<sup>217</sup> La crítica de Althusser a Stalin es en muchos casos ambigua y en su mayoría está asociada con ciertos atenuantes, que rayan en una franca reivindicación. P. ej., al comentar la posición de Stalin sobre la dialéctica, Althusser señala en 1976 y mucho antes de su expulsión del PCF: "Stalin hizo ésto al retomar algunas desdichadas frases de Engels sobre la materia y el movimiento, sobre las 'leyes de la dialéctica' como 'leyes del movimiento', etc., y al orientar la filosofía marxista por la vía de una ontología o una metafísica materialista en la que las tesis de la filosofía estarían realizadas a través de la materia. Está claro que Stalin no tuvo la extremada prudencia de Marx, Lenin y Gramsci, y por eso se fue al extremo opuesto. Sería absurdo considerar que las posiciones filosóficas de Stalin estuvieron en el origen de su línea política y de sus prácticas terroristas, aunque no es difícil mostrar que esas posiciones filosóficas de Stalin, no sólo eran extrañas a la línea política del stalinismo, sino que, mejor aún, le fueron perfectamente útiles. Pero tampoco sería difícil mostrar cómo, en el interior de la profunda crisis stalinista, las posiciones filosóficas de Stalin fueron las que pusieron en marcha la 'filosofía' marxista." Louis Althusser, "La transformación de la filosofía", pp. 36-37. En la *Entrevista* de 1984, Althusser, ya libre de sus compromisos partidistas, expresará con mayor libertad y sin atenuantes su posición: "me parecía imperioso deshacerse del monismo materialista con sus leyes dialécticas universales: nefasta concepción metafísica de la Academia de Ciencias de la URSS que colocó a la 'materia' en el lugar del 'Espíritu' (...) Consideraba yo una aberración el creer que se puede deducir *directamente* una ciencia e incluso la ideología y la política marxista-leninistas, aplicando las supuestas 'leyes' de una pretendida dialéctica directamente a las ciencias y a la política misma" Louis Althusser, *Filosofía y marxismo; entrevista por Fernanda Navarro*, p. 21.

"sobredeterminación", por la cual se intentaba atenuar la causalidad lineal que estaba implicada en la determinación simple.

El problema de las determinaciones y específicamente de las determinaciones "en última instancia", representan el punto de confluencia del materialismo histórico con la dialéctica, así como el centro de las desviaciones economicistas y mecanicistas.

En el Prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx propone con toda nitidez su tesis del determinismo económico en última instancia.

En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.<sup>218</sup>

Althusser considera que aquí se encuentran las bases para la transformación de las concepciones dominantes de la historia y de la sociedad. Su nueva interpretación subraya el dispositivo espacial que asigna a las realidades sociales un orden y un lugar determinados. Por ésta se representa y distinguen los elementos sociales, su eficacia, y su dialéctica de flujos y reflujos. La base económica, unión de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, determinan en última instancia, a la superestructura jurídico, político e ideológica. La base económica tiene su papel protagónico por ser el factor determinante en última instancia.

---

<sup>218</sup> Marx, C., Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 12.

La pronta reducción o simplificación de esta determinación, clave para el materialismo histórico, le exigieron a Marx y a Engels precisar en múltiples ocasiones su propuesta original. En realidad era diferente afirmar que el factor económico era el único determinante, a decir que lo era, pero *en última instancia*. Esto implicaba reconocer la existencia de otras *posibles* determinaciones,<sup>219</sup> Marx se deslindaría, de esta manera, del mecanicismo para el cual la superestructura es un simple reflejo de lo que pasa en lo económico. Al asumir una posición materialista fincada en la materialidad económica se deslindaría también del idealismo especulativo.

Al retomar en parte la terminología hegeliana Marx tuvo la necesidad de desmarcarse de la dialéctica para denunciar la "mistificación" que había sufrido en manos de Hegel. Era necesario "invertir"<sup>220</sup> esta dialéctica y desmitificarla en dos sentidos básicos: a) denunciando su carácter idealista al "concebir lo real como resultado del pensamiento..."<sup>221</sup> y b) recusando la negación de la negación como la forma por la cual la dialéctica autoencarna.<sup>222</sup>

A partir de la dialéctica materialista será imposible revalidar a la filosofía de la historia entendida como intento por trazar una explicación global, del origen y fin, del desarrollo histórico; la dialéctica marxista no es la dialéctica de la totalidad, en el sentido hegeliano, sino la dialéctica de la naturaleza de lo social.

Hegel piensa una sociedad como *totalidad*, mientras que Marx la piensa como un *todo* complejo, estructurado con dominante. (...) creo que puede dejársele a Hegel la categoría de *totalidad* y reivindicar para Marx la categoría de todo. (...) Si he preferido para Marx la categoría

---

<sup>219</sup> Cfr. a modo de ejemplo la famosa carta de Engels a Bloch, así como la nota 100 de Marx en *El Capital*.

<sup>220</sup> Sobre el tema de la "inversión" ver el apartado 4.2.1 del capítulo anterior.

<sup>221</sup> Marx, *Introducción del 57*, p. 259.

<sup>222</sup> Louis Althusser, "Defensa de tesis en Amiens", p. 157.

de todo a la de totalidad, es porque en el seno de esta última siempre reposa una doble tentación, la de considerarla como una esencia actual que abarca exhaustivamente todas sus manifestaciones y, lo que conduce a un mismo punto, la de descubrir en ella -como en un círculo o en una esfera...- un centro que constituye su esencia .<sup>223</sup>

En este sentido la distinción entre Marx y Hegel se precisa en torno a su concepción de la totalidad. Para Hegel la totalidad es la categoría que se expresa en formas múltiples, como en la historia o la sociedad, pero que se encuentra gobernada por un principio único. De manera que esa totalidad específica expresa, en sus elementos, de forma idéntica los distintos momentos del desarrollo del Espíritu. Para Marx, en cambio, la sociedad no es una totalidad regida por un principio simple como lo económico. La totalidad social marxista será abierta y no se encontrará condicionada, para serlo, a "abarcarse exhaustivamente todos los fenómenos para agruparlos en la unidad simple de su centro. Pero Marx nos presenta un edificio, una base, un piso o dos, cuestión no precisada de forma explícita. Aquí se abandona ya la idea de que todo tiene cabida en él, de que debe tenerla, de que todo debe ser infraestructura o superestructura.(...) ...el todo marxista es complejo y desigual, desigualdad que le marca la determinación en última instancia."<sup>224</sup> Podríamos decir que para Althusser la dialéctica no es una categoría filosófica que imponga su verdad a las entidades sociales, sino que es el dispositivo por el cual el materialismo histórico aporta su explicación de lo histórico-social. No se trata, pues, como para Stalin, de aplicar ciertas leyes dialécticas preconcebidas, a los objetos sociales, ni de elaborar filosofías comprometidas u obligadas a explicar todo cuanto pasa o deja de pasar en la realidad. En el contexto marxista la dialéctica

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, pp. 158-159.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 160.

nos sirve para pensar los elementos (económicos) determinantes, en última instancia, que nos permitan la transformación social.

Para Althusser la contradicción marxista tiene que reconfigurarse bajo las formas de la *desigualdad*, la *sobredeterminación* y la *subdeterminación*. Por la primera se piensa la contradicción como un juego de opuestos irreducibles a las formas lógicas que instauran entre la afirmación y la negación su campo de acción definitivo. La contradicción marxista parte de una relación de desigualdad originaria por la cual dejan de existir la afirmación y negación simples.

La clase obrera no es la negación matemática de la clase capitalista, la clase capitalista afectada del signo menos, privada de sus capitales y de sus poderes, del mismo modo que la clase capitalista no es la clase obrera afectada de un signo más, el de la riqueza y el poder. Una y otra clases no tienen una misma historia, no gozan de los mismos medios, no llevan a cabo una misma lucha de clase, lo que no obsta para que se enfrenten entre sí y constituyan una auténtica contradicción, pues la relación de su *enfrentamiento reproduce las condiciones del mismo* en lugar de sobrepasarlas en una hermosa potenciación y reconciliación hegeliana.<sup>225</sup>

La *sobredeterminación* y la *subdeterminación* tiene la finalidad de pensar las contradicciones y determinaciones económicas, como lo que son en su estado real. Althusser supone que con estas figuras se deshecha la idea de que pueda pensarse una contradicción social en estado puro. "La *sobredeterminación* o *subdeterminación* no son excepciones frente a una contradicción pura."<sup>226</sup>

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 162.



## 5.2 La transformación de la filosofía

Es evidente que lo que voy a decir no está con todas sus letras en Marx, pero sin él no podríamos decirlo.<sup>227</sup>

"La transformación de la filosofía" es el título de la conferencia pronunciada por Althusser en la Universidad de Granada en 1976. En ésta nuestro autor aborda los temas mayores de su filosofía, a saber: la relación filosofía-política, la naturaleza del discurso filosófico, la relación filosofía-ciencia, la noción de verdad, la reinterpretación de las *Tesis sobre Feuerbach*, el concepto de práctica, la relación de la filosofía con el poder, el papel de la teoría del conocimiento dentro del marxismo, la relación filosofía-ideologías. Por la forma que adquiere su exposición no se pueden encontrar los elementos argumentativos suficientes de los temas tratados, aunque, como fue natural en la obra de Althusser, no podemos negar que se trata de ideas sugerentes que nos indicaban el rumbo de sus nuevas propuestas filosóficas.

Althusser inicia su exposición señalando una paradoja en la existencia de la filosofía marxista: "la filosofía marxista existe y, sin embargo, nunca ha sido producida como tal 'filosofía'." <sup>228</sup> Lo anterior significa que las principales filosofías existentes, desde Platón, Wittgenstein a Heidegger han surgido como discursos filosóficos claramente deslindables de los discursos no-filosóficos. Estas filosofías para constituirse como tales han tenido que aportar "las pruebas de su existencia filosófica, mediante sistemas teóricos racionales, generando discursos, tratados y otros escritos sistemáticos, perfectamente aislables e

---

<sup>227</sup> Louis Althusser, "La transformación de la filosofía", en Althusser, Louis, *et. al.*, *Filosofía y lucha de clases*, Madrid, 1980 (c1976), p. 24.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 8.

identificables como filosóficos." <sup>229</sup> Asimismo han tenido que encontrar o producir los *objetos* filosóficos distintivos, como el ser, la esencia, la verdad, que les permitan establecer su clara diferencia con respecto a las ciencias, la moral, el arte, la religión.

Althusser subraya la operación entre filosofía-ciencias. La existencia de la filosofía se encuentra ligada al surgimiento de las ciencias. Parece que "la existencia de la filosofía no puede producirse sin contar previamente con la existencia del discurso racional de una ciencia."<sup>230</sup> Mediante el auxilio de la racionalidad científica la filosofía propone una nueva racionalidad que le permite practicar una distanciamiento con respecto a los discursos no-filosóficos; en un segundo momento la filosofía se asume como una ciencia peculiar, como la "ciencia suprema, la ciencia de las ciencias..." <sup>231</sup> La filosofía toma de las ciencias sus principales categorías para posteriormente, con estas mismas, subordinar bajo su dominio a las propias ciencias. Pero también hará lo mismo con la religión, la moral, la política. La filosofía será el discurso que habla de todas las cosas, imponiéndole a cada una de ellas su verdad, su esencia.

El discurso filosófico será invariablemente el discurso de la verdad. Como tal será irremplazable ya que sólo a partir de ésta todas las ideas y prácticas humanas adquieren su sentido. Pero como esta verdad carece de materialidad, no existe en práctica alguna más que en la de la existencia del discurso filosófico; se establece una identidad absoluta que permite la completa equivalencia entre el discurso filosófico con la verdad y viceversa.

En el marxismo no existe la producción de un discurso filosófico sistemático y reconocible como tal, que pudiera imponer su verdad a las distintas prácticas. Ya Althusser había descalificado a las obras marxistas de

---

<sup>229</sup> *Ibidem.*

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 10.

juventud y de ruptura como bases posibles para fincar la filosofía marxista. Esta descalificación llegará hasta las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*. Las primeras representan el motivo de las desviaciones pragmáticas y su consecuente rechazo a toda forma de filosofía, así como de otra desviación - quizás más peligrosa por presentarse con el atractivo ropaje filosófico-: la tentación de formular para el marxismo cualquier tipo de filosofía de la praxis. Sin embargo, lo que aportan de positivo estas *Tesis* a la filosofía, y de ahí sus efectos críticos, es la práctica, entendida como el espacio exterior desconocido a la filosofía. La práctica está presupuesta en todos los discursos filosóficos pero al mismo tiempo se encuentra excluida de los mismos.

Para la filosofía, los hombres viven y actúan sometidos a las leyes de sus propias prácticas sociales: no saben lo que hacen. Creen estar en posesión de verdades, pero no conocen lo que saben. Gracias a Dios, la filosofía está ahí, ve por ellos y habla por ellos, para decirles lo que hacen y lo que no saben. Ahora bien, la irrupción de la práctica va a hacer tambalearse este edificio, estas evidencias y esta pretensión. La irrupción de la práctica es la denuncia de la filosofía producida como tal filosofía. Es decir, contra la pretensión de la filosofía de abarcar el conjunto de las prácticas sociales (y las ideas), de ver el "todo", como decía Platón, para establecer su dominio sobre estas mismas prácticas; contra la pretensión de la filosofía de no tener "un espacio exterior", el marxismo afirma que ciertamente la filosofía tiene "un exterior" o por decirlo con mejores palabras: que la filosofía no existe más que por ese "exterior" y para él. Este exterior (que la filosofía quiere hacerse la ilusión de someterlo a la Verdad) es la práctica, las prácticas sociales.<sup>232</sup>

En su forma tradicional la filosofía explota de continuo a las distintas prácticas sociales para imponerles, a través de sus categorías, su verdad y su sentido. Pero las prácticas no se reducen a los discursos que las explican. En las prácticas no se encuentra la verdad filosófica, sino *verdades* sometidas a las

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

reglas propias -inmanentes- de sus existencia, que generan sus propios mecanismos de prueba. Las prácticas tienen agentes pero no un sujeto trascendental que de cuenta del origen y fin de sus objetivos y proyectos. En las prácticas tampoco encontramos un anhelo o aspiración a la verdad filosófica.

**La práctica no es un sustituto de la Verdad para una filosofía inmutable; es, por el contrario, lo que hace tambalearse a la filosofía. La práctica es aquello que la filosofía, a lo largo de toda su historia, ya sea bajo la forma de la causa errante de la materia como la lucha de clases, no ha podido nunca asumir. La práctica es aquella otra cosa a partir de la cual, no sólo se puede hacer tambalearse a la filosofía sino más aún, gracias a la cual podemos empezar a ver claro en el interior de la filosofía .<sup>233</sup>**

Para la filosofía premarxista, toda la realidad queda abarcada y subordinada, "explicada", por sus categorías. La filosofía se ocupa de la totalidad, de todo cuanto existe, el micro y el macrocosmos griego, todo lo que hace el hombre, la religión, la política, la moral; la esencia y la apariencia, el ser pero también la nada. Parece que en este orden no existe algo ajeno o externo a la filosofía. Sin embargo la irrupción de la noción de práctica toma por sorpresa a la filosofía ya que la existencia de ésta es sólo posible por la permanente denegación que la filosofía ejerce sobre la existencia de la primera.

La filosofía, para someter bajo su dominio a las diversas prácticas y a la realidad misma, tiene primero que descomponerlas y luego recomponerlas para poder pensar bajo los criterios de una única verdad, y bajo la forma de sistema. Explica Althusser: "Si queremos introducir un cierto número de objetos en una maleta llena, será necesario plegarlos y deformarlos. Si queremos imaginar las

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 17.

prácticas sociales bajo la unidad del Bien, harán falta muchas deformaciones para llegar a plegarlas bajo esta unidad." <sup>234</sup>

Para esto la filosofía constituye todo un sistema de dominación mediante la producción o invención de objetos filosóficos, sin referente real ni empírico, como, la verdad, el todo, la belleza. La historia de la filosofía nos ilustra cómo los grandes sistemas filosóficos conservan su vigencia y siguen ocupando todavía un espacio significativo en nuestra cultura. Si esto es así es porque con sus categorías, viejas o nuevas, la filosofía sigue produciendo efectos, que no son sólo filosóficos, en todas las prácticas. La filosofía también se halla sobredeterminada, es decir, atravesada por multitud de circunstancias, entre ellas la lucha de clases.

La filosofía es -en el sentido kantiano- un campo de batalla que la obliga constantemente a deslindarse de sus enemigos. Los grandes sistemas filosóficos han reconocido esta realidad así como su necesidad de aniquilar las ideas de sus oponentes para imponer, en definitiva, su propia verdad.

La filosofía forma parte de la superestructura ideológica, y ésta, a su vez, es el reflejo de la infraestructura. Mediante las ideologías se asegura "la hegemonía ideal o cultural de la clase dominante. Entre estas ideologías se encuentran, en general, la ideología jurídica, la ideología política, la ideología moral, la ideología religiosa, y lo que Marx llama la ideología filosófica." <sup>235</sup> Para Althusser la filosofía está ligada a las ideologías y a la lucha de clases. Pero habrá que aclarar que no se trata de una relación simple. La filosofía al pretender decir la verdad de todas las prácticas, las tiene que abarcar constituyéndose ella misma en una disciplina totalizadora, fundamentadora y sistematizadora. Pero la filosofía no finca su interés sólo en las prácticas

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 27.

específicas, sino también y fundamentalmente en las representaciones mediante las cuales los hombres se relacionan con esas prácticas y entre sí.

Puede decirse que no hay práctica sin ideología, y que cualquier práctica, incluso científica, se realiza a través de una ideología. En todas las prácticas sociales (ya correspondan al dominio de la producción económica, al de la ciencia, el arte o el derecho, al de la moral o al de la política), los hombres que actúan están sometidos a las ideologías correspondientes, independientemente de su voluntad y, por lo general, con una total ignorancia de ello.<sup>236</sup>

Los efectos ideológicos, su eficacia, no son de poco mérito ya que en estos se pone en juego "la reproducción y la transformación de las relaciones sociales."<sup>237</sup> La filosofía actúa sobre las ideologías y prácticas imponiéndoles algo que por sí mismas no podrían obtener: su verdad y su unidad.

Althusser recurre al concepto de ideología dominante para explicar la razón por la cual las prácticas necesitan de la claridad filosófica, así de por qué la filosofía se esfuerza por imponer su unidad ideológica. Siendo la ideología la forma por la cual se reproducen las relaciones de producción existentes, la ideología dominante viene a ser aquella mediante la cual la clase dominante pretende perpetuar su poder político de clase por la vía de la transmisión e inculcación, vía los aparatos ideológicos de estado, de sus ideas, valores y representaciones a las clases dominadas para hacer posible su espontáneo sometimiento.

La constitución de la ideología dominante como ideología hegemónica es un problema básico de la lucha de clases. La clase dominante la requiere para resolver o superar sus propias contradicciones e imponer la unidad en torno a sus intereses.

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>237</sup> *Ibidem.*

La filosofía responde a exigencias políticas y participa abiertamente en la lucha de clases ideológica para contribuir en la unificación ideológica produciendo categorías para jerarquizar y ordenar las ideologías y prácticas bajo el signo de sus problemas, métodos y soluciones racionales.

Creo que, entonces, puede representarse la filosofía de la manera siguiente. No está fuera del mundo, fuera de los conflictos y de los acontecimientos históricos. En su forma concentrada, la más abstracta, la de las obras de los grandes filósofos, es algo que está al lado de las ideologías, como una especie de laboratorio ideológico donde experimentalmente se pone a punto, en la abstracción, el problema fundamentalmente político de la hegemonía ideológica, es decir, de la constitución de la ideología dominante. Ahí es donde se ponen a punto las categorías y las técnicas teóricas que harán posible la unidad ideológica, que es un aspecto esencial de la hegemonía ideológica. Porque el trabajo efectuado por los filósofos más abstractos no queda en letra muerta; lo que la filosofía ha recibido de la lucha de clases como exigencia, lo devuelve bajo la forma de pensamientos que van a actuar sobre las ideologías para transformarlas y unificarlas. De la misma forma que en la historia se pueden observar empíricamente las condiciones de existencia impuestas a la filosofía, de igual manera se pueden observar empíricamente los efectos de la filosofía sobre las ideologías y las prácticas sociales. Baste pensar en el racionalismo del siglo XVII y en la filosofía de las Luces, por utilizar dos ejemplos conocidos; los resultados del trabajo de elaboración filosófica se dan en la ideología y en las prácticas sociales. Estas dos etapas de la filosofía burguesa son otros dos momentos constitutivos de la ideología burguesa en ideología dominante. Esta constitución se ha hecho en la lucha, y la filosofía ha jugado en ella su papel de cimiento teórico para la unidad de esta ideología.<sup>238</sup>

La filosofía marxista funciona en relación con las ideologías, pero a diferencia de la burguesa, trabaja como crítica de la ideología dominante impulsando, bajo formas nuevas, la ideología emergente del proletariado. En el seno de la filosofía se plasma la lucha ideológica que sólo es tal a condición de

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

reconocer y entablar la lucha de ideas con sus enemigos. Para Marx no se trataba de formular una nueva filosofía que se enfrentara a la tradición filosófica en su propio terreno y con las categorías opuestas equivalentes. Althusser sigue reconociendo la existencia, en estado práctico, de la filosofía marxista y la posibilidad o deseo de hablar más que de una filosofía formal de una teoría de la filosofía o mejor aún, de una nueva práctica de la filosofía, como pensamiento crítico y revolucionario.

El otro punto que marca la estrecha relación de la filosofía con la lucha de clases es la relación de la filosofía con el estado.

La historia de esta relación es muy larga y está ligada también a la forma por la cual la ideología dominante se materializa en la detentación y ejercicio del poder de estado.

De Platón a Descartes, Spinoza, Kant, Hegel e incluso Husserl, la cuestión del Estado obsesiona a la filosofía, por lo general bajo la forma de una llamada nostálgica que el filósofo dirige al Estado para que tenga a bien escucharlo, cuando no es bajo la forma del sueño del filósofo-jefe-de-Estado.<sup>239</sup>

Para Marx, según Althusser, la nueva filosofía marxista tenía que precisar, en tanto que filosofía las formas nuevas por las que pensaría sus nexos con el estado. Pero no sólo resultaba necesario definir las relaciones de la filosofía tradicional con el estado burgués existente, sino que era necesario pensar las relaciones de la filosofía marxista con las formas inéditas del estado futuro, el cual apuntaba en Marx, hacia su propia extinción.

De ahí que la filosofía marxista no podía ser pensada como la nueva República platónica en la que los marxistas se instauraran como los mejores gobernantes. De manera análoga a la extinción del estado, la extinción de la

---

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 38.



filosofía será la condición necesaria para la liberación de las prácticas (que al fin y al cabo, como el proletariado en la nueva sociedad podría existir al margen del Estado) y cuya existencia y desarrollo no dependen de la filosofía.

La filosofía que obsesiona a Marx, Lenin y Gramsci, debe ser una filosofía que sea una "no-filosofía", es decir, que deje de ser producida en la forma de una filosofía y cuya función de hegemonía teórica desaparezca para dejar el sitio a nuevas formas de existencia filosófica<sup>240</sup>

Con menor radicalismo Althusser lanza un reto fundamental para los filósofos marxistas: "la tarea de inventar una nueva práctica de la filosofía."<sup>241</sup>

### 5.3 Nota sobre la "Autobiografía"

La filosofía parte siempre de allí, en todos los sentidos: comienza con el asombro, intenta escapar de su carácter ininteligible. El caso de Althusser nos vuelve a llevar a esto. Cuanto más sabemos, menos claro vemos. Entre filosofía y locura, la frontera aquí se esfuma de manera muy inquietante.<sup>242</sup>

En 1985 Althusser escribe *L'Avenir dure Longtemps (El futuro dura mucho tiempo)*, que será su última obra, póstuma y que contiene su autobiografía "o relato de su historia psíquica",<sup>243</sup> acompañada de su biografía a cargo de Yann

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>242</sup> Roger-Pol Droit, "El loco y el filósofo", p. 37, en: *La jornada semanal*, N° 152, mayo de 1992, p. 37.

<sup>243</sup> "El legado de Althusser", en *La jornada semanal*, N°. 152, mayo 1992, p. 28.

Moulier-Soutang. En ésta, nuestro autor intentaba descubrir las raíces de su "psiquismo" para descubrir ante sí y ante los demás el origen y sentido de su propia vida. Nos remite a sus recuerdos de la infancia tanto como a su vida emocional, sus angustias, con sus padres, y finalmente la locura y el drama.

De esa vida, vivida en primera persona, necesariamente pensada *a posteriori*, brotan las preguntas fundamentales sobre la existencia: ¿qué es la vida? Ante esto Althusser hará confluír -ya sin un sentido filosófico dominante-, a Dios, la locura, el inconsciente, para reconocer finalmente lo misterioso e interminable de su empresa. Se trata, pues, de una autobiografía con una base de análisis no tanto filosófico sino más bien psicológico. Y lo reconoce. "Que se tranquilicen los lectores. No voy a introducirlos en reflexiones filosóficas."<sup>244</sup> En realidad, el *leit motiv* para escribir su autobiografía en 1985 es el intento por "explicar la constitución psíquica que condujo al crimen" de su esposa en 1980.<sup>245</sup>

Este acontecimiento condena a Althusser a continuar su silencio filosófico, iniciado desde 1976 y apenas interrumpido en 1978 por sus intervenciones políticas en *Lo que no puede durar en el Partido Comunista* y que marcan también su ruptura-expulsión con el mismo. Su autobiografía contiene múltiples elementos para ser interpretados con diversos enfoques que van desde lo literario, ético, jurídico, psicoanalítico, religioso. Su autobiografía fue discutida inmediatamente después a su publicación. Desde el enfoque literario se discutía si había que leerse como una "creación literaria", como un "testimonio", una confesión o bien como la historia clínica de un paciente en psicoanálisis. Desde el punto de vista ético se planteaba el problema de la libertad individual y de la responsabilidad moral y jurídica ante el crimen, su estado de lucidez o de

---

<sup>244</sup> Louis Althusser, "Dos palabras; proyecto de prefacio a *El futuro dura mucho tiempo*", en: *La jornada semanal*, N° 15, 10 de mayo de 1992, pp. 28-29.

<sup>245</sup> Michel Contat, "Los muertos de Althusser", *Ibid*, p. 30.

demencia. En lo que fue su última obra, los temas *políticos y filosóficos* que dieron origen a su fama quedan rebasados por un discurso en primera persona que aborda los temas que rechazó sistemáticamente, a saber, la subjetividad, la moral, la individualidad, los afectos. El escándalo no sólo era teórico. "Su indudable novedad -dirá Michel Contat- está en que es el primer libro de un criminal psicoanalizado y el primer libro de un filósofo criminal".<sup>246</sup>

Por lo anterior, no es sencillo intervenir filosóficamente en la autobiografía de Althusser por que ni su sentido ni su contenido fueron planteados como filosóficos. No lo vamos a hacer aunque quizás otros -como Roger-Pol Droit-<sup>247</sup> ya lo hallan intentado.

No podría tampoco hablarse de la autobiografía como de una especie de ruptura o corte, en la vieja jerga althusseriana, dado que en esta no se trataba de refutar o corregir categorías o conceptos sino simplemente expresar lo que su filosofía antihumanista, estructural y tendencialmente positivista nunca le permitió expresar.

El psicoanálisis permite a Louis Althusser vincular su conformación afectiva con su teoría filosófica, pero el análisis no le permite revisar su filosofía en función del descubrimiento que hace de su conformación subjetiva. La filosofía, pues, no se mueve: se repite en el libro como una lección insuperable<sup>248</sup>

Sirva este comentario para deslindar esta autobiografía de nuestro tema, y asimismo para precisar que para nosotros ésta no representa por sí misma la

---

<sup>246</sup> Michel Contat, *op. cit.*, p.34.

<sup>247</sup> Roger-Pol Droit, "El loco y el filósofo", en: *La jornada semanal*, N° 152, 10 de mayo de 1992, pp. 36-37.

<sup>248</sup> Michel Contat, "Los muertos de Althusser", en: *La jornada semanal*, N° 152, 10 de mayo de 1992, p.34.

descalificación de sus aportaciones filosóficas, porque efectivamente los hubo, como aquellos que quisieron leer en el drama de Althusser el otro drama, el de la caída del socialismo real.

#### **5.4 La entrevista**

...la tarea actual no es elaborar una filosofía marxista sino una filosofía PARA el marxismo.<sup>249</sup>

A cuatro años de haber matado a su esposa y en el mismo año en que abandona el hospital psiquiátrico en el que es recluido desde entonces, Louis Althusser concede una larga entrevista a la mexicana Fernanda Navarro. Esta se lleva a cabo en un lapso de seis meses que inician en el año de 1984. De hecho esta entrevista no parece haber sido realizada pensando en ser convertida en un texto para su publicación, e incluso no parece haber surgido *ex-profeso* como una entrevista, sino más bien como una serie de conversaciones a las que posteriormente se les dio esta forma y a las cuales Althusser concedió el derecho de publicar. Althusser y Fernanda Navarro revisaron y ajustaron dicha entrevista a lo largo de más de dos años mediante un intercambio epistolar continuo que finaliza en febrero de 1987 con la aprobación del texto para su publicación, aunque restringida sólo para el público de América Latina. De cualquier manera debemos reconocer la distancia que separa un libro de una entrevista. Y más aún cuando se sabe del estado de salud del propio entrevistado. Sin embargo resulta admirable que en estas circunstancias Althusser halla podido seguir revisando, incluso con bastante radicalismo, sus propias concepciones filosóficas. Y más aún, de una persona que hasta el último

---

<sup>249</sup> Louis Althusser, *Filosofía y marxismo; entrevista por Fernanda Navarro*, 1ª ed., México, Siglo XXI, 1988, p. 30.

momento se esforzó por hacer inteligible su época, y con mucho mérito, atreverse en tales circunstancias a seguir pensando como filósofo.

La temática abordada se agrupa en cuatro grandes áreas que constituyen los capítulos de que se compone el libro, a saber, la búsqueda en Demócrito y Epicuro para fundar una filosofía para el marxismo; las relaciones de la filosofía con la ideología y la política; el humanismo; y, el historicismo.

Sería bastante sencillo mostrar como la entrevista se estructura mediante la recurrencia teórica cuando no, mediante la transcripción casi textual de obras anteriores ya publicadas. Por ejemplo, en algunas caracterizaciones sobre la filosofía se recuerda en mucho lo planteado en la conferencia de Granada "La transformación de la filosofía"; respecto al tratamiento de la ideología a "Ideología y aparatos ideológicos de estado", y; en su tratamiento del humanismo a su "Defensa de tesis en Amiens".

Destaquemos y centremos el análisis en las novedades teóricas contenidas en la entrevista y no tanto en las múltiples recuperaciones y/o repeticiones que se dan de sus antiguas fórmulas.

La entrevista comienza señalando el ambiente teórico y político de los años cuarenta en los que se inscriben los primeros escritos de Althusser: La segunda guerra mundial, el stalinismo, la guerra civil española. Recuerda su compromiso político como intelectual, así como su pronta identificación y afiliación al Partido Comunista. En éste pensaba intervenir políticamente, pero pronto las circunstancias internas lo orillan a intervenir sólo teóricamente a través de la filosofía. El Partido era lo suficientemente ortodoxo y estaliniano, lo cual justifica la crítica teórica y da sentido al discurso althusseriano. Aún dentro de la ortodoxia partidista reinante, en sus primeros escritos se nota un algo de disidencia y reto frente a las posiciones filosóficas oficiales del partido.

Su tono se define como la búsqueda de una filosofía *para* el marxismo y no de una filosofía marxista. Esta última es difícil porque Marx lo que construyó

fue básicamente una ciencia sobre el funcionamiento del régimen capitalista. Fue Engels y no Marx quien habló del materialismo dialéctico, y fue el segundo el que nos dejó con la promesa de escribir algunas cuantas hojas sobre la dialéctica. Ambos se apoyaron en la dialéctica hegeliana, que según Althusser nunca coincidió con el objeto de estudio del marxismo. Althusser reconoce que su intento por formalizar la filosofía de Marx no fue correcto ya que le impuso a su pensamiento una filosofía extraña de "...inspiración bachelardiana y estructuralista que, aunque sí da cuenta de una serie de aspectos del pensamiento de Marx, no creo que pueda ser llamada una filosofía marxista. Objetivamente, esta filosofía permitía una inteligencia coherente del pensamiento de Marx pero hay demasiados textos suyos que la contradicen como para poder considerarla su filosofía." <sup>250</sup>

En resumen, Althusser abandona una categoría fundamental y representativa de su pensamiento, el corte o ruptura epistemológica, y reconoce que ésta sólo operó en la obra de Marx "tendencialmente". La influencia de Hegel sobre Marx fue continua. La filosofía marxista tuvo mucho de "imaginario", es decir, "una filosofía que no existía en su obra"<sup>251</sup> Por esto el nuevo propósito de Althusser era encontrar en la historia de la filosofía una filosofía para el marxismo, que pueda dar cuenta de los descubrimientos de Marx. No es necesario, pues, fundar una filosofía marxista. "Si queremos filósofos -dice Althusser-, ahí están Platón, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel y tantos otros, a cuyo pensamiento podemos recurrir para pensar y analizar nuestro tiempo, "traduciéndolos" y actualizándolos." <sup>252</sup>

Hasta esta última etapa Althusser seguía pensando entorno a la filosofía marxista y propone lo que va a denominar el "materialismo aleatorio", inspirado

---

<sup>250</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 30.

en el pensamiento de Epicuro y Demócrito. Aclara que para poder ser la filosofía más conveniente para el marxismo no necesita forzosamente elaborarse como sistema, ya que lo básico de la filosofía no son sus aspectos demostrativos ni legitimadores, sino sus *posiciones* dentro de las batallas filosóficas.

Althusser pretende encontrar en Epicuro y Demócrito una filosofía para el marxismo que no recurra al origen, sentido, causa, razón ni fin.

Recordemos la tesis principal: que antes de la formación del mundo, una infinidad de átomos caía en el vacío, en forma paralela. Las implicaciones de esta afirmación son fuertes: 1) que antes de que hubiera mundo, no existía absolutamente nada *formado*, y, al mismo tiempo, 2) que todos los elementos del mundo existían ya aislados, desde siempre, desde toda la eternidad, antes de que hubiera mundo. (...) Después sobrevino el *clinamen*: una desviación infinitesimal que ocurre sin saberse cómo, ni cuándo, ni dónde. Lo importante es que el *clinamen* provoca la desviación de un átomo en su caída en el vacío y ocasiona un *encuentro* con otro átomo... y de encuentro en encuentro nace un mundo. (...) Lo que plantea Epicuro es que es la desviación aleatoria y no la Razón o la Causa Primera, el origen del mundo. (...) Ahora bien, una vez constituido el mundo, se instaura desde ese momento, el reino de la razón, la necesidad y el sentido."<sup>253</sup>

Las categorías filosóficas que Althusser rescata del atomismo griego le permiten negar la *necesidad* de los distintos materialismos racionalistas incluidos los atribuidos al propio Marx y Engels. Es decir, al no haber necesidad en el sentido del racionalismo no hay "leyes" ni en la filosofía ni en la historia. Estos espacios se encuentran gobernados por una necesidad de nuevo cuño que nuestro autor define como "el devenir-necesario del encuentro de los contingentes."<sup>254</sup> El materialismo marxista será aquel que permita pensar sus objetos a partir de una materialidad básica que se mueve en "el vacío, el límite, el margen, la ausencia de centro, el desplazamiento del centro al margen (y

---

<sup>253</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 32.

viceversa) y la libertad. Se trata del materialismo del encuentro, de la contingencia, en suma, de lo *aleatorio*..."<sup>255</sup> El determinismo económico así como la última instancia marxista se reconfiguran hasta perder su centro, dejar de ser el punto dominante fijo, en el mismo sentido en que Marx escribía en *El capital*:

ese enfoque para el cual "el modo de producción de la vida material condiciona en general el proceso de la vida social, política y espiritual", sería indudablemente verdadero para el mundo actual, en el que imperan los intereses materiales, pero no para la Edad Media, en la que prevalecía el catolicismo, ni para Atenas y Roma, donde era la política la que dominaba. En primer término, es sorprendente que haya quien guste suponer que alguna persona ignora esos archiconocidos lugares comunes sobre la Edad Media y el mundo antiguo. Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico.<sup>256</sup>

También a través del materialismo aleatorio se reconfigura la historia y se distingue en ésta la historia *en pasado* de la historia *en presente*. La primera está circunscrita a las determinaciones causales fijas de los hechos consumados que le permiten a los científicos sociales proponer un cierto número de "leyes".

La otra es la historia en presente, determinada por el pasado, pero sin duda "abierta a un futuro incierto, imprevisto, aún no consumado y por lo tanto *aleatorio*. La historia viva que no obedece más que a una constante (no a una ley): la constante de la lucha de clases."<sup>257</sup> En contra de una ley que tiene un desarrollo más o menos previsible, la historia presente está ordenada por *tendencias* que pueden bifurcarse y provocar, junto con otros, situaciones

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

<sup>256</sup> Karl Marx, *El capital*, Siglo XXI, T. I, vol. I, p. 100.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 36.



imprevisibles. Esta historia está marcada por una coyuntura necesariamente aleatoria e imprevisible. Su forma singular de manifestarse no es aprensible por las leyes de tipo natural. Este nuevo materialismo abre la posibilidad para poder pensar las prácticas vivas, como lo es la política, entre otras.

Rechaza la interpretación que Popper da del marxismo y del psicoanálisis e intenta recuperar al Wittgenstein del *Tractatus* para el cual "el mundo es todo lo que acontece".<sup>258</sup> "Esta frase asombrosa lo dice todo, porque no existe en el mundo nada más que casos, situaciones, cosas, lo que 'nos sobreviene' sin prevenir."<sup>259</sup> Con esto Althusser pretende partir en busca de la elaboración de una historia presente del acontecimiento, ausente en el marxismo, y que posibilitaría la inteligibilidad de la "práctica político-ideológico-social de la militancia política, de los movimientos de masas y de sus eventuales organizaciones, que no disponen de conceptos y menos de una teoría coherente para pensarla."<sup>260</sup>

Las consecuencias de su nueva posición extienden sus efectos hasta las tendencias en filosofía. En esta nueva reconfiguración, se reconoce que tanto el idealismo como el materialismo no se encuentran en estado puro y sólo son identificables uno del otro por sus tendencias dominantes. Idealismo y materialismo se definen por su contrario. Sin embargo la auténtica posición materialista no se reduce a ser la simple oposición del idealismo.

La filosofía tradicional se adjudicó la tarea histórica e irremplazable de decir la Verdad acerca de todo: de las primeras causas, de los primeros principios de todo lo existente y, por ende, de todo lo cognoscible, así como de la finalidad o destino del hombre y del mundo. Fue así que se erigió en la "Ciencia" de la totalidad, capaz no sólo de proporcionar los conocimientos más indubitables y elevados, sino de poseer la Verdad

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 39.

misma. Esta Verdad, es el *logos*, el origen, el sentido... y dada la identidad originaria entre *logos* y el decir, entre la Verdad y el Discurso, sólo hay un medio para hacer conocer la Verdad: la palabra, la forma del discurso. Es por ello que la filosofía no puede sobrepasar su propio discurso que es la presencia misma de la Verdad como *logos*.<sup>261</sup>

Para Althusser el materialismo puede deslindarse de la filosofía tradicional de tendencia idealista, al reconocer su papel de opuesto; el materialismo, desde sus orígenes, al combatir con las tendencias idealistas dominantes, tuvo que tomar como referencia los moldes de su opuesto. Pareciera que no pudiera existir una definición del materialismo fuera de la *diada* especular del idealismo-materialismo. Pero el materialismo no debe entenderse como un idealismo invertido.

El materialismo se definirá, para nuestro autor, dentro de un espacio necesariamente diferente al del idealismo. Las posiciones materialistas podrán reconocerse no tanto por su oposición ante el idealismo sino más que nada por la operación con la cual se desligan de toda problemática sobre el origen y el fin, el sujeto, el sentido y la verdad. Las filosofías de Epicuro, Spinoza, Marx, Nietzsche y Heidegger lo representan.

Por otro lado, las filosofías con tendencia materialista no fundan su autoridad sobre sí mismas, y en su relación con las ciencias no se instauran como las poseedoras exclusivas de la verdad ni se detentan como ciencias de las ciencias. "Las filosofías materialistas afirman la primacía de la práctica sobre la teoría."<sup>262</sup> Pero la práctica, en tanto proceso transformador, no instauro la verdad -tesis ya defendida en su conferencia de Granada- sino que produce verdades que se prueban, que determinan a sí mismas sus criterios de verdad. La inmanencia se contrapone al *logos* entendido como la categoría suprema a partir

---

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 55.

de la cual se ejerce -junto con la verdad-, el dominio de la filosofía sobre las diversas prácticas.

Althusser sintetiza algunas funciones de la filosofía: como garantía o fundamento de las distintas prácticas; como trazado de líneas de demarcación entre lo ideológico y lo científico; como laboratorio teórico donde se unifica la ideología dominante, y; en el plano político "desempeñando un papel apologético del sistema político imperante, ya sea de manera velada o abierta."<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

## CONCLUSIONES

El llamado de unos a olvidar el marxismo no impedirá a la lucha de clases existir y al marxismo permanecer en esa función ambigua que hoy ocupa: sistema de identificaciones múltiples, lugar donde vienen a cruzarse los discursos de la revuelta y donde las palabras del orden vienen sin cesar a intercambiarse con las palabras de la subversión.<sup>1</sup>

I. El análisis necesariamente parcial que hemos emprendido de las ideas filosóficas de Louis Althusser nos hace reflexionar en retrospectiva en torno a los principales problemas del marxismo en tanto filosofía y en tanto proyecto histórico y social. No nos ha resultado sencillo repensar las categorías althusserianas en vista de los acontecimientos mundiales de ésta última década. Las crisis de los países socialistas impactan enormemente sobre el pensamiento, anhelos y luchas de los pueblos de mundo, marcando un hito que obliga a repensar las estrategias de la lucha social, de sus fundamentos teóricos y formas ideológicas.

El medio en el que surge el marxismo de Althusser es el ambiente cultural francés de la posguerra, dominado por las filosofías vitalistas y existencialistas. Su inclinación por el marxismo se define al ingresar en 1948 al Partido Comunista francés, portavoz de la ortodoxia staliniana, luego de haber tenido contacto con algunos líderes proletarios. Desde ésta época empieza a entender a la filosofía como soporte indispensable de la política y no como fin en sí mismo. Inicia un gran itinerario teórico que intentará romper soterradamente la ortodoxia del partido. El sentido de su obra está marcado por aquellas

---

<sup>1</sup> Rancière, J., *La lección de Althusser*, p. 201.

circunstancias que lo constriñen a teorizar, al no existir condiciones propicias para su participación abierta en la política. Su gran rodeo teórico, no exento de riesgos y desventuras, se ilustra con la sola mención de algunos nombres: Bachelard, Freud, Lacan, Spinoza, y su identificación con el pensamiento estructuralista e iluminista franceses.

Con el paso del tiempo su inclinación por las cuestiones filosóficas le harán subordinar sus inquietudes políticas originales a las especulativas. Es en esta coyuntura en la que Althusser se enfrentará a los problemas teóricos cruciales del pensamiento marxista: el economismo, el humanismo burgués, el pragmatismo, la dialéctica, la praxis, la ideología, el conocimiento y sus criterios de verdad, las tendencias en filosofía, el sujeto de la historia. En su afán racionalista por aportar las pruebas de la cientificidad del marxismo Althusser reducirá la revolución filosófica de Marx a una ruptura epistemológica, olvidará frecuentemente la importancia del papel estratégico de la lucha de clases, que lo arrastra hacia desviaciones teorísticas. Tan decisivo será este error que incluso algunos clasificarán sus escritos como teorísticos y no teorísticos.

II. Podemos señalar sin duda varias etapas en la evolución intelectual de Althusser. Desde el ángulo filosófico su primer periodo consiste en conformar un espacio filosófico en el que tengan cabida las categorías de *problemática*, *discontinuidad*, *ruptura*, *discurso*, *lectura*, ajustadas a las estrategias de fundamentación epistemológica para el marxismo.

Su *teoría de la práctica teórica* autonomiza los contenidos teóricos marxistas hasta desvincularlos de la lucha de clases política, de su historia y condiciones de desarrollo material. En tanto filosofía su forma y funcionamiento corresponden al pensamiento entendido como fundamento y origen de todas las ciencias, es decir, como ciencia de las ciencias. Aún con todos sus matices y precisiones Althusser no alcanzó a borrar la imagen que del

marxismo había forjado: filosofía científica por un lado, que garantizaba la unidad de las ciencias y hacía inteligible bajo un mismo principio, a la diversidad de prácticas; por el otro, una ciencia particular encargada del estudio de lo histórico-social. Lo que no entraba en este estrecho espacio era enviado al subsuelo de la ideología. Su intento de sostener su práctica teórica en el concepto de producción económica lo lleva a proponer , bajo la forma de Generalidades I-II-III, un mismo contenido.

Althusser recorrerá también el camino hacia la crítica de las teorías del conocimiento, que, empiristas o racionalistas, suponen la existencia de un sujeto y un objeto dados. Su funcionamiento consiste en problematizar el conocimiento o en ajustar los problemas a las soluciones que han preconcebido, imponiendo criterios y garantías jurídicas a la verdad. Al confundir el objeto real con el objeto de conocimiento conciben al conocimiento como preexistente en el objeto, por lo cual piensan a éste como extracción, purificación o abstracción. La alternativa althusseriana consiste en considerar al conocimiento no como problema sino como producción estableciendo los mecanismos por los cuales es posible el conocimiento del objeto real a través del objeto de conocimiento. La validación del conocimiento obtenido se dá intrínsecamente a la práctica teórica que lo produce. La verdad se muestra a sí misma . La defensa de criterios immanentistas le acarreará desde el interior del marxismo el reproche por el abandono del criterio de la práctica y desde el exterior la crítica por intentar comparar al marxismo con las ciencias axiomáticas.

Posteriormente caracterizará a la filosofía por su carencia de objeto y por su función de intervenir al interior de las ciencias, trazando líneas de demarcación entre lo ideológico y lo científico, y salvaguardando a las ciencias de la acechanzas de las filosofías espontáneas de los científicos.

Sus múltiples intentos de revisión autocrítica y su afán por formular: una teoría no filosófica de la filosofía, una teoría general de las ideologías y una

nueva práctica de la filosofía, están marcadas por la necesidad de articular su marxismo con la política. Esto se concreta en fórmulas que ilustran su intento, al caracterizar a la filosofía como *lucha de clases en la teoría, laboratorio teórico de la ideología dominante*.

III. Las filosofías de Althusser debían ser por naturaleza críticas. Su funcionamiento se proponía como distinto a las formas clásicas de existencia filosófica. Su relación con el poder, o con el discurso sobre la verdad (que lo instaura como arma de la lucha teórica y política), debía ayudar a reflexionar sobre las condiciones que hacen posible la unificación de la ideología dominante y a entender la naturaleza de la ideología dominada. Las formas inéditas que proponía Althusser a la filosofía marxista, no pasaba por la conformación de sistemas filosóficos obligados a explicar la diversidad de prácticas presentes y futuras. No se pretendía producir un discurso filosófico privilegiado que intentara la unificación mediante la deformación de los discursos y prácticas. Era en cambio, un mecanismo de denuncia de la máquina del lenguaje del discurso filosófico, productor de categorías absolutas y universales. Althusser retoma la idea ya existente en Marx de la muerte de la filosofía como saber absoluto, aún con el reconocimiento de que no se puede escapar fácilmente de los espacios filosóficos, el forcejeo entre las tendencias ontológicas y epistemológicas al interior del marxismo, las reconocerá como inevitables.

Ante la problematicidad del fin de la filosofía, derivada de una interpretación positivista y pragmática de las *Tesis sobre Feuerbach*, Althusser opone la idea de su transformación, ya que para darle una muerte filosófica a la filosofía la crítica resultaba necesaria pero no en todos los casos resultaba suficiente. La nueva práctica de la filosofía desplaza las categorías y cambia su funcionamiento dentro del campo de la batalla filosófica. En tanto ideología teórica, la filosofía reconoce sus diferencias profundas con las prácticas

concretas. La filosofía no es ciencia, es un ejercicio de intervención en los dominios teóricos de la lucha política y de la práctica teórica. La filosofía es una toma de partido en la lucha de tendencias, es la forma teórica de la lucha política.

La otra forma mediante la que Althusser piensa la filosofía marxista es bajo la idea de la negatividad: una *no-filosofía*, en el mismo sentido que Marx pensaba el estado futuro como un no-estado, que creara las condiciones para su propia extinción, con la consecuente liberación de las ataduras que imponen las filosofías a las prácticas.

El marxismo sería entonces una teoría finita, lo que significa una teoría limitada a un objeto de análisis específico, que se negaría a pensarse como una filosofía de la historia o de la totalidad. Como teoría finita sería limitada pero abierta a los cambios insospechables de la historia<sup>264</sup>

IV. Las posiciones filosóficas althusserianas se encontraron atravesadas, desde temprano, a fuertes contradicciones e insuficiencias. Su crítica inicial a toda ideología, así como a toda forma tradicional de existencia filosófica, le harán concebir su quehacer intelectual de forma negativa, es decir, crítico y no constructivo. Habla, por ejemplo, de la lucha teórica, y supone que sus espacios están ocupados por la ideología dominante o bien, por las filosofías idealistas, bajo las distintas formas morales, religiosas o estéticas. Aunque su lógica argumentativa indicaba un rumbo a seguir, Althusser queda imposibilitado de hacerlo por estar inmerso en una concepción liquidadora de la filosofía. Una filosofía que tiene sus enemigos, pero cuyo enemigo principal sigue siendo ella misma.

¿Es vigente todavía Althusser? La pregunta reviste un doble sentido: 1º Determinar si puede tener fuerza en la actualidad un planteamiento filosófico

---

<sup>264</sup> Louis Althusser, "Notas sobre el Estado", en *Discutir el Estado*, 1ª edición, México, Folios (c1978).



con las mismas categorías con las que Althusser pensó su circunstancia.  
2º Determinar las aportaciones althusserinas para aclarar las circunstancias actuales sobre sus bases filosóficas.

Los planteamientos principales de Althusser quedan liquidados en la actualidad. En realidad para nosotros el mérito y la importancia que revistieron residen en problematizar la teoría marxista, someterla a una dura prueba, mediante la cual las soluciones tradicionales quedaban duramente cuestionadas. Es por este método que Althusser siempre se ubicó un paso adelante en relación a sus críticos. Su proceso de búsqueda le impidió quedarse en lo gregario.

V. Althusser nos había proporcionado un estilo de lectura, de interpretación del discurso filosófico con el cual ensayábamos la aplicación de sus categorías. Nos entendíamos con nuestros propios medios, con la discursividad, las tesis, las rupturas, la ideología, el sujeto, la causalidad estructural y la sobredeterminación. Repudiábamos al humanismo, el fetichismo y las lecturas no sintomáticas. Entrábamos en conflicto al tratar de aplicar Althusser a realidades no textuales, como la política nacional, el sandinismo y los distintos movimientos de liberación nacional. pretendimos incluso la crítica del PC mexicano con la importación de la crítica que Althusser ya había ejecutado contra el PC francés. Se produjeron nuevas categorías althusserianas en México, como el concepto de *modo de producción intelectual, acumulación originaria de la teoría* (Enrique González Rojo). En suma, tratamos de vivir la coyuntura propia de Althusser como nuestra, asumiendo sus escritos - crítica y acrticamente, según las circunstancias - , para pensar lo que nunca pensó nuestro autor: la realidad latinoamericana.

No obstante había otras ideas que podían utilizarse o adaptarse a nuestro contexto. Se sublimaba el sugerente título ( por cierto, nada althusseriano) , de *La filosofía como arma para la revolución* . Aunque otros considerarían, como

Rancière, que en la filosofía de Althusser “Se trataba no de un arma para transformar el mundo sino de una receta para interpretarla.”<sup>265</sup>

VI. Althusser se excedió de razón y ésta le resultó insuficiente para resolver su problema más fuerte: el de su propia vida. Ante la noticia tardía que recibimos del catolicismo de nuestro autor, nos remontamos a un espacio en que nos resultaba difícil estructurar cualquier explicación.

Su actitud racionalizante que le aportó en todo caso el psicoanálisis, al que por cierto sí pudo abordar a partir de los planteamientos epistemológicos lacanianos, no se aplicó a su postura religiosa y no pudo fundamentar salvo para lanzarla al plano de la vida privada, de la ideología o del inconsciente.

VII. Al volver hoy, primordialmente por razones académicas, a Althusser, eramos conscientes de asumir las consecuencias de retomar un autor que, en la misma jerga althusseriana, resultaría un autor *caduco* y sobre el cual tendríamos pocos derechos para con nuestra lectura actualizarlo. Sus publicaciones póstumas parecen suscitar un interés escasamente intelectual. Althusser en definitiva no es un autor *sancionable*, en el sentido de cubrir ciertas condiciones que harían factible su funcionamiento o recuperación.

¿Qué significa Althusser en la actualidad? Un filósofo cuyo intento -frustrado- consistió en aportar las pruebas para cientificar al marxismo. Un autor que en su trayecto, revisó y cambió radicalmente sus principales formulaciones al no sentirse satisfecho plenamente con las mismas. Un escritor que para ajustar la obra de Marx a sus categorías simplificó su obra y sólo planteó ideas sugerentes pero inconclusas.

Víctima de sus propios reduccionismos Althusser en su última etapa renuncia a sus principales baluartes teóricos: la ruptura, el anti-hegelianismo, el anti-humanismo. El encuentro de Althusser con Bidet, resulta dramático al

---

<sup>265</sup> Rancière, *Op. cit.*, página 66

hechar por tierra todo el esfuerzo de una vida por demostrar la aplicabilidad de sus categorías. Althusser, de esta manera, *terminaría* su reflexión filosófica en donde Marx la había *iniciado*, justamente con la reflexión sobre los filósofos griegos Demócrito y Epicuro.

Haber hecho una revisión del pensamiento filosófico de Louis Althusser representó para nosotros confrontar nuestras propias convicciones filosóficas, enfrentar también nuestras dudas e incertidumbres que genera el asumir en cualquier tiempo una auténtica posición en filosofía. Somos conscientes, y hay que decirlo, que al hacer este repaso revivimos el malestar ante la opción filosófica y su práctica. Por esto, con la misma tónica con la que Althusser, recordando a Marx, lanzaba sus provocaciones teóricas y decía "yo no soy althusseriano", podemos decir en primera persona; y ya para concluir: quisieramos poder dejar de ser althusserianos para empezar a pensar por nuestra propia cuenta.

## BIBLIOGRAFIA

La bibliografía de Althusser y de sus contemporáneos se presenta cronológicamente, tomando como referencia básica la fecha de su redacción o en su defecto la fecha de su primera edición o publicación. Para su mejor identificación hemos usado algunas letras para señalar respectivamente las fuentes primarias constituidas por los libros directos de Althusser, identificadas con la letra A, fuentes secundarias constituida por los textos de los althusserianos, señalada con B, la de los críticos de Althusser con C, y la D para indicar la bibliografía complementaria.

### Bibliografía directa de Louis Althusser:

- A1947 "Situación histórica de la iglesia" [artículo publicado en la revista "Jeunesse d'Eglise" 1947], en: Althusser, Louis, *Nuevos escritos*, pp. 139-157.
- A1959 *Montesquieu: la política y la historia*, tr. Ma. Ester Benítez, 3a.ed., Barcelona, Ariel quincenal, No.87, 1979, 151 pp. [*Montesquieu. La politique et l'histoire*, 1a. ed. en francés, París, PUF, 1959.]
- A1960dic "Los 'Manifiestos filosóficos' de Feuerbach", en: Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, pp. 33-38. [*La Nouvelle Critique* dic. 1960.]
- A1961mar-abr "Sobre el joven Marx (Cuestiones de teoría)", en: Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, pp. 39-70. [*La Pensée* de mar.-abr. 1961.]
- A1962dic "Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación)", en: Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, pp. 71-106. [*La Pensée*, dic. 1962. Su anexo permaneció inédito.]
- A1962dic "El 'Piccolo', Bertolazzi y Brecht (Notas acerca de un teatro materialista)", en: Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, pp. 107-125. [*Esprit*, dic. 1962.]
- A1963feb "Los 'Manuscritos de 1844' de Marx (Economía, política y filosofía)", en: Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, pp. 126-131. [*La Pensée* feb. 1963.]
- A1963ago "Sobre la dialéctica materialista (De la desigualdad de los orígenes)", en: Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, pp. 132-181. [*La Pensée* ago. 1963.]
- A1964jun "Marxismo y humanismo", en: Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, pp. 182-201. [*Cahiers de l'ISEA* jun. 1964.] También en Althusser, Louis, *et. al.*, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, *op.cit.*, pp. 3-33.

- A1965 *La revolución teórica de Marx*, tr. Marta Harnecker, 17a. edición, México, Siglo XXI, 1978, 206 pp. [*Pour Marx*, 1a. ed. en francés, París, Maspero, 1965.]
- A1965 "Advertencia del autor sobre la terminología adoptada" a *La revolución teórica de Marx*, p. 31.
- A1965ene "Freud y Lacan", en: Althusser, Louis, *Posiciones*, pp.9-37. [en *La Nouvelle Critique*, dic-ene. 1964-1965.]
- A1965mar "Nota complementaria sobre el 'Humanismo real' ", en: Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, pp. 201-206. [en *La Nouvelle Critique* mar. 1965.] También en: Althusser, Louis, et. al., *Polémica sobre marxismo y humanismo*, op. cit., pp.49-56.
- A1965mar "Prefacio: hoy" a *La revolución teórica de Marx*, pp. 13-30.
- A1965may14 "¿Puede relegarse al terreno de la ideología todo lo que no es científico?" (Carta a Michel Simon, 14 mayo 1965), en: Althusser, Louis, et. al., *Polémica sobre marxismo y humanismo*, pp. 192-194.
- A1965may14 "Sobre las 'dimensiones profundas' de la 'existencia humana'" (Carta a Michel Simon, 14 mayo 1965), en: Althusser, Louis, et. al., *Polémica sobre marxismo y humanismo*, pp. 196-198.
- A1965may14 "Acerca de los síntomas de la existencia concreta de la universalidad del género humano" (Carta a Michel Simon, 14 mayo 1965), en: Althusser, Louis, et. al., *Polémica sobre marxismo y humanismo*, pp. 195-196.
- A1965jun "Prefacio: De *El capital* a la filosofía de Marx", en: Althusser, Louis y Etienne Balibar, *Para leer El capital*, pp.18-77.
- A1965-66 "Acerca del 'Contrato Social' ", en: Lévi-Strauss, Claude, et. al., *El proceso ideológico*, pp. 115-152. (curso dictado entre 1965 y 1966). También en: Althusser, Louis, et. al., *Para una crítica del fetichismo literario*, pp. 87-122, con el título de "Lectura de Rousseau: Los 'desajustes' del discurso en el 'Contrato Social' ".
- A1966 "Práctica teórica y lucha ideológica", en: Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, pp. 23-69. [*Casa de las Américas*, no. 34, feb. 1966, pp.5-18, con el título de "Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica".]
- A1966abr "El conocimiento del arte y la ideología", en Sánchez Vázquez, Adolfo, *Estética y marxismo*, México, Era, 1980, t.I, pp. 316-320.
- A1966abr "Materialismo histórico y materialismo dialéctico", en: Lévi-Strauss, et. al., *El proceso ideológico*, pp. 173-195. También en: Alain Badiou y Louis Althusser, *El (re)comienzo del materialismo dialéctico; Materialismo histórico y materialismo dialéctico; Discusión sobre el pensamiento de Antonio Gramsci*, Cuadernos de Pasado y Presente, no. 8, 12a. ed., 1987, pp.37-61., (tr. Nora Rosenferd de Pasternac, José

- Aricó y Santiago Funes), 5a. ed., México, Siglo XXI, 1975, 102 pp. (Col. Pasado y Presente, no. 8).
- A1966may "Respuestas de Louis Althusser; Una recapitulación de lo que, desde el punto de vista teórico, es puesto en cuestión en la polémica sobre el humanismo" (may. 1966), en: Althusser, Louis, *et. al.*, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, pp. 172-186.
- A1966 "Cartas sobre marxismo, ateísmo y religión", en: Althusser, Louis, *Nuevos escritos*, pp. 165-168. También en: Althusser, Louis, "¿Es el marxismo un ateísmo?" (Carta a M..., ago. 1966), en: Althusser, Louis, *et. al.*, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, pp. 198-199.
- A1967 "El objeto de *El capital*", en: Althusser, Louis y Etienne Balibar, *Para leer 'El capital'*, pp. 79-215.
- A1967 *Para leer El capital* (tr. Marta Harnecker), 15a. ed., México, Siglo XXI, 1977, 335 pp. [*Lire le Capital*, 1a. ed. en francés, París, Maspero, 1967.]
- A1967abr *Crítica a la exposición de los principios marxistas*, Buenos Aires, Antigua casa editorial Cuervo, 1976, 57 pp. También en: Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, con el título: "Acerca del trabajo teórico", pp. 71-95. ["Sur le travail théorique", *La Pensée*, No. 132, abr. 1967.]
- A1967jun "Sobre el humanismo en las sociedades socialista y comunista" (jun. 1967), en: Althusser, Louis, *et. al.*, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, pp. 186-192.
- A1967jun "Introducción a *Polémica sobre marxismo y humanismo*" (jun. 1967), en: Althusser, Louis, *et. al.*, *Polémica sobre marxismo*, pp. 1-2.
- A1967sep "El pintor de lo abstracto" en: Althusser, Louis, *et. al.*, *Para una crítica del fetichismo literario*, pp. 77-86.
- A1967oct "Prólogo a la segunda edición" (de *La revolución teórica de Marx*), en: Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, pp. IX-XV.
- A1967oct.nov *Curso de filosofía para científicos; (Introducción: Filosofía y filosofía espontánea de los científicos) (1967)* (tr. Albert Roies), 1a. ed., México, Laia, 1975, 158 pp. [*Philosophie et philosophie spontanée des savants*, París, Maspero, 1974.]
- A1967dic11 "Acerca de Gramsci; Carta a Dal Sasso (Rinascita)", en: Althusser, Louis y Etienne Balibar, *Para leer El capital*, pp.13-17. También en: Badiou, Alain Y Louis Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, 12a. ed., México, Siglo XXI, 1987, pp.67-73.
- A1968 Althusser, Louis, *et. al.* *Polémica sobre marxismo y humanismo*, (Tr. Marta Harnecker) 9a. ed., México, Siglo XXI, 1980, 199 pp. (Colección Mínima, no. 13)
- A1968 *La filosofía como arma de la revolución*, (trs. Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar L. Molina), 9a. ed., México, Siglo XXI, 1979, 146 pp.

- A1968 "Elementos de bibliografía crítica", en: Althusser, Louis, *Escritos*, pp. 47-51.
- A1968ene19 "La filosofía como arma de la revolución", en: Althusser, Louis y Etienne Balibar, *Para leer El capital*, pp.5-12. También en: Althusser, Louis, *Posiciones*, pp.39-52 (nov. 1967). Este texto reproduce la versión integral de una entrevista otorgada a la corresponsal de *L'Unita*, M.A. Macchiocchi. Se encuentra también en: Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, pp. 11-21.
- A1968ene23 "Sobre la relación Marx-Hegel", en: Althusser, Louis, *Escritos*, pp. 55-82. También en el volumen colectivo, *Hegel y el pensamiento moderno*, 2a. ed., Siglo XXI, México, 1975, pp.93-120.
- A1968feb24 *Lenin y la filosofía* (tr. Felipe Sarabia), 2a. ed., México, Era, 1975, 81 pp. (Serie popular, no.7) [*Lénine et la philosophie*, 1a. ed. en francés, París, Maspero, 1969.]
- A1968mar1 "Al lector" (Presentación de Althusser de la edición española de *Lire Le Capital*), en: Althusser, Louis y Etienne Balibar, *Para leer El capital*, pp.3-4. También en: Badiou, Alain y Louis Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, 12a. ed., México, Siglo XXI, Col. "Cuadernos de pasado y presente" no. 8, pp. 63-64.
- A1969ene-abr "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado (Notas para una investigación)", en: Althusser, Louis, *Escritos*, pp. 107-169. También en: *La filosofía como arma de la revolución*, pp. 97-138 y en *Posiciones*, pp. 75-133. ["Ideologie et appareils idéologiques d'etat", *La pensée*, no. 151, jun. 1970.]
- A1969mar21 "¿Cómo leer 'El Capital'?", en: Althusser, Louis, *Posiciones*, pp. 53-65. Referencia bibliográfica a través de *Escritos* con el título de: "Advertencia a los lectores del Libro I de *El capital*".
- A1969abr "Lenin, lector de Hegel", en: Althusser, Louis, *Escritos*, pp. 83-103.
- A1969may2 "Crisis del hombre y de la sociedad", en: Althusser, Louis, *Nuevos escritos*, pp. 159-163.
- A1970abr "Posdata a 'Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado'", en: Althusser, Louis, *Escritos*, pp. 169-172. También en: *La filosofía como arma de la revolución*, pp. 139-141; *Posiciones*, pp. 133-137.
- A1970jun "Advertencia a *Escritos*", en: Althusser, Louis, *Escritos*, pp. 7-10.
- A1970jul "Sobre la evolución del joven Marx", en: Althusser, Louis, *Elementos de autocrítica*, pp. 69-85.
- A1971feb "Prefacio a la segunda edición del manual de Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*", 25a. ed., México, Siglo XXI, 1974, pp.XI-XVI. También bajo el nombre de: "Marxismo y lucha de clases", en: Althusser, Louis, *Posiciones*, pp.67-73.
- A1972ajun "Elementos de autocrítica", en: Althusser, Louis, *Elementos de autocrítica*, pp.9-68. Contiene los siguientes apartados: I. I.a "ruptura";

2. Ciencia e ideología; 3. ¿Estructuralismo?; 4. Sobre Spinoza; 5. Tendencias en filosofía.
- A1972jun "Sobre 'La crítica del culto a la personalidad' (Nota)", en: Althusser, Louis, *Para una crítica de la práctica teórica; Respuesta a John Lewis*, pp.83-103.
- A1972jul4 "Respuesta a John Lewis", en: Althusser, Louis, *Para una crítica de la práctica teórica; Respuesta a John Lewis*, pp. 11-71.
- A1973 *Para una crítica de la práctica teórica; Respuesta a John Lewis* (tr. Santiago Funes), 2a. ed., Madrid, Siglo XXI, jun. 1974, 103 pp. [*Réponse a John Lewis*, 1a. ed. en francés, París, Maspero, 1973.]
- A1973may1 "Observación sobre una categoría: 'Proceso sin sujeto ni fin(es)'", en: Althusser, Louis, *Para una crítica de la práctica teórica; Respuesta a John Lewis*, pp. 73-81.
- A1973may1 "Advertencia" a *Para una crítica de la práctica teórica; Respuesta a John Lewis*, p.9.
- A1974 *Escritos* (tr. Albert Roies Qui), 2a. ed., Barcelona, Laia, 1975 (c1974), 172 pp.
- A1974 *Elementos de autocrítica* (tr. Miguel Barroso), 1a. ed., Barcelona, Laia, 1975, 85 pp. [*Elements d'autocritique*, 1a. ed. en francés, París, Hachette, 1974]
- A1974may14 "Advertencia a *Curso de filosofía para científicos*", en: Althusser, Louis, *Curso de filosofía para científicos*, pp.5-7.
- A1974may20 "Advertencia a *Elementos de autocrítica*", en: Althusser, Louis, *Elementos de autocrítica*, pp.5-7.
- A1975 *et. al.*, *Para una crítica del fetichismo literario*, selección e introducción de Juan M. Azpitarte Almagro, España, Akal, 1975, 123 pp.
- A1975 "Crítica y autocrítica (Un texto inédito)", en: *El viejo topo*, no. 5, pp.4-6.
- A1975jun "Defensa de tesis en Amiens", en: Althusser, Louis, *Posiciones*, pp.139-189. También en: revista *Dialéctica*, (tr. Marcelo Pasternac), Puebla, Año II, No. 3, jul. 1977, pp.149-197.
- A1975nov "Nota a *Posiciones*", en: Althusser, Louis, *Posiciones*, p.7.
- A1976 *Posiciones; (1964-1975)*, (tr. Doménec Bergadà), 1a. ed., México, Grijalbo, 1977, 189 pp. (Col. Teoría y praxis, no. 32) [*Positions*, 1a. ed. en francés, París, Editions Sociales, 1976.]
- A1976 "Historia terminada, historia interminable" (Prólogo a *Lyssenko; Historia real de una "Ciencia proletaria"*, pp. 5-14.
- A1976mar26 "La transformación de la filosofía" (Conferencia pronunciada en la Universidad de Granada, Facultad de Filosofía y Letras), en: Althusser, Louis, *Filosofía y lucha de clases*, pp. 7-41.
- A1976jul6 "Algunas cuestiones de la crisis de la teoría marxista y del movimiento comunista internacional" (Texto de la conferencia pronunciada por Louis Althusser en el Colegio Oficial de Aparejadores



- y Arquitectos Técnicos de Catalunya), en: Althusser, Louis, *Nuevos escritos*, pp. 9-54.
- A1976dic "Marx y Freud", en: Althusser, Louis, *Nuevos escritos*, pp. 107-135.
- A1976dic "Nota sobre los aparatos ideológicos de Estado (AIE)", en: Althusser, Louis, *Nuevos escritos*, pp.83-105.
- A1976dic16 *Seis iniciativas comunistas; Sobre el XXII Congreso del PCF* (tr. Gabriel Albiac), 1a. ed., España, Siglo XXI, 1977, 60 pp. [22e Congrès, 1a. ed. en francés, París, Maspero, 1977.) También en Althusser, Louis, *Nuevos escritos*, pp. 55-81. También bajo el título de: "Eurocomunismo: socialismo, dictadura, Estado", en: *Arte sociedad ideología*, no. 2, pp.78-85.
- A1976dic16 "Sobre el alcance histórico del XXII Congreso" (Intervención en un debate organizado por el Círculo de la UEC-Filosofía, en la Sorbona), en: Althusser, Louis, *Seis iniciativas comunistas*. También en: *Nuevos escritos*, pp. 55-81.
- A1977may6 "Al lector de *Seis iniciativas comunistas*", en: Althusser, Louis, *Seis iniciativas comunistas*, p. 1.
- A1978nov *Nuevos escritos; La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista* (tr. Albert Roies), 1a. ed., Barcelona, Laia, 1978, 168 pp.
- A1978mar "Notas sobre el Estado", en: Althusser, Louis, *et. al., Discutir el Estado*, bajo el título "El marxismo como teoría 'finita' " (tr. Romeo Medina), 1ª ed., México, Folios ediciones, pp 11-21. También en: *Cuadernos políticos*, México, Era, oct.-dic., 1978, no. 18, pp.5-11. Y en *El viejo topo*, no. 20, pp.4-7.
- A1978abr6 "Carta de Seis intelectuales del PCF" (Anexo 1), en Althusser, Louis, *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, pp. 107-110.
- A1978abr10 "Lo que no puede durar en el Partido Comunista", en Althusser, Louis, *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, pp. 31-103.
- A1978abr24-27 *Lo que no puede durar en el Partido Comunista* (tr. Pedro Vilanova Trías), 1a. ed., España, Siglo XXI, sep. 1978, 114 pp. [*Ce que ni peut plus durer dans le parti communiste*, 1a. ed. en francés, París, Maspero, 1978]. También en *El viejo topo*, no. 21, "Debate en el Partido Comunista francés", pp. 35-43.
- A1978may10 "Introducción a *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*", en: Althusser, Louis, *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, pp.3-29.
- A1978may20 "Una regresión", artículo contenido en Althusser, Louis, *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, pp.111-114.
- A1980 *et. al., Filosofía y lucha de clases*, Madrid, Akal, 1980, 137 pp.
- A1980(s/f) "Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin", *Dialéctica*, Puebla, año V, jun., 1980, no. 8, pp.97-105.

A1984 *Filosofía y marxismo; entrevista por Fernanda Navarro*, 1a. ed., México, Siglo XXI, 1988, 97 pp.

### **Bibliografía de autores althusserianos**

B1964sep Miller, Jacques-Alain, "Acción de la estructura", en: Miller, Jacques-Alain, y Thomas Herbert, *Ciencias sociales: ideología y conocimiento*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 13-33.

B1966enemar Herbert, Thomas, "Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, y de la psicología social en particular", en: Lèvi-Strauss, Claude, et. al., *El proceso ideológico*, pp. 197-223. También en: Miller, Jacques-Alain, y Herbert, Thomas, *Ciencias sociales: Ideología y conocimiento*, 2ª ed. corregida, México, Siglo XXI, 1979, 99 pp. (tr. Oscar Landi y Hugo Acevedo), pp. 35-69.

B1966may Pouillon, Jean, "Del lado de Marx" (Trad. Juan J. Sánchez. Rev. técnica Saúl Karsz) en: Karsz, Saul, et. al., *Lectura de Althusser*, pp. 231-246.

B1966ago Harnecker, Marta, "Introducción" a *La revolución teórica de Marx*, en: Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, pp. 1-9.

B1967 Rancière, Jacques, et. al., *Lectura de "El capital"; lo que se omitió en la edición española de "Para leer 'El capital' "*, Colombia, La oveja negra, 1971, 274 pp.

B1967 Rancière, Jacques, "El concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los 'Manuscritos' de 1844 a 'El capital' ", en: Rancière, Jacques, et. al., *Lectura de "El capital"*, pp. 11-150.

B1967 Macherey, Pierre, "Acerca del proceso de exposición de 'El capital' ", en: Rancière, Jacques, et. al., *Lectura de "El capital"*, pp. 151-201.

B1967 Establet, Roger, Presentación del plan de 'El capital' ", en Rancière, Jacques, et. al., *Lectura de "El capital"*, pp. 203-274.

B1967 Balibar, Etienne, "Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico", en Althusser, Louis y Etienne Balibar, *Para leer El capital*, pp. 217-335.

B1967 Badiou, Alain, "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", en Karsz, Saúl, et. al., *Lectura de Althusser*, pp. 247-287.

B1967sep Herbert, Thomas, "Notas para una teoría general de las ideologías", en: Miller, Jacques-Alain, y Herbert Thomas, *Ciencias sociales: ideología y conocimiento*, pp. 71-99.

B1967-68 Fichant, Michel y Michel Pécheux, *Sobre la historia de las ciencias* (tr. Delia Karsz Esquibel), 3ª ed., México, Siglo XXI, 1978, 157 pp. [*Sur l'histoire des sciences*, 1ª ed. en francés, París, Maspero, 1969.]

- B1968abr29 Badiou, Alain, *El concepto de modelo; Bases para una epistemología de las matemáticas* (tr. Hugo Acevedo), 3ª ed., México, Siglo XXI, 1978, 141 pp. [*Le concept de modèle*, 1ª ed. en francés, París, Maspero, 1969.]
- B1969abr Harnecker, Marta, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, 25ª ed., México, Siglo XXI, 1974 (c1969), 341 pp.
- B1969 Ipola, Emilio de, "Lectura y política (a propósito de Althusser)", en: Karsz, Saúl, *et. al., Lectura de Althusser*, pp. 289-317.
- B1970 Karsz, Saúl, *et. el., Lectura de Althusser*, 1ª ed., Buenos Aires, Galerna, 1970, 364 pp.
- B1970 Roies, Albert, *Lectura de Marx por Althusser*, 2ª ed., Barcelona, Laia, 1974 (c1970), 145 pp.
- B1970 Michel Tort, *El psicoanálisis en el materialismo histórico*, Editorial Noé, Buenos Aires, 1973 ["La psychanalyse dans le matérialisme historique", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, no. 1, pp. 146-66, 1970].
- B1970 Lecourt, Dominique, "La historia epistemológica de Georges Canguilhem", Prefacio a Canguilhem, Georges, *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, pp. VII-XXX.
- B1971 Rancière, J., *et. al., Lectura de "El capital"*, Ed. Oveja negra/Zeta Ltda., Medellín, Colombia, 1971.
- B1971 Miller, Jacques-Alain, y Herbert, Thomas, *Ciencias sociales: ideología y conocimiento*, (tr. Oscar Landi y Hugo Acevedo), 2ª ed., México, Siglo XXI, 1979, 99 pp.
- B1971 Landi, Oscar, "Presentación a *Ciencias sociales: ideología y conocimiento*", de Miller, Jacques-Alain y Thomas Herbert, México, Siglo XXI, 1979, pp. 7-11.
- B1971 Baudelot, Christian y Roger Establet, *La escuela capitalista* (tr. Jaime Goded), 7ª ed., México, Siglo XXI, 1981, 301 pp. [*L'école capitaliste en France*, 1ª ed. en francés, París, Maspero, 1971.]
- B1972 Lecourt, Dominique, *Para una crítica de la epistemología* (tr. Marta Rojzman), 2ª ed., México, Siglo XXI, 1978, 130 pp. [*Pour une critique de l'épistémologie*, 1ª ed. en francés, París, Maspero, 1972.]
- B1972 Hfjar, Alberto, *Hacia un tercer cine* (Antología), 1ª ed., México, UNAM, 1972, 144 pp. (Col. "Cuadernos de cine" no. 20).
- B1973 Lecourt, Dominique, *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía* (tr. de Santiago Funes), 2ª ed., México, Siglo XXI, 1979, 189 pp. [*Une crise et son enjeu; essai sur la position de lénine en philosophie*, 1ª ed. en francés, París, Maspero, 1973.]
- B1974 Macherey, Pierre, *Para una teoría de la producción literaria*, Cuadernos del TAI No. 1, 96 pp., 1976 (Tomado de la primera parte de *Pour une Théorie de la Production Littéraire*, Maspero, París, 74.)

- B1974 González Rojo, Enrique, *Para leer a Althusser*, México, Diógenes, 1974, 139 pp.
- B1974 Balibar, Etienne, *Cinco estudios de materialismo histórico*, 1ª ed., México, Fontamara, 1984, 306 pp. [*Cinq études du matérialisme historique*, 1ª ed. en francés, París, Maspero, 1974.]
- B1974feb Balibar, Etienne y Pierre Macherey, "Sobre la literatura como forma ideológica" en: Althusser, Louis, *et. al.*, *Para una crítica del fetichismo literario*, pp. 23-46. [*Les français fictifs: le rapport des styles littéraires au français national*, Hachette, Collection "analyses", dirigida por Louis Althusser.)
- B1974jul Lecourt, Dominique, *Bachelard o el día y la noche; Un ensayo a la luz del materialismo dialéctico* (tr. Joaquín Jordá), 1ª ed., Barcelona, Anagrama (Col. Argumentos, no. 32), 1975, 152 pp. [*Bachelard ou le jour et la nuit; Un essai du matérialisme dialectique*, 1ª ed. en francés, París, Grasset & Fasquelle, 1974.]
- B1975 Braunstein, N.A., N. Pasternac, *et. al.*, *Psicología: ideología y ciencia*, 4a. ed., Siglo XXI, 1978, 419 pp.
- B1975 Callinicos, Alex, *El marxismo de Althusser* (tr. Héctor Acosta), 1ª ed., México, Premia editora, 1978, 123 pp. [*Althusser's Marxism*, 1ª ed. en inglés, Pluto Press, 1975.]
- B1975 Raymond, Pierre, *La historia y las ciencias; seguido de cinco cuestiones sobre la historia de las matemáticas* (tr. José Chabás), Barcelona, Anagrama (Col. Argumentos, No. 43), 1976, 125 pp. [*L'histoire et les sciences; Cinq questions sur l'histoire des mathématiques*, 1ª ed. en francés, París, Maspero, no. 10-11, 1975.]
- B1975 Azpitarte Almagro, Juan M., "Introducción a Althusser, Louis, *et. al.*, *Para una crítica del fetichismo literario*" en: *op. cit.*, pp.9-21.
- B1975may Cruz Rodríguez, Manuel, "El concepto de revolución en Althusser", prefacio a Mandel, Ernest, *et. al.*, *Contra Althusser*, pp. 9-47.
- B1976 Lecourt, Dominique, *Lyssenko: Historia real de una "ciencia proletaria"*, 1ª ed., Barcelona, Laia, 1978, 207 pp. [*Lyssenko*, París, Maspero, 1976.]
- B1976feb Macherey, Pierre, "La historia de la filosofía considerada como lucha de tendencias" en: Althusser, Louis, *Filosofía y lucha de clases*, pp. 43-82. (tr. Mariano Maresca), ["*La Pensée*", no. 185, febrero de 1976.]
- B1976 Balibar, Etienne, "¿En nombre de la razón? marxismo, racionalismo, irracionalismo" en: Althusser, Louis, *Filosofía y lucha de clases*, pp. 83-113. (tr. Mariano Maresca) ["*La Nouvelle Critique*", No. 99, diciembre de 1976].
- B1977 Cruz, Manuel, *La crisis del stalinismo: el "caso Althusser"*, 1ª ed., Barcelona, Península, 1977, 316 pp.

- B1977 Balibar, Étienne, "De Bachelard a Althusser: el concepto de 'corte epistemológico' ", en Balibar, E., *et. al.*, *La filosofía y las revoluciones científicas*, 1ª ed., México, Grijalbo (Col. "Teoría y praxis" no. 47), 1979 (c1977), pp. 9-47.
- B1977 Gálvez, César, "Notas para una teoría marxista de la filosofía", en *Dialéctica*, revista de la Escuela de filosofía y letras de la UAP, año III, no. 5, oct. 1978, pp. 113-128.
- B1977 Morales, Cesáreo, "La emergencia de una teoría", en: *La filosofía y las revoluciones científicas*, pp. 161-175.
- B1978 Lecourt, Dominique, "Althusser, la ciencia y la lucha de clases", en: Lecourt, D., *et. al.*, *Filosofía, ciencia y política*, pp. 17-32.
- B1978 Morales, Cesáreo, "Lenin y la filosofía", en: Lecourt, D., *et. al.*, *Filosofía, ciencia y política*, pp. 33-72.
- B1979abr Jiménez Asencio, Rosa, *et. al.*, "Sobre algunas condiciones de la lucha ideológica en el 'campo de la filosofía'." en: Althusser, Louis, *et. al.*, *Filosofía y lucha de clases*, pp.117-137.
- B1979 Híjar Serrano, Alberto, "la lucha ideológica y los aparatos culturales del Estado (Entrevista)", en: *Manatí* (revista), Año 3, no. 7. 1979, pp. 66-70.
- B1980 Lecourt, Dominique, *et. al.*, *Filosofía, ciencia y política*, 1ª ed., México, Nueva imagen, 1980, 136 pp.
- B1980 Salazar C., Luis, "Filosofía y ciencia en el desarrollo del marxismo", *Dialéctica*, Puebla, año V, jun., 1980, no. 8, pp.37-52.
- B1980 Alvarez, Carlos, *et. al.*, "La ideología espontánea de los científicos en México", en: Lecourt, D., *et. al.*, *Filosofía, ciencia y política*, pp. 73-109.
- B1980jun Morales, Cesáreo, "El silencio de las filosofías", en: *Dialéctica*, Puebla, año V, jun., 1980, no. 8, pp. 7-35.
- BC1980jun "La crisis del marxismo", entrevista con Etienne Balibar Y Georges Labica (por Oscar del Barco y Gabriel Vargas Lozano), *Dialéctica*, Puebla, año V, jun., 1980, no. 8, pp. 113-126.
- B1980jun Pasternac, Marcelo, "Problemas actuales del psicoanálisis; medicalización, científicidad e irrupción lacaniana", *Dialéctica*, Puebla, año V, jun. 1980, no. 8, pp.127-147.
- BC1980jun "La crisis del marxismo". Entrevista con Etienne-Balibar y Georges Labica (por Oscar del Barco y Gabriel Vargas Lozano), *Dialéctica*, Puebla, año V, jun., 1980, no. 8, pp. 113-126.
- B1980jun Pasternac, Marcelo, "Problemas actuales del psicoanálisis; Medicalización, científicidad e irrupción lacaniana", *Dialéctica*, Puebla, año V, jun., 1980, no. 8, pp. 127-147.

- B1980dic Ramírez Castañeda, Santiago, "Althusser en México", en *Territorios*, revista de la división de ciencias sociales y humanidades de la UAM-Xochimilco, no. 5, nov.-dic., 1980, pp. 14-16.
- B1981 Lecourt, Dominique, *El orden y los juegos; El positivismo lógico cuestionado* (tr. Julio Ardiles Gray-Margarita N. Misraji), 1ª ed., Bs. As., Ediciones de la flor, 1984, 357 pp.
- B1982may24 González Rojo, Enrique, *Epistemología y socialismo; la crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*, 1ª ed., México, Diógenes/Universidad Autónoma de Zacatecas, 1985, 423 pp.
- BC1982 Aullet B., Guillermo, "Jacques Monod: la filosofía espontánea de los científicos", en: *Dialéctica*, UAP, año VII, no. 12, sep. 1982, pp. 71-93.
- B1983oct21 Morales Cesáreo, "El althusserismo en México (notas)", en: *Dialéctica*, UAP, año VIII, no. 14-15, dic. 1983-mar. 1984, pp. 173-184.

### **Bibliografía de autores críticos**

- C1965mar Semprún, Jorge, "Marxismo y humanismo", en: Althusser, Louis, *et al.*, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, pp. 34-48.
- C1965abr Simón, Michel, "Marxismo y humanismo", en: Althusser, Louis, *et al.*, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, pp. 57-115.
- C1965ago Verret, Michel, "Marxismo y humanismo", en: Althusser, Louis, *et al.*, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, pp. 116-171.
- C1967ene18 Vilar, Pierre, *et al.*, *Althusser, método histórico e historicismo*, 1ª ed., Barcelona, Anagrama Cuadernos, 1972, 75 pp.
- C1968 Schaff, Adam, "La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje", en: Lévi-Strauss, *et al.*, *El proceso ideológico*, pp. 77-79.
- C1969jul Rancière, Jacques, "A título informativo: sobre la teoría de la ideología", en Rancière, Jacques, *La lección de Althusser*, pp. 203-248.
- C1970jun Sasso, Javier, *La fundamentación de la ciencia según Althusser*, 1ª ed., Caracas, Monte Avila, 1980 (c1970), 92 pp.
- C1973oct Muguera, Javier, "La teoría de las revoluciones científicas; (una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia)", en Lakatos, Imre y A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo (Col. "Teoría y realidad" no. 8), 1975.
- C1974 Rancière, Jacques, *La lección de Althusser* (tr. Irene M. Agoff de Ramos), 1ª ed., Buenos Aires, Galerna, 1975, 251 pp. [*La leçon de Althusser*, 1ª ed. en francés, Paris, Gallimard, 1974.]
- C1974 Lowy, Michel, *et al.*, *Sobre el método marxista* (tr. Carlos Castro),

- México, Grijalbo, 1974, 226 pp. (Col. Teoría y Praxis, 3.).
- C1974 Mandel, Ernest, *et. al.*, *Contra Althusser*, tr. de José Sarret Grau, 1ª ed., Barcelona, Madrágora, 1975, 252 pp. [*Contre Althusser*, 1ª ed. en francés, París, Unión Générale d'Éditions, 1974.]
- C1975 Sánchez Vázquez, Adolfo, "El teoricismo de Althusser (notas sobre una autocrítica)", *Cuadernos políticos*, México, ene.-mar. 1975, no. 3, pp. 82-99.
- C1975 Otero, Mario H. "dos décadas de filosofía de la ciencia", *Crítica*, México, v. VII, abr. 1975, no. 19, pp. 129-134.
- C1975 Otero, Mario H., "tres modalidades de inmanentismo; (Kuhn, Habermas, Althusser)", en: *La filosofía y las ciencias sociales*, 1ª ed., México, Grijalbo (Col. Teoría y praxis, no. 24), pp. 187-204.
- C1977-78dic-ene Puigrós, Adriana, "La decadencia de la escuela", en *Arte, sociedad, ideología*, revista bimestral, no. 4, México, dic.-ene., 1977-1978.
- C1977 del Barco, Oscar, "Althusser en su encrucijada", en: *Dialéctica*, Puebla, año II, no. 3, jul. 1977, pp. 7-54.
- C1977 Pereyra, Carlos, "Los conceptos de inversión y sobredeterminación en Althusser", *Dialéctica*, Puebla, año II, no. 3, jul. 1977, pp. 55-68.
- C1977 Vargas Lozano, Gabriel, "La relación Marx-Hegel, Althusser y el concepto de inversión", en: *Dialéctica*, Puebla, año II, no. 3, jul. 1977, pp. 69-91.
- C1977 Mora Rubio, Juan, "Louis Althusser: ¿ruptura epistemológica o ruptura política?", en: *Dialéctica*, Puebla, año II, no. 3, julio 1977, pp. 93-101.
- C1978 Otero, Mario H., "Althusser y las teorías tradicionales del conocimiento", en: *Dianota; Anuario de filosofía 1978*, México, UNAM, FCE, 1978, pp. 98-110.
- C1978 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ciencia y revolución; El marxismo de Althusser*, 1ª ed., Madrid, Alianza Editorial (Col. "El libro de bolsillo", no. 701) 1978, 210 pp.
- C1978oct Sasso, Javier (reseña), "Federico Riu, *Tres fundamentaciones del marxismo*" (Caracas, Monte Avila, 1976, 148 pp.), en *Dialéctica*, Puebla, año III, oct. 1978, no. 5, pp. 297-302.
- C1979 Sánchez Vázquez, Adolfo, "Sobre la teoría althusseriana de la ideología", en: Bunge, Mario, *et. al.*, *Ideología y ciencias sociales* (Antología: compilación y prólogo de Mario H. Otero), México, UNAM, 1979, pp. 63-73.
- C1979 Sánchez Vázquez, Adolfo, "Antihumanismo o humanismo en Marx", *Nueva política*, México, Vol. II, no. 7 (El marxismo contemporáneo I), 1979, pp. 187-198.

- C1979 Reinicke, Helmut, "Una interpretación de la teoría marxista", *Nueva política*, México, Vol. II, no. 7 (El marxismo contemporáneo I), 1979, pp. 175-186.
- C1979 Castoriadis, Cornelius, "Las funciones de Marx", *Nueva política*, México, Vol. II, no. 7 (El marxismo contemporáneo I), 1979, pp. 23-36.
- C1980 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2ª ed., México, Grijalbo, 1980 (Col. "Teoría y praxis", no. 55), 464 pp.
- C1980jun Vargas Lozano, Gabriel, "La crisis del marxismo", *Dialéctica*, Puebla, año V, jun., 1980, no. 8, pp. 93-96.
- C1983 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Sobre filosofía y marxismo* (Presentación y selección de Gabriel Vargas Lozano), 1ª ed., México, UAP, México, 1983, 111 pp.
- C1983 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, 1ª ed., Barcelona, Oceano, 1983, 207 pp.

### **Bibliografía complementaria**

- D... Marx-Engels, *Obras escogidas*, en III tomos, Moscú, Editorial progreso, 1978.
- D1925 Hessen, Johannes, *Teoría del conocimiento*, 13ª ed., Buenos Aires, Losada, 1974 (c1925), 159 pp.
- D1937 Mao Tse-Tung, *Sobre la contradicción*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1966.
- D1938 Bachelard, Gaston, *La formación del espíritu científico* (tr. José Babini), 8ª ed., México, Siglo XXI, 1979, 302 pp. [*La formation de l'esprit scientifique*, 1ª ed. en francés, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1938.]
- D1957 Koyrè, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito* (tr. Carlos Solís Santos), 2ª ed., México, Siglo XXI, 1979, 268 pp. [*From the closed world to the infinite universe*, 1ª ed. en inglés, John Hopkins University, Press, 1957].
- D1962 Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje* (tr. Francisco González Aramburo), 3ª reimpresión, México, FCE, 1975, 413 pp. [*La pensée sauvage*, 1ª ed. en francés, París, Librairie Plon, 1962].
- D1966 Koyrè, Alexandre, *Estudios galileanos* (tr. Mariano González Ambóu), 2ª ed., México, Siglo XXI, 1981, 232 pp. [*Études galiléennes*, 1ª ed. en francés, París, Hermann, éditeurs des sciences et des arts, 1966].
- D1966 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas; Una arqueología de las ciencias humanas* (tr. Elsa Cecilia Frost), 11ª ed., México, Siglo XXI,



- 1979, 375 pp. [*le mots et le choses; Une archéologie des sciences humaines*, 1ª ed. en francés, París, Gallimard, 1966].
- D1966 Canguilhem, Georges, *Lo normal y lo patológico*, (tr. Ricardo Potschart), 4ª ed., México, Siglo XXI, 1982, XXX pp. más 242 pp. [*Le normal et le pathologique*, 1ª ed. en francés, París, PUF, 1966.]
- D1968 Blauberger, I., *Diccionario marxista de filosofía* (tr. Alejo Méndez García), 8ª reimpr., México, Fondo de cultura popular, 1978, 344 pp.
- D1969 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, (tr. Aurelio Garzón del Camino), 6ª ed., México, Siglo XXI, 1979, 355 pp. [*L'archéologie du savoir*, 1ª ed. en francés, París, Gallimard, 1969.]
- D1969may Revueltas, José, *Cuestionamientos e intenciones; Ensayos* [Presentación, recopilación y notas de Andrea Revueltas y Philippe Cheron], 1ª ed., México, Era, 1978, 376 pp. (Obras completas de José Revueltas, no. 18).
- D1970 Verón, Eliseo, "Condiciones de producción, modelos generativos y manifestación ideológica", en: Lévi-Strauss, Claude, *et. al.*, *El proceso ideológico*, pp. 251-292.
- D1971 Lévi-Strauss, Claude, *et.al.*, *El proceso ideológico*, 3ª ed., Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1976 (c1971), 293 pp.
- D1971 Bachelard, Gaston, *Epistemología*, textos escogidos por Dominique Lecourt, (tr. Elena Posa), Barcelona, Anagrama (Col. Argumentos, no. 26) 1973, 254 pp. [*Épistémologie*, 1ª ed. en francés, París, PUF, 1971.]
- D1973 Foucault, Michel, *la verdad y las formas jurídicas*, 2ª ed., Barcelona, Gedisa, 1991, 174 pp.
- D1973 Koyré, Alexandre, *Estudios de historia del pensamiento científico*, (tr. Encarnación Pérez Sedeño y Eduardo Bustos), 2ª ed. México, Siglo XXI, 1978, 394 pp. [*Études d'histoire de la pensée scientifique*, 1ª ed. en francés, París, Gallimard, 1973.]
- D1975 Buci-Gucksmann, Christine, *Gramsci y el Estado; hacia una teoría materialista de la filosofía*, (tr. Juan Carlos Garavaglia), 4ª ed., México, Siglo XXI, 1979, 484 pp. [*Gramsci et l'état. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, 1ª ed. en francés, París, Librairie Arthème Fayard, 1975.]