

# CIENCIA Y REVOLUCIÓN

el marxismo de Althusser

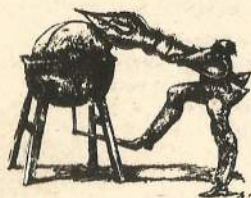
ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

*enlace* ◀ *grijalbo*



CIENCIA  
Y REVOLUCION

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ



*colección enlace*

**grijalbo**

MEXICO BARCELONA BUENOS AIRES

**CIENCIA Y REVOLUCION**

*(El marxismo de Althusser)*

(Edición con agregados de la original  
publicada por Alianza Editorial)

© 1982, Adolfo Sánchez Vázquez  
D.R. © 1983 por EDITORIAL GRIJALBO, S.A.  
Calz. San Bartolo Naucalpan núm. 282  
Argentina Poniente 11230  
Miguel Hidalgo, México, D.F.

SEGUNDA EDICION

*Este libro no puede ser reproducido,  
total o parcialmente,  
sin autorización escrita del editor.*

ISBN 968-419-341-6

IMPRESO EN MEXICO

## Indice

Advertencia	I
Bernardo Lima: A manera de prólogo. Entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez sobre <i>Ciencia y Revolución</i>	III
Introducción	7
I. A la política por la teoría	21
El proyecto político-epistemológico de Althusser	23
La oposición ciencia-ideología	29
Crítica de la teoría althusseriana de la ideología	36
Problemática y "corte epistemológico"	45
El "corte epistemológico" y la historia real	52
La práctica teórica	61
"Objeto real" y "objeto de conocimiento"	73
La "Introducción" de 1857, de Marx, en la óptica althusseriana	87
El "locus" del teoricismo en el primer Althusser	101
II. A la teoría por la política	109
Una tendencia "teoricista" cierta	111
Filosofía, práctica e ideología	122

Indice

Sobre la filosofía espontánea de los científicos . . . . .	135
Filosofía y política a la sombra de Lenin	140
¿Filosofía de la praxis o nueva práctica de la filosofía? . . . . .	154
La filosofía como lucha de clases en la teoría . . . . .	165
Ultimo asedio al "corte epistemológico"	175
El marxismo como ciencia revolucionaria . . . . .	184
Conclusión . . . . .	193
Post-scriptum a modo de epílogo . . . . .	196
Apéndice:	
Intercambio de cartas entre Etienne Balibar y Adolfo Sánchez Vázquez . . . . .	207
Textos de Althusser . . . . .	218

## Advertencia

La presente edición de *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)* reproduce íntegramente sin modificación la edición anterior (Alianza Editorial, Madrid, 1978). Al texto original se agrega ahora una entrevista de prensa de Bernardo Lima en la que el autor expone sus propósitos al publicar el libro, subraya las cuestiones más importantes abordadas en él y da una apreciación de conjunto de la obra de Althusser. Por el contenido de la entrevista, hemos considerado pertinente publicarla a manera de prólogo. Esta nueva edición incluye también un intercambio de cartas entre el destacado filósofo marxista francés Etienne Balibar y Adolfo Sánchez Vázquez. Balibar hace diversas observaciones críticas a las que responde el autor. Ambas cartas constituyen un buen ejemplo de franca y serena confrontación de ideas entre marxistas.

México, D.F., marzo de 1983

EL EDITOR

A manera de prólogo  
Entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez  
sobre *Ciencia y revolución*  
Bernardo Lima

El marxismo dogmático debe ser superado mediante la crítica, afirma Adolfo Sánchez Vázquez, autor, entre otros textos, de *Estética y marxismo. Las ideas estéticas de Marx y Filosofía de la praxis*. Para este filósofo, quien durante más de 20 años ha sido maestro en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, su alejamiento de todo marxismo con ecos estalinistas se debe, según lo explica él mismo, a tres acontecimientos centrales: las revelaciones surgidas en el XXII congreso del PCUS, la revolución cubana y la invasión a Checoslovaquia.

Recientemente Alianza Editorial de Madrid publicó *Ciencia y revolución (el marxismo de Althusser)*, libro en el cual Sánchez Vázquez hace un análisis sistemático y riguroso de la obra del filósofo francés.

—Doctor, ¿cuál es la importancia de la obra de Althusser dentro de la filosofía marxista actual?

“Su importancia es fácilmente perceptible no sólo en los méritos intrínsecos de la obra, sino en las repercusiones teóricas y práctico-políticas de sus escritos. El pensamiento de Althusser se ha convertido en los últimos años en centro de atracción en el marxismo, sobre todo para aquellos que lo ven no como un dogma sino como un pensamiento crítico y vivo. Es asimismo la expresión de una crisis abierta en el marxismo por el estalinismo. Como verdadera expresión de ella, tiene la virtud de obligar a replantear los grandes temas marxistas y, en particular, el que a mí me parece crucial: el de la relación entre la teoría y la práctica”.

—*Pero, admitida esa importancia de su pensamiento, ¿qué es lo que se ha propuesto usted en el libro que acaba de publicar: “Ciencia y revolución” (el marxismo de Althusser)?*

“Me he propuesto —dice Sánchez Vázquez— someter a crítica la obra entera de Althusser, dividiéndola en dos grandes fases, a las que llamo: ‘A la teoría por la política’ y ‘A la política por la teoría’. El hilo conductor de ese examen es justamente el gran tema al que me refería antes. La conclusión a que llego es que Althusser disocia teoría y práctica, ciencia y revolución, y cae así en una posición teorícista. Esto es patente en los escritos de Althusser de su primera fase; pero la misma posición se mantiene no obstante el denodado esfuerzo de Althusser por superarla en sus últimos trabajos”.

—*¿Considera usted que la teoría althusseriana de la ideología constituye una aportación a la filosofía marxista?*

“Como es sabido, Marx en su juventud y Engels en los últimos años de su vida, teniendo presente sobre todo la ideología burguesa, insistieron en el concepto de ideología como conciencia falsa. Lenin, en



cambio, habla de ideología proletaria, socialista, en un sentido positivo.

“Althusser —prosigue— ha pretendido dar rigor a estas formulaciones elaborando una teoría general de la ideología en la que opone radicalmente ideología y ciencia. Pero en esta oposición está la fuente de sus dificultades. En efecto, cuando pretende elaborar una teoría particular de la ideología proletaria, de clase, se ve obligado a recurrir a la teoría de la “importación” de la ciencia a la ideología de las masas, teoría, cuyas consecuencias prácticas han sido funestas en la historia del movimiento comunista mundial: el Partido como conciencia aparte, depositario o propietario de la verdad.

“No obstante —agrega—, si se quiere hablar de alguna aportación de Althusser en este terreno, habría que buscarla en su intento de subrayar la materialización de las ideologías con su teoría de los Aparatos Ideológicos de Estado”.

*—¿Por qué en su libro se muestra usted en desacuerdo con la distinción que hace Althusser de la función que cumple la filosofía respecto de la ciencia?*

“Cuando Althusser dice que la filosofía cumple la función de liberar a la ciencia de los obstáculos que interpone la ideología en su camino —expresa Sánchez Vázquez—, esto puede aceptarse con referencia a ciertas filosofías puesto que otras buscan precisamente situarse frente a, o por encima de, las ciencias. Por otro lado, el científico no está condenado a tener que recurrir a la filosofía para poder superar los obstáculos ideológicos que se interponen en su propia práctica. Esto equivaldría a admitir que la conciencia de su propia práctica sólo puede venirle de fuera”.

*—En su libro dice usted que la obra de Althusser discurre dentro de un teoricismo (prioridad de la*

*teoría sobre la práctica), hecho que reconoce el propio filósofo francés y que dicho teoricismo se acerca al idealismo y se aleja de la historia real.*

“Ciertamente la clave de mi libro, como ya dije antes, es el examen de la posición teoricista de Althusser en el problema de las relaciones entre teoría y práctica —afirma el entrevistado—. El marco conceptual de esta posición ha sido diseñado por Althusser en sus primeros libros con el concepto de práctica (autónoma y autosuficiente), distinción absoluta del objeto real y objeto teórico (u “objeto de conocimiento” en la terminología althusseriana) y criterio inmanente, interno, de verificación del conocimiento. El teoricismo de esta posición ha sido reconocido francamente por el propio Althusser, y a partir de esto ha realizado un vigoroso y complejo esfuerzo, por superarlo, tratando de unir lo que había desunido en sus primeros trabajos: filosofía y política, ciencia y revolución; o sea, teoría y práctica.

“Sin embargo —añade—, como trato de demostrar a lo largo de mi análisis en la segunda parte del libro, ‘A la teoría por la política’, Althusser no logra superar su posición teoricista. En su franco, sincero y profundo intento rectificador, sólo logra rescatar la práctica para la filosofía que, a juicio suyo, no es conocimiento, pero la práctica sigue ausente con respecto a la ciencia, aunque se trate de la ciencia de la revolución. La razón fundamental de este resultado frustrado es que, no obstante sus virajes y rectificaciones, el marco conceptual básico, diseñado en sus primeros trabajos, se mantiene hasta lo último”.

—¿En cuanto a su idealismo, o posición cercana al neokantismo?

“Althusser —dice Sánchez Vázquez— ha insistido con mucha razón en que el conocimiento es producción y con ello ha salido al paso, con apoyo en Marx

a la concepción simplista del conocimiento como reflejo. Pero con su distinción absoluta de objeto real y de objeto producido en el conocimiento, ha absolutizado tanto este aspecto de la producción que ha olvidado lo que hay en el conocimiento de reproducción de lo real. El idealismo sólo ve este lado activo productivo, puesto de relieve sobre todo por Kant y y acentuado por los neokantianos de otros tiempos. Como ellos, ha olvidado que en el conocimiento se produce un objeto teórico para reproducir teórica, intelectualmente, un objeto real”.

—*Doctor, ¿para usted es correcta la distinción althusseriana de un joven Marx, idealista, “premarxista” y del Marx “marxista” de El capital?*

“Esta distinción, a que usted se refiere, pierde de vista el carácter continuo y discontinuo a la vez, en suma, dialéctico, del proceso de formación de Marx. El Marx maduro no es, ciertamente, el simple desenvolvimiento de las premisas del joven Marx, pero tampoco es la ruptura absoluta con él. Baste señalar a este respecto que ciertos temas de la juventud, como el de la enajenación, se encuentran y no de un modo accidental, en una obra tan madura como los manuscritos preparatorios de *El capital los Grundrisse*, de 1857-1858”.

—*¿Es la filosofía, como dice Althusser, el destacamento teórico de la ideología en la lucha de clases?*

“La definición althusseriana de la filosofía como destacamento teórico de la ideología me parece muy afortunada —señala Sánchez Vázquez—. Pone de relieve, sin lugar a dudas, el carácter ideológico de la filosofía y su vinculación con la lucha de clases.

“Insistir, agrega el autor, en esto es importante porque todavía, cuando plenamente han quedado demostrados los vínculos de la filosofía con la ideología, aún quedan filósofos que nos prometen una filo-

## VIII

sofía aséptica, incontaminada ideológicamente, declaradamente neutral en el terreno ideológico. Y no sólo esto: una filosofía que se presenta como un antídoto contra toda suerte de creencias o de ideología mientras ella, por arte de magia, corta todas sus amarras con el mundo en que vive y permanece pura, aséptica e inviolada ideológicamente”.

*—Doctor, por último, ¿qué significado puede tener en nuestros días, el que un marxista critique a fondo a otro marxista?*

“Creo que con nuestro libro hemos contribuido, aunque sea modestamente, a reivindicar lo que en sus fundadores y en otros tiempos ha sido el nervio mismo del pensamiento marxista: la crítica. Cuando Marx concibe la dialéctica como crítica radical de todo lo existente, está apuntando a un elemento medular del marxismo. Pero si esto es así, los marxistas no pueden escapar a su propia crítica. Como no se puede escapar nada de lo que prácticamente se hace en nombre del marxismo. ¿Por qué la crítica ha de dejarse sólo en manos del adversario ideológico mientras los marxistas renuncian a criticarse a sí mismos?

“Al someter a crítica el marxismo de Althusser —añade el autor—, no he hecho más que poner en obra lo que entre los marxistas ha sido durante largo tiempo, y debe seguir siendo, una práctica habitual, aunque esta práctica haya sido proscrita por un marxismo dogmático. Se trata del ejercicio de la crítica que Marx y Lenin llevaron a cabo no sólo con respecto a sus adversarios, sino con respecto a sus compañeros de lucha e incluso con su propio pensamiento y acción.

*(Uno más uno. México D.F., 30 de abril de 1979)*

*En filosofía, lo mismo que en política, sin crítica no hay rectificación. Pedimos, pues, que se nos hagan críticas marxistas-leninistas.*

(Louis Althusser, La filosofía como arma de la revolución.)

## 1. ¿Uno o dos Althusser?

Los primeros escritos de Althusser, recogidos en volumen, datan de 1965<sup>1</sup>. Desde entonces su obra no ha

<sup>1</sup> Nos referimos especialmente a *Pour Marx* y *Lire le Capital*. El primero comprendía varios textos publicados en diversas revistas: «Los Manifiestos filosóficos de Feuerbach» (*La Nouvelle Critique*, diciembre de 1960); «Sobre el joven Marx» (*La Pensée*, marzo-abril de 1961); «Contradicción y sobredeterminación» (salvo el «Anexo»), *La Pensée*, diciembre de 1962; «El Piccolo», Bertolazzi y Brecht (notas acerca de un teatro materialista), *Esprit*, diciembre de 1962; «Los Manuscritos de 1844, de Marx» (diciembre de 1962); «Sobre la dialéctica materialista» (*Cahiers de l'I.S.E.A.*, junio de 1964); «Marxismo y humanismo» (*Cahiers de l'I.S.E.A.*, junio de 1964); «Nota complementaria sobre el 'hu-

dejado de llamar poderosamente la atención dentro y fuera del campo marxista. Cualquiera que sea la actitud que se adopte ante ella, no se puede dejar de registrar este hecho como índice revelador de sus vastas repercusiones teóricas y también, en cierto grado, prácticas (políticas). Esta atención, reiterada a lo largo de casi década y media, sólo es comparable, dejando a un lado los clásicos del marxismo —Marx, Engels, Lenin— y los que posteriormente han pasado por tales —Stalin, Trotsky, Mao—, a la que tuvieron o tienen en un espacio de tiempo más vasto, Lukacs, Korsh o Gramsci.

El interés por Althusser no puede explicarse simplemente por su modo peculiar de abordar algunos problemas fundamentales del marxismo; tampoco por la peculiaridad de sus respuestas. Se explica en gran medida por el contexto histórico, político e ideológico en el que hay que situar cierto tipo de cuestiones y respuestas. Ese contexto es el de la crisis del movimiento comunista mundial que si bien venía arrastrándose desde hacía ya años, sólo se pone sobre el tapete, incluso dramáticamente, durante y después del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (febrero de 1956). En él se manifiesta la quiebra de una versión marxista, supuestamente ortodoxa, pero en realidad dogmáticamente heterodoxa, así como la degradación de toda una política aplicada a escala mundial en su nombre y justificada más que fundada por ella. El auge del althusserismo en la década del 60 sería inexplicable al margen de ese contexto, así como su capacidad de sobrevivir cuando tras los acontecimientos de mayo del 68 en París algunos ya lo daban apresuradamente por muerto. Y es que persiste la crisis antes mencionada, planteando problemas a los que trata de dar respuesta un neoalthusserismo.

---

manismo real'» (*La Nouvelle Critique*, marzo de 1955). En la primera edición, de 1965, de *Lire le Capital*, en la que también colaboran J. Rancière, P. Macherey (t. I), E. Balibar y R. Establet (t. II), Althusser publica «De *El Capital* a la filosofía de Marx» (t. I) y «El objeto de *El Capital*» (t. II).

Pero al tratar de explicar la atención renovada que suscita su obra, no sólo cuentan los problemas que aborda y las soluciones que propone; cuenta también su estilo de pensamiento, su lenguaje y su modo de exponer, sobre todo para aquellos que, ante sus escritos, se dejan llevar por la adhesión entusiasta o la repulsa apasionada. Su estilo de pensamiento cautiva a muchos por lo que a otros repele: por su altanería teórica y por su modo de tratar sin ningún ritual a los clásicos. A esto último Althusser podría responder que su trato es legítimo si se piensa que Marx se enmendó la plana constantemente a sí mismo; que Lenin hizo lo propio con Marx, Lukacs con Engels y, finalmente, Gramsci con Engels y Lenin. Pero la seducción de Althusser crece, a los ojos de muchos, cuando ese trato irrespetuoso se lo da a sí mismo al tratar de modificar el pensamiento propio sin retroceder ante las consecuencias de ello, aunque en ese esfuerzo autocrítico lo que alcanza efectivamente no esté siempre a la altura de lo que se propone.

Su estilo de pensamiento parece juntar el agua y el fuego; en realidad, es una mezcla de ortodoxia y heterodoxia, de ambigüedad y rigor, de frases geniales y lugares comunes. Tal vez aquí esté el secreto de la reacción ambivalente, de repulsión y atracción que suscita en sus lectores. Y este estilo que se transparenta en frases cinceladas, sin hojarasca alguna, casi aforísticas, deja la impresión de una anti-retórica pero, a la vez, de una nueva retórica que en algunos discípulos se volverá obsesiva. Deja asimismo un regusto de soberbia o dogmatismo —ambas cosas suelen darse juntas— cuando rechaza una posición opuesta o cuando envuelve en una niebla que los empalidece, o sencillamente los «ningunea» —para emplear una expresión mexicana— a pensadores marxistas de la talla de Lukacs, Gramsci, Korsh, Ilenkov o Colletti (en *Lire le Capital*). Junto a esto hay que hacer notar el trato especial, aunque humillante, que da a John Lewis<sup>2</sup>, versión británica y descolorida de la más empecinada orto-

<sup>2</sup> En *Réponse à John Lewis* (1973).

doxia soviética. No nos proponemos ahora detenernos particularmente en el estilo, lenguaje o modo de exposición de Althusser, lo que merecería un capítulo especial; baste lo anterior para llamar simplemente la atención sobre un punto que ha pasado inadvertido para sus numerosos comentaristas.

Lo que nos interesa es el contenido de su pensamiento tanto en su aparición como en su desarrollo, en sus fases fundamentales, pues también comienza a hablarse de dos Althusser con respecto a este contumaz defensor de la teoría de los «dos Marx», división —la suya— que él mismo ha ido alimentando con sus sorprendentes auto-críticas. No nos detendremos a lo largo de la evolución de su pensamiento en toda su temática. Por otro lado, aunque en forma totalmente acrítica no ha faltado quien lo haya hecho, tratando de atar todos los cabos de su obra en una verdadera *Summa* althusseriana.

Nuestro propósito es, a la vez, más modesto y más ambicioso. Más modesto: al tomar del bloque althusseriano un solo tema: el de las relaciones entre la teoría y la práctica; más ambicioso: al tratar de ver la obra entera de Althusser a la luz de ese tema mayor del marxismo. Pero con esto no imprimimos un giro artificial al pensamiento althusseriano; no lo situamos en un marco irrelevante para él y, menos aún, ajeno a sus preocupaciones. El propio Althusser, independientemente del modo de abordarlo, como relación entre dos prácticas, la teórica y la política, no negaría que ese problema está presente a lo largo de su obra. De otro modo no se comprendería su empeño autocrítico, apenas publicados sus primeros trabajos, tendente a superar su «desviación teoricista». Y, ciertamente, ahí está el *quid* de la cuestión. Pues, como habremos de ver, su teoricismo no surge de una pretendida reducción de la práctica real a la teoría, como se achaca infundadamente a Althusser, sino de un modo peculiar de ver la relación entre una y otra. Y puesto que él mismo ha reconocido su presencia en sus primeros textos y ha pugnado por superarlo, no podrá sor-



prender que tratemos de verla a través de ese hilo rojo que la recorre.

Toda la obra de Althusser se juega en esta contradicción fundamental: entre el teoricismo afirmado en sus primeros trabajos y el intento posterior de superarlo. En verdad, el marxismo althusseriano se juega ahí, pues no se trata de una contradicción cualquiera para un teórico marxista y militante comunista. En ella está el propio significado del marxismo como relación adecuada entre la teoría y la práctica o como teoría cuyo verdadero destino es el de fundirse con el movimiento obrero, para dar lugar, como asienta Althusser, «al más grande acontecimiento de la historia de la sociedad de clases, es decir, prácticamente de toda la historia humana»<sup>3</sup>. De lo anterior se deduce que el examen de la aparición, desarrollo y superación de esa contradicción requiere ver la obra althusseriana en su propio movimiento, en sus diferentes fases y subfases hasta llegar al punto en que se encuentra hoy.

Tomando, pues, como hilo conductor el problema de la relación entre teoría y práctica y el modo de resolverlo, examinaremos la obra de Althusser en su propio desarrollo, con sus afirmaciones y negaciones, con sus subrayados y olvidos, con sus arrancadas decididas y detenciones, con sus virajes y rectificaciones. A mi modo de ver podemos distinguir en ella dos fases principales, de extensión y peso teórico desiguales, pero acusando cada una rasgos precisos que la delimitan. Ahora bien, ¿llega esta delimitación a convertirse en separación radical de ambas? A esta cuestión sólo podremos responder ya bien avanzado el presente estudio. Por lo pronto fijemos ambas fases.

*Primera:* constituida por los textos de 1964-1965 (algunos publicados en revistas desde 1960) recogidos en dos volúmenes: *Pour Marx y Lire le Capital*, apareci-

<sup>3</sup> «Sur le rapport de Marx à Hegel» (en el volumen colectivo *Hegel et la pensée moderne*, París, P.U.F., 1970).

dos en 1965. Entre los escritos de esta primera fase figuran también otros que, en realidad, son variaciones del mismo tema; entre ellos: «Teoría, práctica y formación teórica», 1965; «Materialismo histórico y materialismo dialéctico», 1966; «Sobre el trabajo teórico», 1967.

Rasgo distintivo de esta fase es la autonomización de la «práctica teórica». ¿Olvido, pues, de la política? De ninguna manera; más bien, movimiento hacia la política por la teoría (o más exactamente: la teoría como política).

*Segunda*, con dos subfases:

a) Representada básicamente por el *Curso de filosofía para científicos* (1967) y *Lenin y la filosofía* (1968). Dentro de esta subfase hay que situar dos textos breves sobre Hegel («Sobre la relación de Marx y Hegel» y «Lenin ante Hegel», ambos del mismo año: 1968), en los que se formulan, menos desarrolladas, las tesis sobre las relaciones entre filosofía y política expuestas en *Lenin y la filosofía*. Y hay que incluir también un texto muy importante: «Ideología y aparatos ideológicos de Estado» (1970), aunque menos vinculado con el problema que ahora nos interesa.

b) Formada por sus dos últimos libros: *Respuesta a Lewis* (1973) y *Elementos de autocrítica* (1974). Descartamos en esta segunda fase un texto posterior: «Defensa de tesis en Amiens» (1976), reafirmación de sus posiciones fundamentales anteriores que aporta poco al tema que nos ocupa. Considerada en su conjunto, en esta subfase encontramos un intento de rectificación de las tesis principales sostenidas hasta entonces en *Pour Marx* y *Lire le Capital*. Althusser pretende haber superado en ella su «desviación teorícista» al vincular con la lucha de clases tanto la filosofía marxista (Materialismo Dialéctico) como la ciencia de la historia (Materialismo Histórico).

La lucha de clases, ausente en la primera fase y presente de un modo decisivo en la segunda, divide a una y otra en la evolución del pensamiento althusseriano. Ahora

bien, ¿cuál es el destino ulterior del núcleo originario de la primera fase —reconocido como teorícista por el propio Althusser— en la segunda?; ¿hasta qué punto la introducción de la práctica política (lucha de clases) en la teoría deja intacta la concepción anterior de ella como práctica autónoma? A su vez, ¿en qué medida ese rescate de la práctica política para la teoría logra restablecer la unidad perdida? En suma: ¿qué es lo que permanece al pasar de una a otra fase de su pensamiento?; ¿qué es lo que queda —si es que queda— definitivamente arrinconado o, por el contrario, persiste no obstante su demolidora autocrítica?

Para responder a este manojo de cuestiones hay que hacer con Althusser lo que él aconseja se haga con Marx: ir a su obra. Vayamos, pues, a sus textos, sin perder de vista el contexto histórico concreto, político, en que se producen. Sólo así podremos comprender la obra althusseriana no sólo en su dimensión teórica sino también práctica y hacer de ella un balance objetivo.

## 2. Del teorícismo y sus peligros

Hemos empleado anteriormente el término «teorícismo»; pero ¿qué entendemos por él? Busquemos su definición en los diccionarios de filosofía más difundidos en nuestros medios: los de Lalande, Abbagnano, Ferrater Mora o el muy popular en el campo marxista de Yudin-Rosental<sup>4</sup>. Primera sorpresa: el término no aparece en ninguno de ellos; ni en los que pueden ser ubicados en posiciones idealistas ni en el que se sitúa en una posición materialista (ciertamente, la del *Dia-Mat* soviético). Una excepción es, en este caso, el *Diccionario de filosofía con-*

<sup>4</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., huitième édition, París, 1960; N. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1963; José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1963 y Rosental-Yudin, *Diccionario filosófico*, E.P.U., Montevideo, 1965.

*temporáneo*<sup>5</sup>, que lo define así: «concepción epistemológica que insiste en el carácter fundamentalmente teórico del conocimiento»; definición pobre si tenemos presente el cúmulo de problemas que el teoricismo envuelve y el lugar específico —relación entre teoría y práctica— en que pretendemos descubrirlo.

Y, sin embargo, el teoricismo existe como posición filosófica, si entendemos por él cierta respuesta al problema de las relaciones entre la teoría y la práctica. Y no sólo existe sino que es casi tan viejo como la filosofía. El teoricismo no estriba en la negación de uno de los términos de la relación para refugiarse en una teoría pura, descarnada, sino que consiste en una respuesta peculiar al problema de las relaciones entre la teoría y la práctica. No es sólo una concepción epistemológica, sino también —utilizando los términos con las reservas debidas— ontológica y antropológica, pues surge no sólo en el problema del conocimiento, sino también en la concepción del ser o de la realidad y, finalmente, en la teoría del hombre mismo. Momentos estelares del teoricismo a lo largo de la historia de la filosofía son Platón, Hegel y posteriormente Feuerbach. Su negación y superación la encontramos en Marx<sup>6</sup>.

En Platón el teoricismo toma la forma de una exaltación de la teoría, de la vida teórica y de la comunidad racional, ideal. Cuando se trata de la política, ésta debe ajustarse a la teoría, aunque nunca llegue a igualarla. La legitimidad del gobernante, en su expresión más alta el rey-filósofo o el filósofo-rey, se funda en su trato teórico, racional con la Idea de justicia. La teoría puede existir en la realidad, en la política, pero esto no produce efectos

<sup>5</sup> *Diccionario de filosofía contemporánea*, dirigido por Miguel A. Quintanilla, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976.

<sup>6</sup> De la concepción de Platón en este punto me ocupo en mi *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México D.F., 1967, pp. 24-29; en cuanto a Hegel, Feuerbach y Marx, véanse los caps. I, II y III de la misma obra consagrados a sus concepciones respectivas de la praxis.

«teóricos» en la teoría que es, de por sí, autónoma y auto-suficiente. De ahí el teoricismo platónico.

Hegel lleva hasta sus últimas consecuencias el activismo de la conciencia desatado por Kant, pero concebido como actividad teórica del Espíritu, ya que su verdadera naturaleza estriba en conocerse a sí mismo. Esto no significa que Hegel haya olvidado el momento de la práctica, ya sea como trabajo humano (en la *Fenomenología*), ya sea como idea práctica (en la *Lógica*). Pero ya sea que la considere, en el primer caso, dentro del devenir histórico de la conciencia que lleva al Saber Absoluto, o, en el segundo, en el proceso lógico de concreción de las categorías que culmina en la Idea absoluta, la práctica es sólo una fase de la historia del Espíritu o un peldaño en el movimiento de la Razón. La actividad teórica del Espíritu engloba, como uno de sus momentos o fases, la práctica real, efectiva, de los hombres, de tal manera que esta última lejos de fundar la teoría encuentra en ella (en el movimiento de autoconocimiento del Espíritu) su fundamento y verdadera naturaleza. Como la actividad práctica se reabsorbe en ese proceso teórico, la praxis hegeliana es, en definitiva, teórica. O, como ya decía Marx, refiriéndose a la forma con que se presenta el trabajo, como forma de práctica, en la *Fenomenología*: el trabajo para Hegel es siempre espiritual. El teoricismo, en este caso, no consiste en ignorar la práctica sino en concebirla en forma idealista, especulativa: como momento de la teoría, del saber, del autoconocimiento de lo Absoluto.

Fácil es advertir un rasgo común al teoricismo platónico y hegeliano: el primado de la teoría sobre la práctica. En Platón, la teoría *puede* encarnarse en la práctica, pero la práctica jamás puede alzarse a la altura de ella. Es siempre inferior a la teoría; aunque se ajuste a ella, sólo será su «copia» o «sombra». La relación entre teoría y práctica es desigual y unilateral, puesto que la teoría, que se basta a sí misma, no necesita de ella. En Hegel, como corresponde a su idealismo absoluto, el primado de la teoría es absoluto; la práctica sólo existe *en*

y por la teoría, como momento de ella; sólo existe realmente en «estado teórico». Tanto en Platón como en Hegel el teoricismo es inseparable del idealismo: de la idea platónica como realidad verdadera; del «todo es idea», hegeliano. Pero ¿el paso del idealismo al materialismo implica necesariamente el abandono del teoricismo?

Feuerbach, por ejemplo, es materialista y como tal sostiene la determinación del pensamiento por el ser, así como la existencia independiente del objeto a conocer. Y, sin embargo, para él —como para Platón— el comportamiento verdaderamente humano y, por tanto, superior, es el teórico o contemplativo; sólo capta la práctica —como dice Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*— en su forma sucia y sórdida de manifestarse, y a esta práctica egoísta, sórdida, subjetiva contraponen la actitud teórica, contemplativa. No hay lugar en él para la práctica productiva ni para la actividad práctica revolucionaria. Tampoco lo hay en el proceso de conocimiento, ya que el objeto, como objeto de la contemplación, se da al margen de la actividad práctica de los hombres. Por ello, Marx y Engels le objetan en *La ideología alemana*:

«No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda la eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social...»<sup>7</sup>

Resulta, pues, que la práctica queda descartada en Feuerbach tanto en un plano antropológico, al sostenerse la tesis (de raigambre platónica) de la superioridad de la vida teórica como en el gnoseológico, al desconocerse su papel en el proceso de conocimiento. Pero lo que el materialista Feuerbach piensa de la relación entre teoría y práctica puede extenderse a todo el materialismo anterior. Por consiguiente, si la historia de la filosofía es la historia de la lucha del idealismo y el materialismo (Engels, Lenin), resulta que toda la historia del pensamiento filosófico, incluyendo a Feuerbach, hasta Marx, ha per-

<sup>7</sup> C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, E.P.U., Montevideo, 1958, p. 45.

manecido dentro del teoricismo. Tal es la consecuencia a que llegamos a partir de las *Tesis* antes citadas de Marx.

Teoricismo significa, en suma, primado de la teoría en sus nexos con la práctica. Y así entendido no es exclusivo del idealismo; también es propio del materialismo que culmina en Feuerbach. Ambos son simples interpretaciones del mundo y, por limitarse a ellas, no dan el lugar debido a la práctica. El reconocimiento del papel prioritario de la práctica implica una ruptura con la filosofía teoricista, tanto idealista como materialista. Y tal es el paso que da Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*. Desde entonces el teoricismo deja paso a una nueva concepción de las relaciones entre la teoría y la práctica en la que la teoría, de acuerdo con la undécima de las *Tesis* citadas, no se limita a interpretar el mundo sino que se inserta —como conocimiento y guía— en su proceso de transformación. A su vez, la práctica se convierte en fin, fundamento y criterio de verdad de la teoría, lo cual obliga a considerar —frente a todo teoricismo— el papel determinante que desempeña en el desarrollo teórico.

Toda concepción de la teoría que olvide ese papel determinante quedará lastrada por el teoricismo. No bastará para escapar a él rechazar la idea de una teoría «pura» si al ponerla en relación con la práctica se concibe esa relación de un modo teoricista. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando es reducida a las consecuencias o efectos prácticos de la teoría, o cuando la práctica se limita a contener la teoría, o finalmente, cuando se convierte a la práctica en una simple aplicación de ella. En suma, la relación teoría-práctica se concibe de manera teoricista cuando se pone a sus dos términos en una relación de exterioridad, no necesaria ni intrínseca. No basta señalar que la teoría produce efectos prácticos, sino que es preciso subrayar asimismo que la práctica tiene efectos teóricos, y no de un modo exterior o casual, sino intrínseco y necesario.

Con esta concepción del primado de la práctica sobre la teoría, el marxismo rompe con toda la filosofía ante-

Teoría  
Práctica

rior. Pero con ella, lejos de olvidar, negar o subestimar el papel de la teoría, eleva su importancia, precisamente al fijar su relación necesaria con la práctica.

Una práctica revolucionaria requiere necesariamente de la teoría, pero no de cualquier teoría; poco puede servirle aquella que es falsa, la que está impregnada de la ideología burguesa o es puramente ideológica, justificativa. Al subrayar la importancia de la teoría, Marx, Engels y Lenin lo hacen justamente por la necesidad que la práctica revolucionaria tiene de ella (como conocimiento que funda fines y posibilidades de acción y como crítica de las ideologías que contribuyen a desviar o paralizar el curso de la actividad revolucionaria). En este sentido, Lenin afirma que «sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario». Y cuando esta teoría no existe o se degrada, su elaboración o su regeneración se convierte, precisamente por razones prácticas, políticas, en una tarea vital.

Esto explica el interés de Lenin por la teoría no sólo en su vinculación directa con una práctica política concreta —lo cual es constante en él— sino al nivel más general y abstracto de la filosofía, en las dos ocasiones en que se ocupa de un modo más especial de cuestiones filosóficas: en *Materialismo y empiriocriticismo* y en sus *Cuadernos filosóficos*. En el primer texto, que data de los años inmediatamente posteriores a la derrota de la primera revolución rusa de 1905, trata de salir al paso de la penetración de la ideología burguesa, bajo la forma de la filosofía idealista empiriocriticista, en el partido a través de intelectuales destacados. La tarea de Lenin: rescatar la teoría marxista es, en este caso, política. En sus *Cuadernos*, cuando la primera guerra mundial pone la revolución a la orden del día, lee y anota la *Lógica*, de Hegel, para afinar los conceptos dialécticos fundamentales que le han de permitir analizar la situación presente y orientar certeramente la práctica en la compleja e intrincada realidad que se avecina. También estamos aquí ante una empresa teórica eminentemente política. Es, pues, en la práctica donde encontramos el fundamento de la



necesidad de la teoría, de rescatarla de la degradación ideológica, o de enriquecerla allí donde los conceptos fundamentales necesarios para los análisis concretos no existen o resultan pobres o confusos. Sólo así la teoría se pone a la altura de las exigencias de la práctica, y se puede alcanzar la unidad necesaria de una y otra.

Por otro lado, no se trata de una unidad que pueda alcanzarse de una vez y para siempre, sino que ha de ser mantenida en cada momento porque en cada momento está en riesgo de perderse, como unidad de teoría y práctica revolucionarias. En el reformismo socialdemócrata también se da cierta unidad de los dos términos en cuanto que la práctica reformista tiene la teoría correspondiente. De manera análoga, el utopismo o ultraquierdismo disponen también de las doctrinas utópicas, espontaneístas o aventureras que le corresponden. Finalmente, una práctica burocratizada tiene asimismo la teoría adecuada, como puede verse en los manuales stalinianos de todo tipo.

El restablecimiento de la unidad, perdida, degradada u obstaculizada, de la teoría y la práctica a nivel revolucionario, exige el rescate de la teoría, su regeneración como teoría revolucionaria, su liberación de las impregnaciones ideológicas burguesas que pueden deformarla o corroerla. La reivindicación de la teoría se convierte entonces en una tarea estratégica vital. Pero, en esta elevación de la teoría hasta el punto de volverse prioritaria en un momento dado de la lucha revolucionaria, un peligro le acecha más allá de cierto límite: el del teoricismo. Un peligro que afecta a la teoría, pero también a la práctica.

# I. A la política por la teoría

Si empezamos por preguntarnos qué es lo que se propone Althusser en sus primeros trabajos, podemos responder con sus propias palabras: «ver claro en Marx» (PM, 31; 32) \*. Pero la tarea no es tan simple, pues para ver claro se requiere «la aplicación de la filosofía marxista a Marx... como condición previa absoluta» (ibíd.). Ahora bien, esta filosofía, dice también Althusser, fundada por Marx «está en gran medida todavía por constituirse»; o sea, se halla «en estado de no elaboración» (PM, 22; 24). Pero ¿por qué se hace necesaria esta lectura de Marx en la situación histórica concreta en que vive Althusser, y por qué él, oscuro profesor de filosofía y militante de base del Partido Comunista Francés, se ve impulsado a acometer esa empresa?

---

\* En esta cita de Althusser, así como en otras posteriores, las siglas del paréntesis corresponden al título *Pour Marx* de la edición francesa. La cifra que viene a continuación remite a la página de esa edición; la segunda cifra, en cursiva, corresponde a la edición en español. Los datos de una y otra se encuentran en la Bibliografía al final de este volumen.

En su Prefacio a *Pour Marx* hay una referencia clara a las circunstancias que, durante largos años, no permitieron a un filósofo militante elaborar la filosofía marxista. Eran los tiempos en que el pensar filosófico tenía que moverse en el estrecho marco del dogmatismo staliniano y en que el quehacer filosófico de un militante tenía que sacrificarse a la urgencia de las tareas políticas inmediatas. Althusser evoca estas circunstancias en dicho Prefacio sin cargar demasiado la tinta sobre los estragos teóricos producidos por el dogmatismo staliniano, e insistiendo sobre todo —junto a la ausencia de «maestros en filosofía marxista» en Francia—, en el sacrificio del trabajo filosófico y científico por «tareas políticas agotadoras». Pero la razón fundamental era que la teoría y la práctica del marxismo, constreñido en los moldes stalinianos, particularmente en el famoso capítulo IV de la *Historia del P. C. (b) de la Unión Soviética* sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, redactado por el propio Stalin, y la militancia en el partido correspondiente a ellas, hacía imposible una actividad propiamente teórica en su seno<sup>1</sup>. En consecuencia, imposibilitaba a su vez el trabajo de elaboración teórica de la filosofía marxista que, por otro lado, como bien había

---

<sup>1</sup> Sin embargo, la reacción de Althusser contra el dogmatismo staliniano, en el «Prefacio» a *Pour Marx* no le impide escribir dos años después en «Acerca del trabajo teórico» (*La Pensée*, abril de 1967): «... El compendio de Stalin («Materialismo dialéctico y materialismo histórico») que ha desempeñado un gran papel, pues enseñó el marxismo a millones de militantes durante decenas de años... expone correctamente los principios del marxismo y de una manera que por lo general es justa». Y aunque Althusser señale «el gran defecto de enumerar los principios del marxismo sin mostrar la necesidad del 'orden' de exposición», esta exaltación de los méritos teóricos y pedagógicos de Stalin, tomando en cuenta su reacción antes citada, no deja de ser sorprendente. Lo menos que podemos decir, por ahora, es que Althusser muestra una doble actitud, favorable o indulgente hacia el filósofo del «materialismo dialéctico y materialismo histórico» y reprobatoria de la práctica que impidió elaborar (salvo a Stalin) la filosofía marxista.

visto Gramsci, no tenía por qué ser asunto exclusivo de los especialistas dentro del partido.

Dos acontecimientos: la muerte de Stalin y el XX Congreso del PCUS van a permitir una libertad de investigación, desconocida durante la larga «noche del dogmatismo» e impulsar el desarrollo del pensamiento marxista. En estas circunstancias irrumpen los primeros trabajos de Althusser. Al margen de ellas, habrían sido inconcebibles en su caso de miembro de un partido férreamente supeditado en el plano teórico y práctico a la ortodoxia staliniana. El XX Congreso produce un tremendo impacto en los comunistas del mundo entero: los velos de la ortodoxia se desgarran y comienza a ponerse en cuestión lo que hasta entonces se tenía como firmemente establecido. Pero lo que comienza a verse en la esclerosis de la teoría y en la burocratización de la organización y de la práctica política, es la desnaturalización misma del marxismo.

Althusser recuerda los tiempos en que los filósofos comunistas «dividían el mundo (artes, literaturas, filosofías y ciencias), utilizando un solo corte: el despiadado corte de las clases» (*PM*, 12; 16); tiempos en que había vuelto a usarse la consigna de Bogdanov y el *Prolet-Kult*: «ciencia burguesa»-«ciencia proletaria»; tiempos en que la ciencia y, por tanto, el marxismo en cuanto tal eran tratados como simple ideología.

El XX Congreso va a permitir, y de modo particular a Althusser, reaccionar contra este abandono del marxismo por la vía de su ideologización. La reconquista de su científicidad se va a convertir en su preocupación casi obsesiva. Así, pues, su reacción contra el dogmatismo, inscrita en la línea abierta por el XX Congreso, apunta en esta dirección: rescate del marxismo reducido, bajo el imperio de la orientación bogdanoviana-jdanoviana, de ciencia a ideología. Pero no sólo reacciona contra un pasado que llega hasta el XX Congreso, sino también contra una tendencia que aflora en el llamado proceso de «desestalinización». Althusser caracteriza la nueva tendencia con estas palabras:

«El fin del dogmatismo ha producido una libertad de investigación real y al mismo tiempo una fiebre que precipita a algunos a declarar filosofía al comentario ideológico de su sentimiento de liberación y de su gusto por la libertad» (PM, 21; 23).

O sea, el XX Congreso, a la vez que crea condiciones para una liberación del dogmatismo, desencadena dentro de los propios partidos comunistas una reacción que Althusser considera imbuida de la ideología burguesa bajo el signo del humanismo.

De este modo, el rechazo de la disolución jdanoviana del marxismo como ciencia en pura ideología suscita, a su vez, una tendencia «humanista» que viene a prolongar en otra forma la pérdida de la científicidad del marxismo. El dogmatismo anterior y el humanismo ahora exigen el cumplimiento de una misma tarea: restaurar la verdadera naturaleza de la teoría marxista. El dogmatismo que ha aprisionado la teoría hasta convertirla en simple ideología es claro testimonio de que ha perdido su carácter científico y, con ello, la posibilidad de guiar una verdadera práctica revolucionaria. A su vez, la ideología humanista y el oportunismo político correspondiente, al privar también a la política de su fundamento científico, arrojan sobre ella una densa capa de irracionalidad. En el fondo se trata de un problema político cuyo destino se juega, para Althusser, en un plano teórico: pérdida y recuperación de la científicidad. Y para ello nada le parece más acertado que buscar la dimensión verdadera de la teoría marxista en la teoría misma de Marx.

Se trata, pues, de volver a Marx, de leerlo de nuevo, de buscar en él —¿dónde mejor?— su teoría para retornar después, con la alforja teórica llena, a encontrar también la racionalidad de la práctica política, perdida bajo el peso del oportunismo u oculta tras la niebla humanista de la ideología burguesa. Se trata, por consiguiente, de leer a Marx para establecer las coordenadas fundamentales de su teoría, teoría que está en él, en su obra, particularmente en *El Capital*, en «estado práctico» y que Marx prometió dar a conocer algún día en su forma teórica sin que pudiera cumplir su promesa. Y tal es la

tarea que ahora se asigna Althusser: presentar en *forma teórica* lo que *en estado práctico* se encuentra en Marx.

Pero ¿qué entiende Althusser por definir el *status* de la Teoría (filosofía) marxista? Es definir las formas y modalidades de la producción del conocimiento científico que Marx ofrece en forma ejemplar. Si en definitiva se trata de asegurar la racionalidad de la práctica política y con ella de la organización —el partido— que debe dirigirla, el cumplimiento de esta tarea pasa ineludiblemente por la elaboración de la teoría que Marx ofrece en «estado práctico».

El tiempo de la política no ha pasado, ciertamente, para Althusser; pero ahora es el tiempo de la teoría. La política está ahí y a ella hay que llegar, pero por el rodeo de la teoría. Ahora bien, no se trata ahora de establecer la teoría de una práctica determinada (la política), sino de elaborar la Teoría (con mayúscula) «de la práctica en general, elaborada a partir de la Teoría de las prácticas existentes (de las ciencias)...» (PM, 169; 137-138). Esta Teoría es la dialéctica materialista o materialista dialéctico. (AP)

El proyecto althusseriano, originariamente político —asegurar la racionalidad de la práctica política y del partido mismo—, se convierte sustancialmente en un proyecto teórico, más exactamente epistemológico: establecer la Teoría de las condiciones de la producción del conocimiento científico. De hecho, esta Teoría o filosofía no ideológica, es decir, marxista, al tener como objeto propio las prácticas científicas, se va a convertir en una Metateoría o Ciencia de las ciencias, arando de nuevo en terreno ya arado por el viejo y nuevo positivismo. Muy kantianamente Althusser dirá también que la filosofía marxista tiene por objeto plantearse la cuestión epistemológica fundamental, o sea: las condiciones de producción del conocimiento. \*

No se puede negar, por todo lo anterior, que el proyecto althusseriano surge de una coyuntura política determinada y como reacción no sólo contra cierta teoría esclerotizada, sino también contra cierta práctica política, que, junto a su ideologismo y oportunismo, arroja un \*

alto déficit teórico. Es innegable asimismo que el objetivo de su proyecto es también político: enderezar o regenerar una práctica. Se trata, pues, de un proyecto político que sólo puede cumplirse teóricamente como proyecto epistemológico. Pero en ese cumplimiento está en juego también el destino de la práctica misma (la política).

Althusser, sin embargo, va a poner el acento en la teoría. De lo que se trata ahora para él es de esclarecer la Teoría, o filosofía (no ideológica), de las condiciones de producción del conocimiento. El destino de la teoría y de la práctica revolucionarias se juega ahora en un plano estrictamente teórico. En él se va a decidir en suma que la filosofía sea o no un «arma de la revolución», o que el marxismo como ciencia pueda fundar una práctica revolucionaria.

Proyecto, pues, político, revolucionario que, a juicio de Althusser, es prioritaria y fundamentalmente epistemológico, y cuya realización, como vamos a ver, pasa por el examen de las cuestiones siguientes:

- a) la oposición Ciencia-Ideología;
- b) el concepto de «corte epistemológico»;
- c) la autonomía de la «práctica teórica»;
- d) la distinción de «objeto real» y «objeto de conocimiento».

Veamos a continuación cómo aborda Althusser cada una de estas cuestiones y las consecuencias a que le lleva el examen de ellas.



## La oposición ciencia-ideología

En los textos de la primera fase (sobre todo, en *Pour Marx y Lire le Capital*) ciencia e ideología se presentan en una relación de oposición. Para comprenderla necesitamos definir sus dos términos y el campo en que operan uno y otro.

Por ciencia entiende Althusser una práctica específica que conduce a la apropiación cognoscitiva de lo real o producción de conocimientos. Como en toda práctica, hay en ella un trabajo de transformación que se ejerce sobre una materia prima teórica (conceptos, representaciones, intuiciones, etc.) que, después de ser trabajada con los medios de producción teóricos correspondientes, produce un objeto teórico u «objeto de conocimiento». La producción de este objeto define a la ciencia por su función propia y esencial. Althusser no toma en cuenta (al menos por ahora) las condiciones sociales y políticas en que tiene lugar la producción de conocimientos. Define, pues, la ciencia, al margen de los factores sociales que intervienen en la planeación y organización de la investiga-

Def. ciencia de  
Althusser

ción científica, así como en el control, transmisión y utilización social de los conocimientos alcanzados.

A la ciencia se opone la ideología en cuanto que ésta se halla en cierta relación con el conocimiento. Pero, como veremos inmediatamente, Althusser también define a la ideología por su relación con la sociedad. Así, pues, cumple dos funciones estrechamente ligadas entre sí: una teórico-cognoscitiva y otra práctico-social. Viéndola en ambas relaciones y funciones, Althusser propone una teoría general de la ideología que podemos formular con las siguientes tesis:

1.<sup>a</sup> *La ideología expresa una relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.*

«La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su 'mundo', es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria; relación que expresa más una voluntad (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad» (PM, 240; 194).

O sea: no se expresa en ella una relación real, sino el modo imaginario como es vivida esa relación. Se refiere a la realidad, pero más que describirla o conocerla, lo que hace es reconocerse a sí misma en ella (su voluntad, esperanza o nostalgia). En este sentido, dice también Althusser, que su función práctico-social es más importante que la teórica. Pero, de todos modos, la relación de la ideología con la realidad implica cierta relación con el conocimiento, que podemos precisar aún más con la siguiente tesis.

2.<sup>a</sup> *La ideología es necesariamente una representación deformante de la realidad.*

Deformante no significa para Althusser simplemente «errónea», pues el error puede ser casual, mientras que

la deformación de que él habla es socialmente necesaria. Y es necesaria en virtud de la opacidad de la estructura social. El todo social es opaco a los individuos y ello determina que su representación de la realidad (del lugar que ocupan en ese todo) sea necesariamente deformado. Se trata, pues, de un principio general de deformación que rige en todas las sociedades, aunque en la sociedad de clases rige también un segundo principio deformador: la división de la sociedad en clases.

Althusser expresa claramente este carácter deformante de la ideología y la razón de su necesidad social en los siguientes términos:

«La ideología es una representación de la naturaleza y de la sociedad necesariamente *deformada*, en todas las sociedades, por una razón que está relacionada con la naturaleza misma de la 'estructura social', precisamente debido a que la ideología, determinada por la *estructura* de la sociedad, *forma al mismo tiempo parte de esta estructura*» (en *Polémica sobre marxismo y humanismo*, p. 183).

3.<sup>a</sup> *En toda sociedad, la ideología cumple una función social: asegurar la cohesión de sus miembros.*

De acuerdo con esta tesis, toda ideología se halla en una relación con la sociedad: la que corresponde al cumplimiento de su función como factor de cohesión social.

«Tanto en una sociedad sin clases como en una sociedad de clases la ideología tiene por función asegurar el lazo que une a los hombres entre sí, la relación de los individuos a sus tareas fijadas por la estructura social» (ibíd., 181).

4.<sup>a</sup> *En las sociedades de clases, la función social de la ideología como factor de cohesión social está al servicio de la clase dominante.*

Ciertamente, en una sociedad dividida en clases antagónicas, la cohesión social que trata de asegurar la ideología sólo puede ser cohesión de explotadores y explotados, de clase dominante y clase dominada. Y esta cohe-

sión, al hacer que los explotados se conformen con su explotación o que la clase dominada «soporte» su dominación, sólo puede servir a la clase dominante. En esta estructura social de explotación y dominación, la ideología asegura, por un lado, la cohesión de los miembros de la clase dominante, así como la de los explotados con sus explotadores. Así, pues, en la sociedad de clases, la ideología sirve a la clase dominante.

5.<sup>a</sup> *En la sociedad de clases, la ideología de las clases dominadas se halla sujeta a la ideología de la clase dominante.*

Los dos rasgos antes señalados de la ideología en general, a saber: su carácter necesariamente deformante y su función de cohesión social determinan que la liberación de las clases dominadas tenga que pasar forzosamente por su liberación de la ideología.

En *Pour Marx y Lire le Capital* se habla siempre de la ideología en general, o también en las sociedades de clases. No se habla, por tanto, de ideologías diferenciadas que expresen a clases sociales diferentes, o sea, de ideologías de clase. Pero ya en el trabajo inmediatamente posterior a esos escritos<sup>2</sup>, Althusser habla por primera vez de una división ideológica que correspondería a la división de la sociedad en clase dominante y clases dominadas. De acuerdo con esta división, admite la existencia de una ideología dominante y de ideologías dominadas. Con esta división, la identificación anterior entre ideología en general e ideología de la clase dominante, pierde

---

<sup>2</sup> Se trata del texto titulado «Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica», de abril de 1965, cuyas primicias fueron dadas en español en el núm. 34, febrero de 1966 de la revista cubana *Casa de las Américas*. Este trabajo se recoge en el volumen: L. Althusser, *La filosofía como arma de la revolución* (Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, Argentina, 1968), con el título de «Práctica teórica y lucha ideológica».

su sentido y deja paso a una división que permite la existencia de una ideología distinta; es decir, la de la clase dominada. Pues bien, refiriéndonos en particular, como hace Althusser, a la sociedad capitalista, cabe preguntar: ¿cuál es la relación entre ideología dominante (burguesa) e ideología dominada (obrera)?

La respuesta de Althusser, que es la que hemos tratado de recoger en la presente tesis, dice así:

«No debemos perder de vista que, en el caso del modo de producción capitalista, estas ideologías pequeñoburguesa y proletaria son ideologías *subordinadas*, y que en ellas son siempre, aun en la protesta de los explotados, las ideas de la clase dominante (o ideología burguesa) las que prevalecen» («Teoría, práctica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica»).

Se trata, pues, de ideologías dominadas no sólo en el sentido de expresar las «representaciones» de las clases respectivas, sino en el de estar dominadas por las ideas (la ideología) de la clase dominante.

No es que Althusser establezca explícitamente una identificación o reducción de las ideologías dominadas a la dominante, de tal manera que quede borrada la especificidad de las primeras. La relación entre ellas la precisa en este pasaje:

«¿Qué queremos decir al afirmar con Marx que la ideología burguesa domina a las otras ideologías, y en particular la ideología obrera? Queremos decir que la protesta obrera contra la explotación se expresa *en el interior mismo de la estructura y*, por consiguiente, del *sistema* y en gran parte de las representaciones y nociones de referencia de la *ideología burguesa dominante*» (ibíd.).

En suma, la ideología dominada se halla prisionera de la ideología dominante. ¿Cómo puede liberarse entonces del dominio de la ideología burguesa? La respuesta de Althusser a esta cuestión podemos formularla con la siguiente y última tesis.

6.<sup>a</sup> *La ideología de la clase obrera sólo puede liberarse del dominio de la ideología burguesa con ayuda de la ciencia y con su transformación por la ciencia misma.*

El punto de apoyo de esta tesis es el «principio de la importación en el movimiento obrero existente de una doctrina científica producida fuera de la clase obrera» (ibíd.). Este principio, como es sabido, fue formulado por Kautsky y por Lenin, que lo hizo suyo en *Qué hacer*, aunque Althusser lo atribuye también, sin la debida fundamentación, a Marx y Engels. Por otro lado, al atribuirlo también a Lenin no toma en cuenta las circunstancias rusas en que fue formulado y sobre las cuales —respondiendo a sus críticos— llamó él mismo la atención, ni tampoco toma nota de la observación suya de que en la discusión con el espontaneísmo «había curvado el bastón del lado opuesto»<sup>3</sup>. Con todo, no obstante estas reservas y otras como las que hicieron en su tiempo Plejánov al afirmar que Lenin había seguido un camino que no era el de Kautsky<sup>4</sup>, lo cierto es que puede hablarse de una concepción Kautsky-Lenin que proporciona el «principio de la importación» de que habla Althusser. Esta concepción puede resumirse en los siguientes puntos:

1) El movimiento obrero por sí mismo, en su ascenso espontáneo, no puede producir una ideología independiente o una conciencia socialista.

2) La teoría científica del socialismo surge independientemente del movimiento obrero y como resultado del desarrollo de la ideología burguesa entre los intelectuales.

3) La conciencia socialista es introducida desde fuera en el movimiento obrero.

<sup>3</sup> «... Los economistas curvaron el bastón hacia un lado. Para enderezarlo era preciso curvarlo del lado opuesto, y yo lo he hecho» (intervención de Lenin en el II Congreso del POSDR, en «Textos sobre *¿Qué hacer?*», V. I. Lenin, *¿Qué hacer? Teoría y práctica del bolchevismo*», edición a cargo de V. Strada, Ediciones Era, México D.F., 1977, p. 325).

<sup>4</sup> G. Plejánov, «La clase obrera y los intelectuales socialdemócratas», en V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, ed. cit., pp. 395-399.

4) La fusión de lo que ha surgido separadamente —la teoría y el movimiento obrero— se convierte en una necesidad de la lucha de clase proletaria por el socialismo.

Esta concepción significa a su vez en el registro althusseriano que la ideología de la clase obrera, en su movimiento espontáneo, carece de capacidad cognoscitiva (o con más exactitud: es necesariamente deformante o falsa) y se halla inscrita forzosamente en la estructura de la ideología burguesa. Su liberación y transformación sólo puede provenir de algo radicalmente distinto de la ideología, a saber: la ciencia, producida fuera de la clase obrera.

Con base en su interpretación de la concepción Kautsky-Lenin, la liberación respecto de la ideología burguesa y, por tanto, la diferenciación de una nueva ideología de clase (de la clase obrera) depende de un acontecimiento teórico: la importación de la teoría científica producida por los intelectuales en el movimiento obrero y, por consiguiente, la producción de esa teoría al margen de la práctica, de la lucha de clase. En términos estrictamente althusserianos, hasta que se produce y se importa esa ideología, no hay diferenciación en el campo ideológico, y la clase obrera no posee una ideología propia. Su ideología, en definitiva, está subordinada y se halla inscrita en el marco de la ideología de la clase dominante (o sea, de la ideología burguesa).

Examinemos ahora la teoría althusseriana de la ideología que hemos tratado de recoger en las tesis anteriores.

## Crítica de la teoría althusseriana de la ideología

La teoría althusseriana de la ideología se presenta, como acabamos de ver, en una forma radical, como teoría de la ideología en general y, en forma mitigada, como teoría de una ideología particular, de clase. Tratemos de encontrar la conexión entre una y otra, y de ver hasta qué punto mantienen ambas una relación coherente.

En su planteamiento radical, incluso en la sociedad de clases no hay lugar para una división en ideología dominante e ideologías dominadas. La ideología sin más, por el cumplimiento de sus dos funciones propias, está al servicio de la clase dominante. En rigor, en ese planteamiento radical, no queda espacio para una ideología de la clase dominada, o sea, para aquella que cumpliera dos funciones opuestas a las propias de la ideología en general, a saber: *a)* dar una representación adecuada de la estructura social frente a su representación necesariamente deformante de la realidad, y *b)* ser factor de división o antagonismo en vez de contribuir a la cohesión social.



En esta concepción, lo que pasa por ideología dominada (proletaria) sería una variante de la ideología dominante (burguesa). Consecuente con esto, Althusser no habla en sus primeros trabajos de ideología de clase, burguesa o proletaria, sino lisa y llanamente de ideología. Si se tiene en cuenta a quién sirve, toda ideología, sin excepción posible, en la sociedad de clases es la ideología de la clase dominante; en rigor, no cabe hablar de ideología dominante, pues no hay otras que dominar. Ciertamente, hay clases dominadas, pero sin ideología propia. Sus miembros piensan sus relaciones entre sí y sus tareas en términos de la ideología que es, por su naturaleza y funciones, la de la clase dominante. La vía para liberarse de ella no está en *otra* ideología, sino *fuera de ella*: en la ciencia. Por ello, piensa también Althusser, el interés de clase del proletariado está con la Ciencia y no con la Ideología, cualquiera que sea la forma que ésta revista.

En la sociedad clasista hay división de clases, pero no división de clases en la esfera de la ideología. Sociedad de clases sin ideología de clase; lo que hay es *la* ideología que sirve, solamente por ser tal, a la clase dominante, no a las clases dominadas. Y mientras la ideología sirve a la clase dominante por su propia naturaleza y funciones (teórica y social), la ciencia sirve a la clase dominada (proletaria) justamente por ser ciencia, ya que al dar un conocimiento de la estructura social permite romper la cohesión social que la ideología trata de asegurar. En suma, ciencia e ideología se contraponen no sólo en su relación con el conocimiento, sino también en su relación con la sociedad. Por ello, puede afirmar Althusser que mientras la ideología sirve a la clase dominante, la ciencia sirve a la clase dominada; o sea, la ciencia de por sí es revolucionaria.

Este planteamiento radical se suaviza, como hemos visto, desde el momento en que Althusser admite la existencia de una ideología de la clase dominada, proletaria. Pero, al mismo tiempo, sostiene que es la ciencia, y sólo ella, la que produce la transformación misma de la ideología en su naturaleza y funciones. Falta por ver ahora

hasta qué punto la admisión de esa nueva ideología, así liberada por la transformación que en ella opera la ciencia, es coherente con la caracterización de *toda* ideología como necesariamente deformante.

Pero volviendo a la distinción tajante de ideología y ciencia, distinción que se mantiene mientras se mantenga la tesis de la representación necesariamente deformante de la realidad, es preciso detenerse en el fundamento de esa deformación. Como ya vimos, para Althusser se halla determinado por la opacidad de la estructura social para los agentes que forman parte de ella. En virtud de sus propiedades objetivas, la estructura social aparece necesariamente de un modo deformado a sus agentes, como algo que no es en realidad.

Esta tesis se apoya en las distinciones que hace Marx en *El Capital* con referencia a la sociedad capitalista entre movimiento aparente y movimiento real, o entre formas de manifestación de la realidad y la realidad misma. En este sentido dice Marx al exponer su teoría del fetichismo de la mercancía:

«Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los hombres mismos.»<sup>5</sup>

Hay, pues, una distinción entre la realidad y su forma de manifestarse, con la particularidad de que esta última es también real, ya que corresponde necesariamente a la realidad y, por tanto, no es simplemente falsa o ilusión subjetiva. La realidad objetiva se manifiesta realmente en esa forma. Hay, pues, una opacidad de la estructura social capitalista, como una característica de ella, que determina que los hombres al representársela se queden en el plano de la forma de manifestarse la realidad objetiva (de su fetichización) sin llegar a captar esa realidad. Para representarse la realidad como es (como relaciones sociales

<sup>5</sup> Carlos Marx, *El Capital*, I, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1964, p. 38.

entre hombres) y no como se manifiesta (como relaciones entre cosas), se necesita recurrir a la ciencia. Hasta aquí Marx y, tras él, Althusser.

Pero Marx no se limita a señalar la opacidad necesaria y objetiva de la estructura capitalista, sino también el carácter histórico de esa opacidad, vinculado, a su vez, a la naturaleza histórica, específica de esa estructura.

«Todo el misticismo del mundo de las mercancías (el mundo en que las relaciones se fetichizan y se vuelven opacas), todo el encanto y el misterio que nimbaban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías se esfuman tan pronto como los desplazamos a otras formas de producción.»

Y refiriéndose a la Edad Media europea, es decir, al modo de producción feudal, dice también:

«... Las relaciones sociales de las personas en sus trabajos se revelan como relaciones personales suyas, sin disfrazarse de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos de su trabajo.»<sup>6</sup>

O sea, las relaciones sociales no se presentan con la opacidad característica de la estructura capitalista. Y, con mayor razón, esa transparencia que, en cierta forma, encontramos en las sociedades precapitalistas se dará en una sociedad futura. Y, en el mismo capítulo sobre el fetichismo de la mercancía en el que se muestra la opacidad objetiva, necesaria, de las relaciones sociales entre los hombres, Marx se imagina otra estructura social:

«... Una asociación de hombres libres que trabajan con medios colectivos de producción y despliegan sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social.»<sup>7</sup>

Se trata de una nueva sociedad, obviamente la sociedad comunista, en la que «las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres

<sup>6</sup> C. Marx, *El Capital*, I, ed. cit., p. 42.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 43.

relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza»<sup>8</sup>.

Por tanto, si la opacidad de la estructura capitalista es histórica y ella es la que determina la representación necesariamente deformante de la realidad, la concepción de la ideología fundada en esa opacidad no podría extenderse a las sociedades precapitalistas y, menos aún, a una sociedad futura —como la sociedad comunista— en las que las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, lejos de ser opacas para ellos, sean «claras y racionales», transparentes. Sin embargo, reduciéndonos a la sociedad capitalista, la tesis de la opacidad necesaria de la estructura social conduce a Althusser a caracterizar la ideología como «necesariamente deformante» y a sostener la necesidad de «importar» la ciencia para liberarse de esa ideología (burguesa) y producir una nueva forma de ideología (proletaria).

Reducidos los hombres (los «agentes» en la terminología althusseriana) a su condición de «soportes» de las relaciones de producción, sólo pueden tener una representación deformada de la estructura social y, en este sentido, se hallan bajo el dominio de la ideología burguesa. O sea, en su práctica económica, en la pura relación económica entre obreros y capitalistas y en la lucha económica correspondiente que no va más allá, por lo que toca a los obreros, de la lucha por vender mejor su fuerza de trabajo, sólo surge una ideología dominada por la de la clase dominante. En rigor, a este nivel no cabe hablar propiamente de ideología de la clase obrera como ideología propia, distinta u opuesta a la de la clase dominante. A esta situación histórica, concreta, de la clase obrera en la que sus miembros sólo existen como «soportes» de las relaciones de producción, en las que son simples piezas del engranaje de su mecanismo de explotación y en la que no pueden aprehender su verdadero lugar en ese mecanismo y en el todo social, dada la opacidad con que necesariamente se le presentan, no hay ni puede haber

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 44.

una conciencia de clase, es decir, una conciencia de la explotación de que son objeto y, por tanto, de su interés fundamental, de clase. Su lucha se halla inscrita en el marco de la estructura de dominación y explotación, sin cuestionar en modo alguno esa estructura. Carecen, por consiguiente, de conciencia de clase, conciencia socialista o de ideología propia.

La caracterización althusseriana de la ideología en general con los rasgos apuntados (relación imaginaria con las condiciones de existencia, representación deformante de la realidad, factor de cohesión social y función al servicio de la clase dominante) corresponde a un tipo histórico de sociedad de clases en la que la clase dominada —la clase obrera— sólo conoce la práctica económica, la lucha económica de clase y la ideología de la clase dominante. Puede decirse, por ello, que en esta teoría general la ideología se identifica con la ideología de la clase dominante, identificación ciertamente que corresponde a unas condiciones históricas dadas en las que, no obstante la división de la sociedad en clases, *la* ideología (burguesa) es dominante. Y domina no porque domine *a* o *en* otra ideología distinta u opuesta (pues frente a ella no existe propiamente *otra* ideología de clase, obrera), sino porque la ideología de la clase dominante cubre por entero todo el campo ideológico.

Sin embargo, considerada históricamente, la situación de la clase obrera cambia cualitativamente por lo que toca a los aspectos antes señalados: reducción a la práctica económica, lucha a un nivel puramente económico, carencia de conciencia de clase y de ideología propia. En efecto, los obreros ya no quedan reducidos a su condición de «soportes» de las relaciones capitalistas de producción; su propia situación de explotación en estas relaciones les hace ver en la experiencia de su propia lucha la diferenciación primero y la oposición después de sus intereses de clase con respecto a los de clase dominante; su lucha ya no es simple lucha económica para mejorar sus condiciones laborales o vender mejor su fuerza de trabajo, sino que adquiere un carácter político que pone en cuestión

la existencia misma de la estructura social capitalista. Se trata de una práctica que ya no es la práctica habitual del obrero como «agente» de la producción y de su lucha puramente económica, sino que se trata de una práctica política, de lucha contra la explotación y, en suma, contra el régimen capitalista. Esta práctica va acompañada necesariamente de cierta conciencia de clase. Y con esta práctica política surge, de ella misma, una toma de conciencia, una ideología propia, que ya no está inscrita en la ideología de la clase dominante. Todo esto, en nuestra opinión, concuerda con la concepción de Marx de la transformación de la «clase en sí» en «clase para sí», transformación que conduce al surgimiento de la ideología socialista bajo el impulso determinante de la práctica de la clase obrera.

La ideología propia, de clase, que surge de la práctica política del proletariado no puede considerarse ya inscrita en la ideología burguesa por cuanto que, a diferencia de ella, da cierta representación adecuada de la realidad, deja de ser factor de cohesión social para convertirse en factor de división y de antagonismo, todo lo cual permite hablar de una ideología que sirve a la clase explotada. Ciertamente, en una fase histórica de su desarrollo, se trata de una ideología no fecundada *aún* por la teoría científica del socialismo y, por consiguiente, se halla a gran distancia de la ideología ya articulada con la ciencia, articulación que permitirá a Lenin hablar, sin caer en una contradicción en los términos, de «ideología científica»<sup>9</sup>; no obstante, por grande que sea la distancia que la separa todavía de ella, se trata ya de una ideología de clase, socialista, y no de la ideología burguesa. Se ha producido así una ideología de la clase obrera, aunque todavía no se haya dado la «importación de la ciencia». Ahora bien, ¿de dónde proviene esta nueva forma de ideología? No, ciertamente, de la práctica y lucha puramente económicas que, como se ha señalado antes, se desarrollan en el marco de la dominación y explotación burguesas, ni tam-

<sup>9</sup> En *Materialismo y empiriocriticismo*.

poco de una ciencia que aún no existe, sino de una práctica nueva, política, que enfrenta a los obreros contra las relaciones capitalistas de producción, contra la estructura social misma. Y en esta lucha surge y se desarrolla la conciencia de clase y se fortalece la aspiración socialista de transformar el sistema.

Cierto es también que para que esta conciencia se eleve y esa aspiración tenga una base firme, se requiere de la teoría científica que puede dar esa elevación y esa base. Y esta teoría científica, justo es reconocerlo, no surge, a diferencia de la conciencia de clase, simplemente del movimiento obrero espontáneo, ya que, como toda ciencia, requiere un trabajo teórico específico y relativamente autónomo. Entre esta forma de ideología y la ya fecundada por la teoría científica hay distancia, pero no una ruptura radical. La introducción de la ciencia en el movimiento de la clase obrera no significa un tajo que divida su desarrollo ideológico en dos. La ideología socialista no tiene un comienzo absoluto con la «importación de la ciencia» y ésta no produce la transformación de la ideología burguesa en proletaria, sino la elevación de la ideología obrera a un nivel superior, exigido por la lucha de clase misma. No hay que identificar la conciencia de clase, socialista, con la teoría científica del socialismo que viene a potenciar esa conciencia.

La oposición general entre Ciencia e Ideología llevó primero a Althusser a no poder distinguir la ideología de clase, proletaria, en el seno de la ideología de la clase dominante (burguesa). Los intereses del proletariado se encarnaban, por ello, fuera de la ideología: en la Ciencia. Al reconocer ahora la existencia de una ideología propia que expresa posiciones de clase, no inscrita en el marco de la ideología burguesa, se ve obligado a pasar de una teoría de la ideología en general a una teoría de la ideología particular. Pero para ello Althusser tendría que romper el marco conceptual de su teoría general, ya que la ideología proletaria, por no ser necesariamente deformante ni factor de cohesión social, no encajaría en ese marco. Al no hacerlo, no hay coherencia entre una y otra teoría.

Bien es verdad que abandona la rígida oposición de Ciencia e Ideología para aceptar la existencia de una ideología particular supeditada a la ciencia, pero en la medida en que depende de ésta se separa, a su vez, de la práctica.

Tendríamos así la ideología producida como ideología proletaria por los que ejercen especialmente la «práctica teórica», al margen de la práctica política efectiva, en tanto que las masas vivirían espontáneamente en su práctica en la ideología burguesa. Una nueva oposición de ideología y ciencia vendría así a sustituir a la anterior. La ciencia (de los intelectuales o del partido), por un lado; la ideología (de las masas), por otro. La superación de esta oposición, y, por tanto, la transformación de la ideología, estaría en su fecundación por la ciencia, fecundación que se daría como una «importación» de ella a la ideología misma, al margen de la práctica.

En el fondo lo que tenemos en las relaciones entre la ciencia y la ideología (de oposición, primero; de subordinación de la segunda a la primera, después) es la ruptura entre la teoría científica y la práctica e ideología que surge y se desarrolla en ella. De aquí el lugar subordinado que Althusser asigna a la lucha de clase, a la práctica revolucionaria. Para él cuando la práctica, como lucha económica, espontánea, determina la ideología, ésta no puede rebasar el marco de la ideología burguesa. Es decir, no toma en cuenta el cambio cualitativo que introduce en la ideología el paso a una práctica distinta, política.

El papel determinante de la teoría como ciencia que le sirve primero para oponerla a toda ideología, ya que siempre es representación imaginaria, necesariamente falsa y factor de cohesión social, le permite luego calificar toda práctica de espontánea y toda ideología de burguesa mientras no le sea importada la ciencia. Finalmente, como la ciencia surge y se desarrolla independientemente de la práctica misma, la ideología —incluso cuando se trata ya de una ideología propia, de clase, socialista— depende más de la ciencia que de la práctica misma, de la teoría «importada» más que del movimiento propio, interno, de la clase obrera.



## Problemática y «corte epistemológico»

Para explicar el desarrollo intelectual de Marx y distinguir en él un período ideológico y otro científico (o también: para pensar en su diferencia histórica la ideología y la ciencia y explicar la transformación de aquélla en ésta), Althusser recurre a la categoría de «corte epistemológico». Se trata de un concepto que toma «en préstamo», como él mismo reconoce, de Gaston Bachelard. Pero al definirlo hace intervenir otro concepto también prestado (según nos dice, por Jacques Martin): el concepto de «problemática». Este concepto lo usa «para pensar la mutación de la problemática teórica contemporánea de la fundación de una ciencia» (*PM*, 24; 25).

El concepto de «corte epistemológico» presupone necesariamente el de «problemática»; de ahí su importancia para Althusser, inadvertida en general por sus exegetas y críticos, ya que, como habremos de ver, el destino y necesidad del «corte epistemológico» depende del concepto de «problemática».

Pues bien, ¿qué entiende Althusser por «problemática»? Siguiendo un procedimiento nada extraño en él usa

el término en una acepción distinta de la habitual: como conjunto de problemas en un campo teórico común y en una situación teórica dada. Se vale del término para poner en evidencia «la estructura sistemática típica que unifica todos los elementos del pensamiento» (PM, 63; 53) o «para designar la unidad específica de una formación dada». Se opone así al «método analítico», que descompone un texto en sus elementos, descomposición que conduce a no plantearse siquiera la cuestión de la unidad o del «sentido global de un texto».

La «problemática» es una estructura sistemática que:

a) *Unifica todos sus elementos y asegura la unidad del texto.* De ello se deduce que dentro de éste, como todo unificado, la existencia de elementos distintos o contradictorios sólo vendría a perturbar la unidad sistemática. La presencia de ellos sería, en última instancia, índice de que dicha unidad se ve obstaculizada por tales o cuales elementos, ajenos a la problemática. Justamente en este sentido Althusser reconocerá más tarde la presencia de elementos ideológicos como un cuerpo extraño en un texto como *El Capital*, unificado por una problemática científica.

b) *Determina no sólo las respuestas efectivas y posibles sino también las cuestiones mismas.* Descubrir la «problemática» de un filósofo significa «llegar hasta la presencia de la posibilidad de sus pensamientos», «hasta la unidad constitutiva de los pensamientos efectivos». La estructura es, pues, determinante: sus pensamientos posibles y efectivos, sus cuestiones y respuestas son, en definitiva, efectos de ella.

c) *Como toda estructura, la «problemática» no se presenta directamente a sí misma ni tampoco en los elementos aislados.* «En general —dice Althusser— el filósofo piensa en ella sin pensar a ella misma» (PM, 66; 55). Esto es evidente cuando se trata de una problemática ideológica, pues una ideología «se caracteriza precisamente a este respecto por el hecho de que su propia

problemática no es consciente de sí» (PM, 66; 55-56). Pero algo semejante puede decirse de la ciencia, ya que el científico ignora o no tiene siempre clara conciencia de su problemática. Y esto lo aplica Althusser incluso a Marx; de ahí la necesidad de proceder a una lectura sintomal que revele en el texto visible la problemática marxista que se escapa en una lectura literal.

Aunque estos tres rasgos son propios de toda «problemática», Althusser distingue radicalmente entre problemática ideológica y problemática científica, distinción del tipo de la existente entre dialéctica hegeliana y dialéctica materialista, o entre la problemática del joven Marx y la del Marx de la madurez. Pero no obstante la comunidad de los rasgos antes señalados, se trata de problemáticas heterogéneas. Su heterogeneidad descansa en su diferente carácter estructural y, por ello, podemos afirmar, con base en los planteamientos althusserianos, que ese carácter estructural determina un tipo de unidad tan consistente que:

a) Impide que un elemento del todo reaparezca en otra problemática. La diferencia estructural no permite homogeneizar un concepto en dos problemáticas distintas. Es lo que sucede, según Althusser, con el concepto de enajenación, por ser propio de una problemática ideológica; su presencia en una problemática científica, como la de *El Capital*, sólo puede explicarse —como trata de explicarlo Althusser— por un «desfallecimiento teórico» o una «recaída» en la ideología.

b) Impide también que un concepto aparezca dentro de una misma problemática con un significado propio y otro ajeno, correspondiente a otra problemática, como sucede con el concepto de enajenación que, en un mismo texto (los *Manuscrito del 44*), aparecería, a nuestro modo de ver, con un significado antropológico (ideológico) y con un significado histórico que permitiría integrarlo en una problemática científica. La coexistencia de ambos

conceptos implicaría, en verdad, cierta contradicción que vendría a romper el marco rígidamente unitario de la problemática ideológica en el sentido althusseriano.

Ahora bien, la idea de un pensamiento cuya unidad tenga las características de la «problemática» althusseriana, o sea, las de una organización lógica que articule sus elementos tan firmemente que sólo sean efecto de esa unidad sistemática y se excluya, por tanto, la posibilidad de que uno de ellos escape a esa determinación estructural, es válida para una ciencia positiva y tanto más cuanto más estructurada lógica y formalmente. Pero difícilmente se encontrará esa unidad, al menos con esa consistencia, en la ideología así como en la filosofía, aunque sólo sea por su componente ideológico.

Resulta entonces que, por un lado, Althusser acerca demasiado dos problemáticas heterogéneas, al hacerles compartir el mismo tipo de unidad sistemática, como puede apreciarse si se compara la unidad en una problemática «ideológica» como la de los *Manuscritos del 44*, que incluso contiene elementos contradictorios en su seno, y la unidad sistemática de *El Capital* que, a su vez, tiene elementos que escaparían a esa determinación estructural; por otro lado, Althusser las separa demasiado al negar que un mismo concepto pueda darse, con un peso propio, en ambas problemáticas, en cierta relación de continuidad, sin que haya de verse ese concepto como una especie de meteorito ideológico en un campo científico, que es a lo que equivale la explicación de su presencia como simple «desfallecimiento teórico» o «recaída ideológica».

El concepto althusseriano de «problemática» entraña una concepción estructuralista de la «unidad específica» de un campo teórico, que es desmentida en ciertas regiones de éste, como la ideología y la filosofía, y que sólo sería aplicable a una ciencia positiva en la que su organización teórica impone semejante unidad. Esta concepción estructuralista determina el modo de abordar el paso de una estructura radicalmente heterogénea a otra (de una problemática ideológica a otra científica). En efecto, si las problemáticas son radicalmente heterogéneas sólo

rompiendo totalmente con la anterior se puede instaurar una nueva organización teórica. El concepto de «problemática» resulta así el concepto *ad hoc* para que surja el que ha de dar cuenta de la ruptura y articulación entre esas dos problemáticas. Y este concepto es el de «corte epistemológico».

El concepto de «corte epistemológico» se halla indisolublemente ligado al de «problemática». Althusser presenta esa vinculación en varias formas; en verdad, se trata de variaciones del mismo tema (el de la relación entre una problemática ideológica y otra científica). Veamos, a través de esa vinculación, el significado de este concepto.

1. *El «corte epistemológico» marca la separación entre dos problemáticas radicalmente distintas.*

La distinción es de orden estructural. No se da en un elemento aislado sino en la estructura que unifica, en cada problemática, el conjunto de sus elementos. Radicalmente distintas quiere decir: estructuralmente distintas. Por serlo, existe un hiatus o separación radical entre ellas, y el «corte epistemológico» es precisamente el que lo designa.

2. *El «corte epistemológico» considera esta distinción en su movimiento y en una dirección irreversible.*

La distinción radical no se da en una confrontación estática entre los dos términos sino en el movimiento de uno a otro, movimiento que implica necesariamente la ruptura con la problemática ideológica y su transformación radical. Sólo en ese movimiento surge y se destaca la distinción, pues sólo al cabo de él, y no antes, la ideología se revela propiamente como tal. El movimiento se opera de la ideología a la ciencia, pero sólo cuando una ciencia es fundada se sabe que su prehistoria era ideología. El «corte epistemológico» sanciona, dentro de ese movimiento, el paso en virtud del cual, al fundarse una ciencia, se establece la distinción radical.

La distinción indica, asimismo, que ese movimiento sólo puede tener una dirección; o sea: se puede pasar de una problemática ideológica a otra científica, pero no se puede recorrer el mismo camino en sentido inverso. El «corte epistemológico» es irreversible o, de acuerdo con la fórmula de un discípulo de Althusser, «punto de no-retorno». El «corte» sanciona así la distancia irreductible o discontinuidad radical entre una problemática científica y otra ideológica.

3. *El «corte epistemológico» se da en un terreno exclusivamente teórico.*

Todo lo que Althusser hace intervenir en el «corte» es teórico. En primer lugar, lo son los términos que el «corte» separa o articula en cuanto que se relacionan con el conocimiento (la ideología, por su pretensión de producir conocimientos; la ciencia, porque efectivamente los produce). Lo es el trabajo de transformación correspondiente. Lo es asimismo la historia (de la ciencia) inaugurada por este acontecimiento, él también exclusivamente teórico, y respecto a la cual historia la ideología es sólo su prehistoria. La relación entre la ideología y la ciencia que el «corte» establece es igualmente teórica, en el campo del conocimiento; y, en este sentido puede afirmarse, con base en el carácter fundamental teórico de los dos términos relacionados, que se trata de una relación homogénea.

4. *La homogeneidad teórica entre ideología y ciencia es inseparable de la heterogeneidad radical de ambas que el «corte epistemológico» sanciona.*

La ideología y la ciencia que el «corte» separa y articula se da en un campo teórico común, pero el «corte» se efectúa precisamente porque entre ellas se da una distinción o heterogeneidad radical, determinada —como ya vimos— por su radical diferencia estructural. Por ello, el «corte epistemológico» implica un cambio de proble-

mática o de estructura. La ciencia es resultado de la transformación de una problemática ideológica en científica, y no simplemente de la sustitución de la ideología (el error) por la ciencia (la verdad); un cambio de este género puede darse sin que haya propiamente un cambio de problemática. Por ende, cabe afirmar que el «corte epistemológico» se da en un campo teórico común a los dos términos que el «corte» separa y articula, pero a su vez presupone una heterogeneidad teórica radical (entre los dos términos de la relación, o problemáticas). Pero, a la vez, por radical que sea su distinción, se trata siempre de problemáticas *teóricas*.

## El «corte epistemológico» y la historia real

En la exposición que acabamos de hacer acerca del «corte epistemológico», tratando de recoger en este punto el pensamiento de Althusser (particularmente en *Pour Marx y Lire le Capital*), esta categoría le sirve, siguiendo a Bachelard, para descartar la concepción empirista del progreso continuo del conocimiento y subrayar la discontinuidad en el surgimiento y desarrollo de los conceptos fundamentales de una ciencia. Esta discontinuidad ha de ser entendida como distinción radical de problemáticas y, por tanto, de estructuras entre la ideología y la ciencia. Cuando se opera el «corte» la ideología queda del lado de acá de la línea de demarcación como lo precientífico o prehistoria de una ciencia. Es evidente que la ideología de que se habla aquí no coincide con la ideología de la que hemos hablado en capítulos anteriores, y que, como vimos, se define ante todo por su función práctico-social; o sea, ideología como representación imaginaria, necesariamente deformante de la realidad que cumple la función de cohesionar socialmente a los miembros de la sociedad.



Tampoco coincide con el concepto de ideología de clase que, en el caso del proletariado, requiere su articulación con la ciencia.

Aunque en estos dos últimos conceptos la ideología supone cierta relación de conocimiento, su pretensión cognoscitiva es secundaria con respecto a su función práctico-social. Ahora bien, la ideología con la que rompe el «corte epistemológico», sí tiene esa pretensión e incluso pasa por productora de conocimientos hasta que el «corte» revela la inanidad de esa pretensión.

El contenido del concepto de ideología a que se refiere Althusser al proponer el «corte epistemológico» es claro. Sin embargo, el uso del término resulta equívoco, ya que ni en *Pour Marx* ni en *Lire le Capital* ha precisado, al definir el «corte», que está utilizando el término «ideología» con un contenido que no autoriza la identificación de que hablábamos antes. Lo ideológico se define ahora por su carácter precientífico y, en consecuencia, en un sentido exclusivamente teórico. Por eso, para caracterizar la ideología en esta forma específica, Althusser hará más tarde la correspondiente distinción y la llamará *ideología teórica*. En efecto, en el prólogo a la segunda edición en español de *Pour Marx* aclara que se trata de la oposición que separa a una ciencia nueva de una «ideología teórica precientífica». En rigor, en términos estrictamente althusserianos, sale sobrando por ahora el calificativo de «precientífica», ya que una «ideología científica» sería para Althusser una contradicción en los términos. Lo decisivo es aquí el calificativo de «teórica» que permite distinguirla de las «ideologías no-teóricas» o prácticas, como las llamará más adelante.

«Lo que es tratado en la oposición ciencia/ideología —dice Althusser— concierne a la relación de ruptura entre la ciencia y la ideología *teórica* en la cual era 'pensado', antes de la fundación de la ciencia, el objeto del que ella da conocimiento. Esta 'ruptura' deja intacto el dominio objetivo, social, ocupado por las ideologías (religión, moral, ideologías jurídicas, políticas, etc.). En este dominio de las ideologías no-teóricas, hay muchas 'rupturas',

pero ellas son *políticas* (efectos de la práctica política, de los grandes hechos revolucionarios) y no epistemológicos.»<sup>10</sup>

«Este punto es importante», anota también Althusser; y lo es efectivamente. En primer lugar, ahora queda perfectamente claro que, cuando se trata del «corte», «ideológico» se identifica con «precientífico» y que, así entendido, queda fuera del dominio social, propiamente ideológico: el de las ideologías en sentido general o de clase que se ha utilizado anteriormente. No se justifica, por tanto, a nuestro modo de ver, la inclusión de lo «precientífico» en el dominio ideológico si, al hacerlo, se amputa de él lo que encontramos en las ideologías propias que Althusser, por lo pronto, llama «no-teóricas». Ciertamente, se podría aducir que las ideologías teóricas no quedan totalmente desvinculadas de ese dominio, ya que toda ideología teórica, según Althusser, se da en un *campo ideológico* determinado, que sería precisamente el que se define ante todo por su función práctico-social y no por su pretensión cognoscitiva. Sin embargo, a juzgar por el pasaje de Althusser antes citado, la articulación de las ideologías teóricas en el campo de las ideologías no-teóricas deja intacto el dominio de cada una de ellas. Por tal razón, la ruptura en el dominio de la ideología teórica es siempre teórica, en tanto que la ruptura en la esfera de las ideologías no-teóricas es siempre política.

Retengamos por el momento estos dos puntos importantes: 1) el «corte epistemológico» no es, según Althusser, ruptura con la ideología entendida en su forma general o particular con función primordial práctico-social, sino que es ruptura con esa forma ideológica constituida por la ideología teórica (dominio de lo precientífico) con pretensión o función cognoscitiva; 2) la ruptura puramente epistemológica en que consiste el «corte» es sólo efecto de un trabajo teórico específico y no —como sucede en el dominio de las ideologías no teóricas— «de la práctica política, de los grandes hechos revolucionarios».

<sup>10</sup> L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, 2.<sup>a</sup> edición en español, Siglo XXI, México D.F., 1968, pp. X-XI.

Una vez más: la separación entre ideología teórica y no-teórica es tan tajante que no vemos por qué Althusser recurre al mismo término para designar ambas. Consecuentemente, la práctica política sólo afecta (es decir, tiene efectos políticos, no epistemológicos) a las ideologías no-teóricas, en tanto que sólo la práctica teórica afecta (produce efectos teóricos) a la ideología teórica.

La aclaración de Althusser (en el pasaje antes transcrito) sobre la verdadera naturaleza de la ruptura operada por el «corte epistemológico» ha precisado, es cierto, el terreno en que se oponen ciencia e ideología, pero al mismo tiempo —ya sin posibilidad de confusión— ha agudizado el carácter cuestionable de esa oposición. Algunos problemas que se han venido planteando adquieren ahora para nosotros toda su radicalidad. Veámoslas.

En primer lugar, no debemos perder de vista que el concepto de «corte epistemológico» ha sido elaborado por Althusser para explicarse la evolución del pensamiento de Marx como paso de la ideología a la ciencia. El «corte» establece aquí la ruptura con concepciones ideológicas anteriores y la fundación de una nueva ciencia. Marca, en efecto, la ruptura con varias ideologías (la filosofía idealista de Hegel, la economía política inglesa y las doctrinas socialistas francesas) y la fundación de la ciencia propiamente marxista: la ciencia de la historia o materialismo histórico. El concepto de «corte epistemológico» lo toma Althusser, como ya sabemos, de Bachelard, quien lo había utilizado sobre todo en el campo de las ciencias formales y naturales para designar la ruptura de una ciencia (de la verdad) con su pasado como lo precientífico (o lo erróneo). Althusser extiende el concepto al campo de las ciencias sociales, manteniendo el contenido bachelardiano de aquello con que se rompe, sólo que ahora bautizado como lo «ideológico». Pero, al extender el concepto al materialismo histórico, no ha sacado las debidas consecuencias de ello, ya que la fundación de una ciencia de esta naturaleza hace imposible que el «corte» sea idéntico aquí al que se opera respecto de otras ciencias. Tal es la primera cuestión a retener: no se trata de

la fundación de una ciencia formal, como la matemática, o natural, como la física, que son las que preocupan a Bachelard, sino de la ciencia de la historia y la sociedad, que por origen y naturaleza está vinculada a cierta posición de clase y que, por sus efectos, es revolucionaria.

Esta distinción hace imposible que el «corte» pueda ser concebido, con respecto a la ciencia marxista, en los términos estrictamente epistemológicos de Bachelard. Sin embargo, en el primer Althusser, como hemos visto, el «corte» se opera en un terreno exclusivamente teórico y con sólo dos personajes, propiamente teóricos, en escena: la Ideología (la ideología *teórica* como lo precientífico o prehistoria de la ciencia) y la Ciencia. De acuerdo con esto, una ciencia se instala en el terreno teórico donde antes se asentaba la ideología. Ciertamente es que no se trata de una simple ocupación o inversión (simple sustitución del error por la verdad, como aclara Althusser), sino de una roturación (o transformación mediante un trabajo teórico) de ese terreno. Pero, con todo, el terreno es exclusivamente teórico: el de la ideología (teórica), sin que esto afecte a las ideologías (no-teóricas) vinculadas directamente a la historia real y, particularmente, a la práctica política, a la lucha de clases.

Ahora bien, tratándose de una ciencia como el materialismo histórico, que no es «una ciencia entre otras» sino una ciencia revolucionaria, su prehistoria no puede concebirse como la de cualquier ciencia. Lo ideológico en ella no puede significar sencillamente lo precientífico, sino que designa esencialmente su relación con la historia real. En el caso de la ciencia marxista, las ideologías con las que rompe no solamente se hallan en cierta relación con el conocimiento, sino con la historia real. O sea, forman parte de la ideología en su sentido propio: la que Althusser llama todavía «ideología no teórica».

Así, pues, aunque el «corte» se presente como un acontecimiento teórico, no es sólo tal porque los dos personajes que pone en relación —la ideología y la ciencia— se hallan estrechamente vinculados a la historia

real. Ni la ideología es exclusivamente teórica ni la ciencia marxista es una ciencia sin más, sino revolucionaria.

El corte Hegel-Marx o entre Marx el joven y el de la madurez no puede explicarse sin la historia real que se hace presente en ambos términos de la relación y en la relación misma como paso de uno a otro. La transformación de la ideología en ciencia pasa aquí necesariamente por la historia real, por la práctica política y no es, por ende, un acontecimiento puramente teórico. Unas cuantas preguntas nos permitirán radicalizar aún más la cuestión: ¿por qué en el proceso histórico correspondiente se pasa, en un momento determinado, de la ideología a la ciencia?; ¿es la ideología misma (como ideología teórica en la acepción althusseriana) la que por exigencias internas se ve impulsada a no continuarse a sí misma? (mal podría serlo si justamente lo que caracteriza a lo ideológico es la imposibilidad de verse como tal y, en consecuencia, con sus contradicciones y limitaciones); ¿no será necesario más bien salirse de la ideología y buscar fuera de ella, o en un cambio de la ideología real en la que se inscribe, la exigencia de ruptura de su continuidad? Ciertamente, hay que salir de la ideología teórica y situarse en la ideología «práctica», o sea, en un nuevo punto de vista de clase, vinculado a la historia real, a la práctica política, para poder explicarse la exigencia y necesidad de la ruptura y, a la vez, de la constitución de una ciencia que se diferencia de otras por su carácter revolucionario.

Si se hace del «corte» un acontecimiento exclusivamente teórico dentro de un proceso o movimiento intrateórico, la explicación de su necesidad —incluso teórica— queda en el aire. Si la historia real y con ella la práctica política sólo produce rupturas políticas en las llamadas ideologías no-teóricas y no rupturas epistemológicas (justamente las que se efectúan con respecto a una ideología teórica), habría que buscar —como busca Althusser— la razón de ser del «corte epistemológico» en este encuentro de dos personajes teóricos. El secreto del cambio en la ideología teórica tendría que estar en su propia estructura, en su problemática, o sea, en su unidad inter-

na y sistemática. O también: la ideología así estructurada tendría que ser concebida como dotada de un movimiento interno —cuyo motor no es mostrado por Althusser— para que al llegar a cierto punto se produjera por una exigencia intrateórica su ruptura con ella misma.

Vemos, pues, que no puede comprenderse la necesidad del «corte» por el movimiento interno de la ideología teórica, no obstante su vinculación con el campo ideológico no-teórico, ya que el concepto mismo de «problemática» lo impide, en cuanto que las cuestiones y las respuestas ya están dadas. Pero si esto es así, hay que invertir el planteamiento, saliendo de la problemática misma, es decir, del campo de la ideología teórica. Tendríamos, entonces, que, dada cierta estructura y nivel del campo ideológico (entendido ahora en el sentido de ideología práctica), la historia real, la práctica política exige una transformación radical del campo teórico para encontrar nuevos problemas y soluciones. Es decir, no es la ideología teórica (lo precientífico) la que fija la necesidad de su transformación en ciencia (ya que es inconsciente de su propia naturaleza ideológica o precientífica), sino que esa necesidad viene impuesta desde fuera. Es la práctica real la que exige ese cambio radical, exigencia que sólo puede ser atendida desde un nuevo campo ideológico, o sea, desde un nuevo punto de vista de clase. El «corte», por consiguiente, no es un diálogo entre dos personajes teóricos del que estuviera ausente la historia real.

La concepción del «corte epistemológico» del primer Althusser es claramente teorícista justamente por esta ausencia de la historia real, de la práctica política. Y él mismo, como habremos de ver, lo reconocerá más tarde. El «corte» marca la separación radical entre una ciencia y la ideología anterior, o también: es la indicación de que una frontera, la que separa a una y otra, ha sido franqueada. Pero, en cuanto que Althusser se limita a mostrar su naturaleza y la de los términos que ella separa y articula, sin explicar en definitiva qué es lo que determina la transformación de uno en otro, su concepción no

sólo es teorícista sino empirista, ya que no fija las condiciones o el orden de posibilidades para que la frontera entre ideología y ciencia sea franqueada. No sólo no nos ofrece la explicación fundada en la intervención de elementos no propiamente teóricos en la producción del «corte», sino que tampoco logra dar una explicación satisfactoria a un nivel estrictamente teórico como paso de una problemática ideológica a otra científica. Ciertamente el concepto mismo de «problemática» que, como ya señalamos, determina el de «corte epistemológico», hace imposible esa explicación.

Por consiguiente, para explicarse la fundación de una ciencia como el materialismo histórico no basta quedarse en un campo puramente teórico; hay que salir de él y situarse en la práctica. Es la historia real, el nivel y modalidades de la lucha de clases en una situación histórica determinada, la que plantea la posibilidad y necesidad de pasar de varias ideologías (filosofía hegeliana, economía política inglesa y socialismo utópico) a la ciencia marxista de la historia y de la sociedad. Y tal es el paso que da Marx. Es la propia historia real la que muestra la imposibilidad de que esas ideologías puedan sobrevivirse, así como la necesidad de romper con ellas y fundar una ciencia revolucionaria. Es, en definitiva, la lucha de clase del proletariado al llegar a cierto nivel en su desarrollo la que reclama la transformación radical de todo el campo teórico: el cambio radical de la filosofía como simple interpretación del mundo para ser filosofía de la revolución, así como, en concordancia con esto, el paso de la ideología a la ciencia. No es cierto que sea el *status* teórico (como ideología teórica) el que impulsa al «corte», sino que cierto *status* práctico, real, es el que requiere una nueva teoría (como filosofía de la praxis y ciencia de la historia) que aporte a la práctica lo que la teoría, reducida a simple ideología, no puede dar.

La determinación del «corte» en un campo puramente teórico al margen de su vinculación con la historia real es claramente teorícista. Para escapar a ella hay que hacer intervenir a la práctica política en la explicación de la

naturaleza de los dos términos de la relación y en la producción del «corte» mismo, como paso necesario de las ideologías con que rompe la ciencia a la ciencia misma. Si cabe hablar de «corte» en este campo no puede tratarse, por tanto, de un corte puramente teórico. En consecuencia, habría que abandonar el calificativo de «epistemológico», utilizado por Bachelard con respecto a las ciencias positivas, pero inaplicable a una ciencia como el materialismo histórico que, por su carácter revolucionario, es irreductible a ellas.



Toda la epistemología althusseriana descansa en su concepción de la «práctica teórica». Desde su designación misma este concepto provoca cierta perplejidad, ya que une dos términos que entre los marxistas parecen disociados, cuando no opuestos.

Para Althusser la «práctica teórica» es una práctica específica que se articula en una unidad compleja de prácticas existentes (práctica social) en una sociedad determinada. Hay, pues, prácticas diferentes, entre ellas la «práctica teórica», a todas las cuales es aplicable esta definición general:

«Por *práctica* en general entendemos 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» (PM, 167; 136).

Esta definición general, válida para toda forma específica de práctica, elimina la distinción marxista tradicio-

nal de teoría y práctica, ya que aquí la teoría no es sino una forma de práctica:

«La teoría es una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y conduce a su *producto* propio: un *conocimiento*» (PM, 175; 142).

Al borrarse esa distinción desaparece el problema clásico de la unidad de la teoría y la práctica para dejar paso al de la articulación entre prácticas diferentes.

Lo primero que conviene examinar es ese concepto general de práctica que homogeneiza a todas las prácticas existentes. Como precisa Althusser, el elemento determinante de toda práctica es el proceso (trabajo) de transformación. Hay práctica desde el momento en que se transforma una materia prima en un producto determinado mediante un trabajo y con la utilización de medios específicos. En virtud de su generalidad, la definición althusseriana no toma en cuenta la especificidad de esa transformación ni la de los elementos del proceso. Con base en ella, podemos afirmar que *todo* proceso de transformación es práctico, tanto si se trata de un proceso objetivo, material, como si se trata de un proceso puramente interno, subjetivo o ideal; tanto si la materia prima es natural o social como si es una materia prima ideal o teórica en un sentido amplio (sueños, ilusiones, obsesiones, representaciones, ideas, etc.); tanto si el producto es un objeto concreto-sensible (productos del trabajo, obras de arte, etc.), como si se está ante productos que sólo tienen una existencia ideal, subjetiva (un sueño, un deseo, un proyecto, etc.), aunque sea ciertamente el resultado de una actividad humana determinada por condiciones reales.

De acuerdo con la definición althusseriana, hay práctica siempre que se opere un proceso de transformación de una materia prima (no importa cuál) en un producto, cualesquiera que sean las formas específicas que adopten ese proceso y sus elementos (materia prima, medios de producción y productos). Ahora bien, si esto es así, el

repertorio de las prácticas existentes podría ser ampliado hasta incluir no sólo las prácticas teóricas o ideológicas sino también las onírica, alucinatoria, mística, etc., ya que en todas ellas se puede hablar de un trabajo interno de transformación, de materias primas transformadas de acuerdo con ciertos medios y procedimientos y, finalmente, de ciertos productos (sueños, alucinaciones, éxtasis) del proceso respectivo de transformación.

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.

Si se toma el trabajo humano (y así lo toma Althusser) como modelo de toda práctica, sus características (las que Marx establece en *El Capital* con su definición general y abstracta del trabajo) no pueden ser extendidas a todo proceso de transformación. Debe tenerse en cuenta que, en esa definición de Marx, se trata del proceso de transformación material de la naturaleza, y debe entenderse, asimismo, que se trata de un proceso al final del cual «se produce un resultado» que «existía ya idealmente»<sup>11</sup>. Sin tomar en cuenta ambas características —a saber: la materialidad del proceso y la existencia ideal materializada en él— no es legítimo generalizar el tipo de práctica que ejemplarmente representa el trabajo a otros procesos de transformación, como el teórico, en el que dichas características no se dan. El modelo de práctica que Althusser generaliza es, como vemos, el de un proceso de transformación cuya materialidad es también la

<sup>11</sup> C. Marx, *El Capital*, I, ed. cit., p. 130-131.

de sus elementos: materia prima, medios de trabajo y productos. Pero, a la vez, ese proceso es la materialización de algo ideal, lo que no es sino otra manera de decir lo que Marx dice claramente en su definición; o sea, que se trata de un proceso material consciente y que, por tanto, el componente teórico es ineludible en el trabajo como proceso de transformación material.

Así, pues, al extender como modelo el proceso de trabajo a la «práctica teórica», Althusser deja a un lado dos características esenciales de ese proceso. La «práctica teórica» no tendría el carácter objetivo, material que Marx señala como distintivo de la práctica en sus *Tesis*; y, por otro lado, la práctica efectiva no se encontraría en unidad indisoluble con la teoría, sino en la relación exterior que Althusser llama de articulación entre dos prácticas diferentes. En consecuencia, 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. Una vez que el campo de la práctica se divide (junto a la práctica teórica Althusser cita también las prácticas económica y política), cada una se une con su teoría y, como sucede en la práctica política, puede contenerla en «estado práctico»; también la «práctica teórica» tendría su correspondiente forma teórica y, antes de ser formulada explícitamente, su teoría podría estar contenida «prácticamente» (como sucede con la dialéctica materialista contenida en *El Capital*).

Sin embargo, en esta relación exterior entre teoría y práctica, la «práctica teórica» se encuentra en una situación privilegiada con respecto a las no teóricas, ya que mientras ella tiene la capacidad de verificar a sus productos, ninguna otra tiene ese privilegio. Sólo la «práctica teórica» puede validar sus propios productos sin necesidad de recurrir a prácticas ajenas (no teóricas).

Veamos ahora lo que dice textualmente Althusser antes de pasar a exponer nuestras conclusiones en este punto:

«... La *práctica teórica* tiene su propio criterio de sí misma, contiene en sí protocolos definidos de *validación* de la calidad

de su producto, es decir, los criterios de cientificidad de los productos de la práctica científica. Lo mismo ocurre en la práctica real de las ciencias: una vez que están verdaderamente constituidas y desarrolladas, ya no tienen ninguna necesidad de la verificación de prácticas *exteriores* para declarar 'verdaderos', es decir, conocimientos, los *conocimientos* que producen. Ningún matemático en el mundo ha esperado que la física, en la cual se aplican, sin embargo, partes enteras de las matemáticas, haya *verificado* un teorema para declararlo demostrado: la 'verdad' de su teorema le es proporcionada en un 100 por 100 por criterios puramente *interiores* a la práctica de la demostración matemática y, por consiguiente, por el *criterio de la práctica matemática*, es decir, por las formas requeridas por la cientificidad matemática existente» (*LIC*, I, 75; 66)\*.

El ejemplo que aduce Althusser difícilmente podría ser impugnado, pues es cierto que la verdad de un teorema no se demuestra en la aplicación a los fenómenos estudiados por la física; la estructura teórica de las matemáticas por su referencia a un objeto ideal da a sus verdades un carácter formal que determina, a su vez, el carácter formal, interno, de su criterio de validación. En la medida en que la verdad formal no se refiere a un objeto o hecho real, su validez tiene que ser buscada en la interioridad del sistema teórico en que se da y no fuera de él. Pero las matemáticas no son toda la ciencia; hay ciencias que versan sobre objetos o hechos reales. ¿Puede extenderse a ellas su criterio de validación? Veamos la respuesta de Althusser:

«Otro tanto podemos decir de los resultados de toda ciencia; al menos para las más desarrolladas, y en las regiones del conocimiento que dominan de modo suficiente, ellas mismas proporcionan el criterio de validez de sus conocimientos, confundándose totalmente este criterio con las formas rigurosas del ejercicio de la práctica científica considerada. Podemos decir lo mismo de las ciencias 'experimentales': el criterio de su teoría son sus *experiencias*, las que constituyen la forma de su práctica teórica. Lo

\* En esta cita y en otras posteriores las siglas del paréntesis corresponden al título de la edición francesa de *Lire le Capital*; a continuación se indica el tomo y página de esa edición. La cifra siguiente, en cursiva, remite a la edición en español.

mismo debemos decir de la ciencia que nos interesa en más grado: el materialismo histórico» (*LIC, ibid.; ibid.*).

Antes de seguir con la cita de Althusser tengamos presente que se trata ahora —en el caso del materialismo histórico— de una ciencia cuyas verdades no son formales, sino acerca de cierta realidad. Justamente por esta relación con ella se hace necesario salir de la «práctica teórica» y buscar el criterio de validación en una relación práctica con esa realidad. Esta es, por otra parte, la única manera de escapar, en cuanto a la posibilidad de establecer un criterio de verdad, a la paradoja de Nelson, frente a la cual todo criterio de validez puramente teórico resulta impotente. Ahora bien, Althusser considera que la apelación a la práctica —que él concibe estrechamente como simple aplicación— es un criterio pragmatista.

«Es porque la teoría de Marx es 'verdadera' por lo que pudo ser aplicada con éxito y no porque fue aplicada con éxito por lo que es verdadera. El criterio pragmatista puede convenir a una técnica que no tenga más horizonte que su campo de ejercicio, pero no a conocimientos científicos» (*LIC, 75; 66*).

Bueno es precaverse contra un criterio pragmatista, ya que en más de una ocasión el marxismo ha sido asimilado infundadamente al pragmatismo. Semejante asimilación sólo ha podido hacerse, ciertamente, tergiversando su concepción de la verdad, así como la relación entre verdad y criterio de verdad, lo que entraña a su vez una deformación de su modo de concebir las relaciones entre teoría y práctica. El marxismo no identifica la verdad con el éxito o con lo útil, como hace el pragmatismo, para el cual lo verdadero sería la creencia más ventajosa o útil de acuerdo con los intereses individuales. El éxito sería criterio de verdad entendida ésta como correspondencia de un pensamiento con *mis* intereses. Para el marxismo, en cambio, es verdadero el pensamiento que reproduce adecuadamente la realidad. Si una teoría puede ser aplicada con éxito es, ciertamente, porque es verdadera

(entendida la verdad en el sentido que acabamos de fijar) y no al revés. Mientras que para el pragmatista el éxito muestra la verdad como correspondencia de un pensamiento con los limitados intereses individuales, para el marxismo la práctica prueba la verdad o reproducción intelectual adecuada de la realidad. Pero esta práctica, como actividad material, transformadora y social, no tiene nada que ver con su contenido pragmatista de acción eficaz del individuo guiado por sus estrechos intereses.

Vemos pues que, dado el concepto de verdad de que parte, el criterio de la práctica no puede ser calificado de criterio pragmatista. Pero prosigamos con el texto de Althusser:

«Con todo rigor, debemos ir más lejos y rechazar el asimilar, más o menos indirectamente, la teoría de la historia como el modelo empirista de una 'hipótesis' aleatoria, de la que para poder afirmar la 'verdad' habría que haber *esperado* la verificación por la práctica política de la historia. No es la práctica histórica ulterior la que puede dar sus *títulos* de conocimiento al *conocimiento* que Marx ha producido: el criterio de la «verdad» de los conocimientos producidos por la práctica teórica misma, es decir, por el valor demostrativo, por los títulos de científicidad de las *formas* que han asegurado la producción de esos conocimientos. Es la práctica teórica de Marx la que constituye el criterio de 'verdad' de los conocimientos producidos por Marx (*LIC*, I, 75-76; 66-67).

De acuerdo con esto, la teoría de Marx es verdadera al margen de su prueba en la historia real, sin esperar a su verificación por la práctica política de la historia. Cierto es que la verdad de una teoría no puede ser confundida con su comprobación; o dicho en otros términos: la esencia de la verdad y su verificación no son una y la misma cosa. Una cosa es estar en la verdad y otra probar que se está. Pero esta distinción legítima no autoriza su separación radical, pues sólo probando su verdad podemos saber que algo es verdadero. La verdad en sí, al margen de su comprobación en la práctica, es algo irreal cuando se trata de conocimientos acerca de la realidad. Ya lo decía Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*:

«Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente escolástico.»<sup>12</sup>

Así, por ejemplo, la teoría del partido, formulada por Lenin en *¿Qué hacer?*, no es verdadera ni falsa en sí. En un contexto histórico concreto, en las condiciones históricas de la Rusia zarista, un partido como el propuesto por Lenin pudo guiar al proletariado ruso y llevarlo a la conquista del poder. En ese contexto, la práctica del partido bolchevique probó la verdad de la teoría antes citada por Lenin. Y sólo la práctica, en otro contexto y otras condiciones históricas, puede determinar si la teoría leninista del partido, considerada en su conjunto o en ciertos aspectos de ella, sigue siendo verdadera o falsa. El criterio de la práctica en la teoría sitúa, pues, el problema de la verdad en un terreno concreto e impide, por tanto, dar un valor absoluto a lo que es verdadero en una situación histórica determinada.

Al aislar de la práctica el problema de la verdad y buscar el criterio de validez en la interioridad de la teoría misma, el problema —como decía Marx— se vuelve escolástico. La raíz de este falso criterio de verdad se halla en la identificación insostenible de ciencias reales con ciencias formales, y en hacer de la ciencia de la historia una ciencia más. La verdad de las teorías en este campo (como las del papel del proletariado en la revolución, la del partido, la de las vías del socialismo, la de la dictadura del proletariado, la de las relaciones entre reforma y revolución o entre la lucha pacífica y la violenta, etc.) no puede determinarse por un criterio interno de científicidad, sino apelando a la realidad teorizada, a la práctica política.

A juicio de Althusser, la «práctica teórica» se distingue de las prácticas restantes, no teóricas, por su capacidad de contener en sí misma su propio criterio de vali-

<sup>12</sup> C. Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en C. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, ed. esp. cit., p. 634.



dación. Rechaza, así, lo que él llama el «igualitarismo de la práctica», o sea, la pretensión de que prácticas no teóricas confirmen la validez de las teorías, asignándoles así un campo que sólo compete a la práctica teórica. No es que Althusser niegue la relación entre uno y otro tipo de prácticas. Como vimos en capítulos anteriores, admite la relación entre la «práctica teórica» y la práctica política, aunque esa relación ha sido abordada pocas veces por el primer Althusser; sin embargo, cabe decir —con base en sus propias palabras— que la intervención de la práctica política en la «práctica teórica», si bien puede afectar a la estructura teórica de una ciencia, no puede poner en cuestión la autonomía de lo teórico. Esta autonomía no es sólo signo de su especificidad sino también de su superioridad sobre las demás prácticas, ya que goza del privilegio de ser criterio de validación de sí misma sin que ninguna otra práctica pueda intervenir en esa validación. Por otro lado, la práctica política sólo podrá ser racional y, por tanto, revolucionaria, en la medida en que «importe» desde fuera la teoría correspondiente.

La autonomía de la «práctica teórica» no sólo se desprende del privilegio de que goza por la interioridad radical de su criterio de verificación, sino también por su naturaleza específica, subrayada vigorosamente por Althusser: se trata de un proceso de transformación que se opera exclusiva y enteramente en el terreno del pensamiento. En este proceso una materia prima teórica (Generalidad I) es trabajada por un medio de producción teórico (Generalidad II) para dar lugar a un producto (Generalidad III) (*PM*, 182-183; 151-153). Todo se desarrolla en el pensamiento sin intervención de ninguna práctica ajena. Dada la autonomía y autosuficiencia de la «práctica teórica», su intervención sólo puede tener el carácter de una relación exterior, inesencial con ella. En efecto, en virtud de su autonomía —tal como la concibe el primer Althusser— la «práctica teórica» no aparece vinculada de un modo intrínseco y necesario a una práctica no teórica (como la política).

Las razones que invoca o podría invocar Althusser en favor de la autonomía de lo teórico son, a nuestro modo de ver, diversas y, al mismo tiempo, teóricas y políticas.

En primer lugar, se trata de rescatar la idea del conocimiento como actividad o más exactamente (en la práctica científica) como *producción* de conocimientos. Semejante idea se encuentra, en verdad, en Marx, en su *Tesis (I) sobre Feuerbach* al considerar positivamente al idealismo, pese a su unilateralidad, por haber destacado el lado activo del conocimiento. Más discutible es, como hemos procurado mostrar antes, que esa idea de producción o transformación pueda ser subsumida —como «práctica teórica»— bajo un concepto general de práctica que es, como dice el propio Althusser, una «reproducción exacta del concepto de trabajo que (Marx) expone en *El Capital* <sup>13</sup>. No obstante, el empeño de rescatar la idea marxista de *producción* del conocimiento, con las reservas que haremos en el capítulo siguiente, nos parece una contribución importante Althusser. Mientras tanto, no perdamos de vista que Marx deslinda en el proceso de conocimiento (*Tesis (I)* antes citada) la actividad en sentido idealista y la actividad (*praxis*) en sentido práctico, objetivo, material.

En segundo lugar, la afirmación althusseriana de la especificidad y autonomía de la «práctica teórica» tiene que hacer frente a todo subjetivismo de clase, o tendencia a disolver la ciencia en la ideología de clase, y, en consecuencia, en la política. Tal es la tendencia que proviene de la dicotomía bogdanoviana de «ciencia burguesa»-«ciencia proletaria» y reaparece con otro ropaje en los años oscuros del stalinismo-jdanovismo. Pero este rechazo de la reducción de lo teórico a lo político lo extiende Althusser, sin fundarlo debidamente, a lo que él llama el «izquierdismo teórico» de Gramsci, Korsh y el joven Lukàcs. Sin embargo, el empeño althusseriano de

<sup>13</sup> L. Althusser, «Defensa de tesis en Amiens», en *Posiciones*, Col. Teoría y Praxis, Ed. Grijalbo, México D.F., 1977, p. 168.

que el marxismo sea tratado como una ciencia es saludable, sobre todo después de la experiencia vivida por la teoría y la práctica política en los años del stalinismo.

En tercer lugar, la autonomía de lo teórico es afirmada por Althusser frente a otra forma de reducción de la ciencia a la ideología «humanista», pero entendiendo por ella la identificación del humanismo con el humanismo abstracto, burgués, ya combatido por el joven Marx. La restauración de la teoría marxista, a partir de la autonomización de la «práctica teórica», apuntaba sobre todo, en la década del 60, a las posiciones de Roger Garaudy, a la sazón teórico y dirigente destacado del Partido Comunista Francés. Pero el «antihumanismo teórico» de Althusser, fundado a su vez en la autonomía de la «práctica teórica», desembocaba no sólo en el rechazo del humanismo abstracto, burgués, sino de todo humanismo, incluido el socialista, que quedaba relegado así al oscuro desván de los trastos ideológicos. No nos proponemos discutir ahora este aspecto del pensamiento althusseriano, ya que lo hacemos con todo detalle en otro lugar<sup>14</sup>. Pero no queremos dejar de subrayar que al afirmar la autonomía de la «práctica teórica» y la oposición de ciencia-ideología, Althusser ha creído que podía fundar así su rechazo de una tendencia «humanista» que, a juicio suyo, venía a disolver el marxismo como ciencia en ideología, con todo su lastre burgués.

La autonomización de la «práctica teórica» se convierte en una necesidad para Althusser a fin de reivindicar el marxismo como ciencia frente al «izquierdismo» que lo subordina a la ideología, y frente al «humanismo» que lo impregna de ideología burguesa.

Ahora bien, la afirmación althusseriana de la autonomía de lo teórico asume un carácter tan absoluto que desemboca, como hemos visto, en la ruptura de la unidad entre teoría y práctica. No es que Althusser niegue esa

<sup>14</sup> En nuestro estudio sobre los *Manuscritos de 1844*, que aparecerá próximamente en la Col. Teoría y Praxis, Ed. Grijalbo, México D.F.

relación (o como él dice: la articulación entre dos prácticas diferentes), pero lo importante es aquí el tipo de relación: esencial para sus dos términos, o sólo para uno de ellos. O, situándonos en el terreno concreto de la relación teoría-práctica política: se trata de saber si la teoría es tan autónoma que puede encontrar en sí misma las razones de su propio movimiento, o si la heteronomía es sólo propia de una práctica menesterosa obligada a «importar» la teoría.

La autonomía y autosuficiencia de lo teórico obliga a pagar un alto precio: la relación inesencial entre teoría y práctica, precio que el marxismo no puede pagar y que el propio Althusser —como habremos de ver— se resistirá también a pagar.

Mientras tanto, la autonomía de la «práctica teórica» tiene para él el carácter absoluto y autosuficiente que hemos tratado de mostrar. Pero nuestro examen de la «práctica teórica» no termina aquí. Falta ver todavía cuál es, según Althusser, la naturaleza de ese proceso específico de transformación; falta ver cómo responde a la pregunta que él mismo se hace en estos términos:

«¿Mediante qué mecanismo el proceso de conocimiento, que transcurre enteramente en el pensamiento, produce la apropiación cognoscitiva del objeto que existe fuera del pensamiento, en el mundo real?» (*LIC*, I, 70; 62-63).

«Objeto real»  
y «objeto de conocimiento»

La teoría althusseriana de la «práctica teórica» es solidaria de su distinción de «objeto real» y «objeto de conocimiento» y de las consecuencias que derivan de ella. Por «objeto real» entiende Althusser el objeto que existe fuera del pensamiento; por «objeto de conocimiento», el objeto producido por un proceso de transformación teórico de acuerdo con su esquema de las tres generalidades: transformación de la Generalidad I (materia prima teórica) en Generalidad III (conocimientos) con ayuda de la Generalidad II (medios de producción teóricos: cuerpo de conceptos o teoría). Debe quedar claro para nosotros que, no obstante cierta ambigüedad imputable al propio Althusser que motiva a veces algunas críticas que no dan en el blanco, «objeto de conocimiento» no es para él «objeto a conocer» u «objeto real», sino conocimiento, cualquiera que sea la fase en que éste se encuentre.

Si comprendemos el verdadero sentido de esta ambigua y desafortunada expresión («objeto de conocimiento»), en rigor se trata para Althusser de dos objetos u

órdenes clásicos: el del objeto pensado, teórico, y el del objeto real; o lisa y llanamente: el del concepto y lo real. Teniendo presente lo anterior podemos comprender perfectamente el sentido de ambas expresiones, así como el tipo de relación entre los dos objetos por ellas designados en los pasajes que citamos a continuación:

1) ... «Ya hemos avanzado bastante en este trabajo para poder abordar, volviendo a la diferencia de orden entre el objeto de conocimiento y el objeto real, el problema cuyo índice es esta diferencia: el problema de la relación entre estos dos objetos (objeto de conocimiento y objeto real), relación que constituye la existencia misma del *conocimiento*» (LIC, I, 65; 58).

2) «El proceso de producción de un conocimiento pasa necesariamente por la transformación incesante de su objeto (conceptual); esta transformación, que es una con la historia del conocimiento, tiene justamente por efecto producir un nuevo conocimiento (un nuevo objeto de conocimiento) que concierne siempre al objeto real cuyo conocimiento se profundiza precisamente por el reajuste del objeto de conocimiento.»

3) «El conocimiento, al trabajar sobre su 'objeto', no trabaja, pues, sobre el objeto *real*, sino sobre su propia materia prima, que constituye —en el sentido riguroso del término— su '*objeto*' (*de conocimiento*), que es, desde las formas más rudimentarias del conocimiento, distinto del *objeto real*...» (LIC, I, 53; 49).

De conformidad con los pasajes citados, «objeto real» y «objeto de conocimiento» son distintos, y su distinción constituye la existencia misma del conocimiento, pues si fueran idénticos no habría propiamente tal; a su vez, la transformación en que consiste el proceso de producción de conocimientos afecta, en virtud de su distinción, al «objeto de conocimiento» y no al «objeto real». Queda, pues, perfectamente claro que el «objeto de conocimiento» no se identifica nunca con el objeto real. No hay, pues, identidad sino diferencia, pero una diferencia que implica una relación, ya que el objeto construido se produce para conocer lo real. Resulta, entonces, que no obstante su distinción absoluta «objeto de conocimiento» y «objeto real» se hallan en una relación cognoscitiva. En verdad, sin distinción, como antes se ha subrayado, no puede haber conocimiento, pero ¿puede darse éste si la

distinción es absoluta; es decir, si no hay un «espacio homogéneo común» entre el objeto teórico y el objeto real, entre el concepto y la realidad?

Remitiéndose a *El Capital*, Althusser afirma que tal espacio no existe:

«Desde el Libro I al Libro II no salimos jamás de la abstracción, es decir, del conocimiento, de los 'productos del conocimiento y del concebir': *no salimos jamás del concepto*. Sólo pasamos, en el interior de la abstracción del conocimiento, del concepto de la estructura y de los efectos más generales de la estructura; no franqueamos jamás, en ningún instante, la frontera absolutamente infranqueable que separa el 'desarrollo' o especificación del concepto del desarrollo y de la particularidad de las cosas; y por una buena razón: *esta frontera es, por derecho, infranqueable porque no es la frontera de nada, porque no puede ser una frontera, porque no existe espacio homogéneo común (espíritu o real) entre lo abstracto del concepto de una cosa y lo concreto empírico de esta cosa que pueda autorizar el uso del concepto de frontera*» (LIC, II, 173; 205).

Así, pues, como su distinción es absoluta, «objeto real» y «objeto de conocimiento» se hallan en dos planos que no pueden encontrarse. No se trata, como piensa Althusser que piensa el empirismo, de una distinción en el seno mismo de lo real, entre lo visible (lo inesencial) y lo invisible (lo esencial), es decir, entre dos partes del objeto real (LIC, I, 44-48; 43-47), de tal manera que el objeto pensado exista —como su esencia— en el objeto real mismo. Entre ambos, no existe un «espacio homogéneo común»; es decir, la posibilidad de tender un puente entre lo que se produce en el pensamiento y lo que existe en la realidad. Obviamente, en esta distinción absoluta de «objeto real» y «objeto de conocimiento», subyace una ontología claramente afirmada a lo largo de la obra de Althusser. Pues bien, veamos cuál es el *status* de lo real de acuerdo con esa ontología.

En primer lugar, lo real o «concreto real», en la terminología de Marx que Althusser hace suya, es el objeto que existe fuera e independientemente del conocimiento; en segundo lugar, los objetos reales son concretos y sin-

gulares y, en rigor, «sólo *existen*, en el sentido cabal del término objetos reales, concretos y singulares» («Acercas del trabajo teórico», *La filosofía como arma de la revolución*, p. 72); existe, ejemplifica Althusser, tal formación social dada con predominio del modo de producción capitalista, pero no existe el modo de producción capitalista en general (estos objetos «abstractos», a diferencia de los objetos reales, no existen propiamente, ya que carecen de concreción real e individualidad); en tercer lugar, los objetos reales constituyen el fin último del conocimiento, ya que los objetos abstractos se construyen precisamente para conocerlos.

Tenemos, pues, que el objeto real se distingue radicalmente del objeto teórico no sólo por ser exterior a la relación de conocimiento sino también por su *status* ontológico. Pero, no obstante esa diferencia radical, conocemos a uno mediante el otro, pero el que conocemos es distinto absolutamente del objeto real, razón por la cual carecería de sentido concebir su relación cognoscitiva como una relación de adecuación. Pero, entonces, cabe preguntar: ¿de qué tipo es esa relación entre dos objetos absolutamente distintos? Si el conocimiento lo es siempre de un objeto real, ¿qué es lo que encontramos de lo real en su conocimiento?

Conocer es ante todo producir un objeto teórico. Althusser subraya la idea de producción precisando que se trata de la producción del «objeto de conocimiento» y no del objeto real. Con este motivo recuerda que «Marx rechaza la confusión hegeliana de la identificación del objeto real y del objeto de conocimiento, del proceso real y del proceso de conocimiento» (*LIC*, I, 49; 47). Y acto seguido cita el famoso pasaje de la Introducción de Marx a su *Contribución a la crítica de la Economía política*:

«Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real (*das Reale*) como resultado del pensamiento, abarcándose a sí mismo, profundizándose a sí mismo y poniéndose en movimiento por sí mismo, mientras que el método que permite elevarse de lo abstracto a lo concreto no es otra cosa que el modo (*die Art*) en el que el pen-



samiento se apropia de lo concreto y lo reproduce (*reproduzieren*) en la forma de un concreto espiritual (*geistig Konkretes*).»<sup>15</sup>

Queda así claramente descartada la confusión idealista de lo real y lo teórico tanto en los productos como en los procesos de génesis respectivos. Pero, en nuestra opinión, el rechazo de esa confusión no tiene por qué llevar a postular una distinción absoluta, que sólo es inevitable si se sienta como premisa ontológica la concepción de lo real como concreto singular. Ciertamente, si lo real que existe fuera del conocimiento se concibe sólo como lo concreto singular, y si lo que se obtiene (llámese lo universal, lo general o la esencia), como producto del movimiento del pensamiento, no tiene existencia objetiva (*en* lo real), la conclusión obligada es la distinción absoluta de ambos órdenes y, por consiguiente, la exclusión de la relación cognoscitiva como reproducción del objeto real. El meollo de la cuestión está, por tanto, en este concepto althusseriano de lo concreto real que excluye, con su singularidad, lo que define precisamente al objeto teórico: su universalidad, esencialidad o generalidad.

Semejante concepción de lo concreto real, y de la consecuente distinción absoluta de objeto teórico y objeto real, ha sido impugnada por varios autores marxistas, entre ellos Ilenkov, Giannotti y Lucien Sève. Desde diferentes ángulos los tres coinciden en admitir la existencia objetiva de lo universal, esencia o lo general en lo real mismo. Es decir, admiten un «espacio homogéneo común» entre ambos objetos, puesto que lo universal teórico correspondería a lo que hay de universal en lo real mismo. Lo universal, a su vez, no se entiende en los autores citados en el sentido empirista, denunciado por Marx, de «algo abstracto e inmanente a cada individuo»<sup>16</sup>. En cuanto que lo concreto real contiene lo uni-

<sup>15</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, volumen 1, Siglo XXI, México D.F., 1971, pp. 21-22.

<sup>16</sup> C. Marx, «Tesis (VI) sobre Feuerbach», en C. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., p. 635.

versal y, al mismo tiempo, es irreductible a su singularidad, se conjuga dialécticamente lo que Althusser presenta radicalmente dissociado, o sea: lo concreto singular y el modo de existencia abstracto de lo general. Esta contraposición metafísica del concepto y de lo real es precisamente la que rechazan los autores citados.

Pero ya antes, Marx había rechazado esa contraposición no sólo en los términos aforísticos de la *Tesis VI sobre Feuerbach* sino explícitamente al poner de manifiesto, con el ejemplo del trabajo en general, la correspondencia existente entre el desarrollo teórico (formación de un concepto) y el desarrollo real (formación de un objeto real); o más precisamente: entre el concepto o abstracción del trabajo en general y el trabajo real.

Veamos algunos pasajes de Marx muy ilustrativos en este punto:

«La indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajos, ninguno de los cuales predomina sobre los demás. Así, las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico... Por otra parte, esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia por un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que el género indeterminado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente. Así, pues, la abstracción de la categoría 'trabajo', el trabajo en general, el trabajo *sans phrase*, que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta.»<sup>17</sup>

A diferencia de Hegel, Marx no confunde aquí el proceso de formación del objeto abstracto (concepto de trabajo en general) y el proceso de formación del objeto real (trabajo en general como «indiferencia a un trabajo particular» en una sociedad determinada). Pero sí sostiene claramente: 1) que el objeto teórico (la abstracción, el

<sup>17</sup> C. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador), 1857-1858, «Introducción», vol. 1, ed. cit., p. 25.

concepto) sólo puede surgir cuando el objeto real ha alcanzado cierto grado de desarrollo en su concreción; 2) que la abstracción en que consiste el objeto teórico («la indiferencia por un trabajo particular») es una *abstracción real*; es decir, corresponde al trabajo real que se da en una sociedad dada. O como dice Marx: es «prácticamente cierta». Hay, pues, una correspondencia entre «el camino del pensamiento abstracto» y el «proceso histórico real», así como en los resultados respectivos (objeto teórico y objeto real) de ambos procesos.

En consonancia con estas tesis básicas de Marx, Ilenkov rechaza la concepción metafísica de lo concreto como objeto exclusivamente singular, y la de lo abstracto entendido como lo que corresponde en la realidad a lo común entre muchos (o todos) objetos singulares. Lo universal sólo existiría en lo real como un aspecto de los objetos singulares concretos y sólo se daría como tal en la mente del hombre al abstraerse lo común de un conjunto de esos objetos. A juicio de Ilenkov, «esta posición ignora por completo con su propio planteamiento del problema la dialéctica de lo general y lo singular en las cosas mismas, en la realidad, fuera de la mente»<sup>18</sup>.

Lo universal y lo singular existen, ciertamente, en la realidad, pero no al margen de esa dialéctica. Siguiendo a Marx en su tratamiento de Feuerbach, Ilenkov sostiene que lo universal no está en la comunidad de rasgos inherentes a cada individuo sino en el sistema de relaciones sociales entre los hombres y las cosas, al margen del cual el individuo aislado sería un hombre irreal, abstracto. La esencia humana existe, pues, realmente y su definición teórica sólo puede consistir «en el descubrimiento de la necesidad que engendra y desarrolla todas las múltiples y diversas manifestaciones y capacidades de la vida social humana»<sup>19</sup>. Lo universal no es sólo propio del

<sup>18</sup> E. V. Ilenkov, *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en «El Capital», de Marx*, ed. rusa, Moscú, 1960, p. 38 (edición española en preparación para Col. Teoría y Praxis, Ed. Grijalbo, México D.F.).

<sup>19</sup> Ilenkov, *op. cit.*, p. 42.

concepto, sino ante todo de lo real. El concepto expresa lo universal concreto; o sea, lo real que siendo particular y singular es, a la vez, universal. Pero esta unidad se da, según Ilenkov, en un proceso de desarrollo de lo concreto, de lo real:

«En la realidad siempre sucede que el fenómeno que posteriormente se vuelve universal, surge al principio como singular, como particular, como fenómeno especial, como excepción de la regla.»<sup>20</sup>

Para Ilenkov, por tanto, lo universal no puede ser considerado al margen del desarrollo de lo real y lo mismo cabe decir del concepto que lo expresa.

«El concepto universal-concreto expresa en sus determinaciones el contenido específico-concreto (la estructura regular interna) de una forma determinada del desarrollo del objeto estudiado.»<sup>21</sup>

Vemos, pues, que para Ilenkov lo universal y lo singular se hallan en unidad en lo concreto real y que el concepto es la expresión teórica de lo universal como «universal concreto». Vemos, asimismo, que lo concreto real no es una unidad muerta, sino unidad como sistema de relaciones y condicionamientos mutuos, unidad de lo distinto y lo opuesto, «unidad en la diversidad». Finalmente: unidad no dada de una vez y para siempre, ya que se da en un proceso de transformación de lo singular en lo universal, de tal manera que, como ya vimos en Marx, sólo aparece en un momento dado del desarrollo del objeto.

En conclusión, la relación entre lo singular y lo universal aparece en la realidad misma y conocer un fenómeno es descubrir esa relación. O también:

«explicar su lugar y función dentro de un sistema concreto de fenómenos sujetos a una acción mutua, dentro del cual existe necesariamente y es explicar asimismo las peculiaridades gracias a las

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 54.

cuales ese fenómeno puede cumplir semejante función dentro del todo»<sup>22</sup>.

Y ejemplificando con la ganancia agrega que conocerla

«significa explicar el carácter universal y necesario de su surgimiento y movimiento dentro del sistema de producción mercantil capitalista y destacar su papel específico en el conjunto del movimiento de todo el sistema en general».

En suma, para Ilenkov lo universal existe realmente en unidad con lo singular. Y esto es lo que ahora interesaba señalar en él con respecto a la distinción radical de objeto real y objeto de conocimiento, cuya formulación althusseriana no pudo conocer Ilenkov, ya que la obra en que expone las tesis que hemos transcrito fue publicada cuando aún no aparecían los primeros trabajos de Althusser.

Afirmando también la existencia de lo universal en la realidad, José Arthur Giannotti objeta a Althusser «el despojar a lo concreto de toda universalidad» como efecto de una lectura de Marx centrada en la oposición radical de objeto de conocimiento y objeto real<sup>23</sup>. Advierte Giannotti a este respecto que la oposición la funda en un solo texto de Marx (Introducción a la *Contribución a la crítica de la Economía política*) en el que es afirmada netamente una sola vez. Giannotti somete el texto en cuestión a otra lectura en virtud de la cual «se puede admitir que lo universal-concreto forma parte de la realidad, sin caer no obstante en el idealismo o en el empirismo»<sup>24</sup>. Marx no dice en él que «lo concreto es necesariamente individual»; por tanto, «si es síntesis, o más precisamente, si *consiste* en la síntesis de determinaciones abstractas no se le puede quitar la dimensión de la universalidad»<sup>25</sup>. Se trata de una «*síntesis esencial situada más*

<sup>22</sup> Ilenkov., *op. cit.*, p. 153.

<sup>23</sup> José Arthur Giannotti, *Origines de la dialectique du travail*, Editions Aubier Montaigne, París, 1971, p. 9.

<sup>24</sup> J. A. Giannotti, *op. cit.*, p. 11.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 12.

*allá de la práctica teórica»*<sup>26</sup> que es reproducida por el objeto pensado en la vía que conduce de lo abstracto a lo concreto. Giannotti concibe la esencia, al igual que ciertas filosofías no empiristas, como «parte inseparable que subsiste en el todo, gracias a un proceso de *fundación*». Y agrega:

«Así entendido, el concepto de esencia deja de habitar lo real como una de sus partes [reproche, como vimos, de Althusser al empirismo] para convertirse en un elemento que viene a animarlo de manera más íntima y sutil, aunque entre lo singular y lo universal se teje toda una trama de articulaciones que conviene investigar.»<sup>27</sup>

La abstracción, sigue argumentando Giannotti, no sería algo semejante a la extracción del oro de la ganga, sino una abstracción *real*, situada más allá de la investigación científica «y su producto, el concepto, al no ser resultado de un proceso exterior al objeto, será el objeto mismo en la medida en que el objeto primitivo se sitúa al nivel de la realidad social»<sup>28</sup>.

Aunque Giannotti acerca peligrosamente concepto y realidad, su punto de vista es, en definitiva, que lo concreto no está privado de toda forma de universalidad y que lo universal concreto surge en un proceso de fundación categorial en la propia realidad, o sea, de las categorías que determinan las condiciones objetivas de existencia. Las abstracciones científicas —como las de la Economía política—, a diferencia de las filosóficas, expresarían los universales concretos «cuya abstracción y generalidad provienen del funcionamiento del sistema productivo»<sup>29</sup>; es decir, de la realidad misma. «El concepto abstracto corresponde a una fuerza o tendencia real cuya autonomía es del mismo grado que el concepto.»<sup>30</sup>

<sup>26</sup> J. A. Giannotti, *op. cit.*, p. 14.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

<sup>28</sup> J. A. Giannotti, *op. cit.*, p. 15.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>30</sup> J. R. Giannotti, *op. cit.*, p. 185.

Hay, pues, para Giannotti una correspondencia del concepto con la realidad fundada justamente en el «peso ontológico» de lo conceptual o también en la existencia real de lo universal concreto. La clave de esta interpretación es precisamente la categoría de lo universal concreto, incompatible con el concepto de lo concreto real como necesariamente individual.

Lucien Sève sostiene la existencia objetiva, concreta de la esencia, refiriéndose sobre todo a la esencia humana. Para ello se apoya en su interpretación de la *Tesis VI sobre Feuerbach*, de Marx. De acuerdo con ella, distíngue entre una concepción abstracta de la esencia como abstracción inherente a los individuos, convertidos así en ejemplares de un «género», y su concepción científica como «conjunto de relaciones». Esta esencia sería concreta, real: «... no ya abstracta sino concreta, no ya ideal sino material, no natural sino histórica, no ya inherente a un individuo aislado sino al conjunto de relaciones sociales»<sup>31</sup>. A esta esencia concreta corresponde su concepto, abstracto como todo concepto. Pero «no hay que confundir el concepto abstracto de hombre con el concepto de hombre abstracto»<sup>32</sup>. Todo concepto científico es abstracto, pero es científico —dice también Sève— si capta la esencia concreta de su objeto. La esencia existe, pues, en la realidad y no sólo en el pensamiento.

Ahora bien, ¿qué es propiamente esa esencia que se da en lo real y que el concepto capta? No es un objeto general o el ser real de los objetos concretos singulares, extraído de ellos al ser comparados por una simple y directa abstracción<sup>33</sup>. La esencia no se identifica con esta generalidad abstracta que expresa sólo un nivel de la realidad: el de las propiedades comunes de un conjunto de objetos y, por tanto, una etapa necesaria pero insuficiente del conocimiento. La esencia concreta, es, por un lado, relación; o más exactamente: sistema de relaciones en el

<sup>31</sup> Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, 3<sup>e</sup> édition Editions Sociales, París, 1974, p. 69.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> L. Sève, *op. cit.*, pp. 328-329.

que se encuentran determinados los individuos y, por otro, es el movimiento necesario interno del objeto<sup>34</sup>. Por ello, dice Sève, que no es un objeto general sino «la lógica del desarrollo real»<sup>35</sup>.

En este concepto de esencia lo singular no desaparece sino que deja de ser concebido como un individuo aislado para ser considerado en un sistema de relaciones. Por ello, aclara Sève:

«Los conceptos no nos dicen en absoluto *cómo es en general lo concreto singular, sino cómo se produce en general lo concreto singular.*»<sup>36</sup>

Y añade:

«La generalidad del concepto no está hecha de la eliminación de lo singular, sino de la elevación de lo singular al nivel de *su lógica interna.*»

De este modo, se supera la contraposición metafísica entre lo abstracto y lo concreto, entre conocimiento de lo general y conocimiento de lo singular, como puede comprobarse en *El Capital*. Con este motivo, afirma L. Sève:

«En *El Capital* Marx no describe una *sociedad capitalista abstracta*, no construye un *modelo* de la sociedad capitalista, de la cual serían ejemplares singulares las sociedades capitalistas reales, sino que desprende —lo que es por completo diferente— los elementos teóricos *esenciales* que permiten pensar *cada* sociedad capitalista real y su movimiento necesario de tal manera que, lejos de arrojar lo singular como tal fuera de la conceptualización, permite construir... el *concepto concreto* de tal sociedad capitalista singular.»<sup>37</sup>

Tenemos, pues, que la esencia como lo general existe realmente en el objeto singular y, a su vez, en su movimiento concreto. Y esta lógica de lo concreto real es la

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>36</sup> L. Sève, *op. cit.*, p. 332.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 334.



que se reproduce en el movimiento del pensamiento produciendo lo concreto pensado. Hay una diferencia en este movimiento respecto del movimiento real en el que «la materia procede de lo concreto a lo concreto»<sup>38</sup>, razón por la cual no pueden confundirse uno y otro proceso.

Refiriéndose ahora expresamente a Althusser, Lucien Sève sostiene la unidad de los dos concretos, una vez rechazada su confusión, porque

«la esencia tiene también una existencia objetiva, de suerte que, si no existe naturalmente en las cosas bajo la forma del concepto, ella no funda menos la objetividad de la ciencia y le permite *reproducir* finalmente el movimiento real en el pensamiento»<sup>39</sup>.

Creemos, pues, a modo de conclusión, que si bien no deben ser confundidos lo concreto real y lo concreto pensado ni tampoco los procesos de formación correspondientes, su distinción no es absoluta, ya que lejos de excluir su unidad, la supone necesariamente. El fundamento de esta unidad es la existencia objetiva de la esencia, o de lo universal; ella es, a su vez, la que permite la relación entre lo concreto real y lo concreto pensado como relación de conocimiento, es decir, como reproducción en el pensamiento de lo que existe objetivamente en la realidad. La distinción de ambos objetos impide caer en el idealismo y el empirismo; su unidad y, por tanto, su distinción no absoluta permite comprender la relación cognoscitiva en el sentido apuntado.

Tal es la conclusión a que llegamos al rechazar la teoría althusseriana de la distinción radical de los dos objetos. Ahora bien, como esta teoría, clave de su concepción de la «práctica teórica», pretende fundarla en la *Introducción* de 1857, de Marx, es preciso que examinemos ésta, especialmente los pasajes en que se apoya. Ello nos permitirá esclarecer el significado de los conceptos de «reproducción» o «apropiación cognoscitiva» de la realidad y definir con mayor precisión el papel de lo

<sup>38</sup> L. Sève, *op. cit.*, p. 340.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 341, nota.

real y de la práctica en el proceso de conocimiento. En suma, veremos con más claridad la posición epistemológica de Althusser a la luz de su modo de concebir las relaciones entre pensamiento y realidad, y entre teoría y práctica.

La «Introducción» de 1857, de Marx,  
en la óptica althusseriana

Althusser atribuye una importancia excepcional al texto de Marx «El método en la Economía política» (capítulo III de la *Introducción* de 1857)<sup>40</sup> hasta el punto de considerarlo como «el *Discurso del método* de la nueva filosofía fundada por Marx» (*LIC*, II, 28; 96). No carece de base esta calificación si se reconoce que, a falta de aquellas hojas sobre la dialéctica que Marx pensó escribir algún día y que nunca escribió, ese texto es el único en el que aborda explícitamente las cuestiones metodológicas. No obstante, junto a este reconocimiento, hay que tener presente: *a*) que no todo está dicho en ese texto y que las ausencias deben contar; *b*) que, por consiguiente, no puede ser considerado aisladamente sino en relación con el sentido global de la obra de Marx.

Vayamos, pues, al texto en cuestión y veamos no sólo lo que dice sino también lo que no dice, no sólo porque literalmente no se encuentra en él, sino porque Marx,

---

<sup>40</sup> Cf. K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)* 1857-1858, 1, ed. esp. cit., pp. 20-33.

tomando en cuenta el sentido total de su obra, no lo podría decir.

Citemos, en primer lugar, *in extenso* la parte del texto que tiene presente Althusser.

«Parece justo comenzar por lo real y concreto, por el supuesto efectivo... Los economistas del siglo XVII, por ejemplo, comienzan siempre por el todo viviente, la población, la nación, el Estado, varios Estados, etcétera; pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etcétera. Una vez que esos momentos fueron más o menos fijados y abstraídos comenzaron [a surgir] los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple —trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio— hasta el Estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual.»<sup>41</sup>

El texto de Marx lleva a Althusser a sostener las siguientes tesis:

1.ª Existe una distinción radical entre lo concreto real y lo concreto pensado, así como entre los procesos respectivos de su formación.

2.ª «El proceso de conocimiento científico comienza por un abstracto, una generalidad y no por concretos reales» (PM, 194; 157).

3.ª «El proceso de producción del conocimiento... ocurre por completo en el conocimiento, en la 'cabeza' o en el pensamiento» (LIC, I, 50; 47).

<sup>41</sup> C. Marx, *Elementos fundamentales...*, ed. cit., pp. 21-22.

4.<sup>a</sup> Existe una relación de conocimiento entre lo concreto pensado y lo concreto real, pero no se trata «de una relación *de lo real* conocido en esta relación» (*LIC*, II, 29; 96).

Sobre la primera tesis nos hemos extendido ya lo suficiente para demostrar que, si bien existe una distinción de objeto real y «objeto de conocimiento», esa distinción no es absoluta. No insistiremos más en este punto salvo cuando sea necesario al abordar los problemas planteados en las tesis siguientes.

Las tesis segunda y tercera afectan a la cuestión del terreno en que se opera el conocimiento como desarrollo teórico, es decir, como ascenso de lo abstracto a lo concreto. La cuarta tiene que ver con el problema de en qué consiste propiamente la relación cognoscitiva entre el objeto teórico y el objeto real. Detengámonos en las cuestiones fundamentales que plantean esas tesis estrechamente vinculadas entre sí.

Althusser afirma que el conocimiento trabaja siempre sobre una materia prima teórica; por tanto, que en el comienzo del proceso de conocimiento está siempre un abstracto, lo que él llama Generalidad I:

«Cuando una ciencia se constituye, por ejemplo, la física con Galileo, o la ciencia de las formaciones sociales (materialismo histórico) con Marx, trabaja siempre sobre conceptos existentes, 'Vstellungen', es decir, una Generalidad I de naturaleza ideológica previa... Cuando una ciencia ya constituida se desarrolla, ella trabaja sobre una materia prima (Generalidad I) constituida, bien sea por conceptos todavía ideológicos, bien por 'hechos' científicos, sea por conceptos ya elaborados científicamente, pero pertenecientes a un estadio anterior de la ciencia (una ex Generalidad III). Es, pues, transformando una Generalidad I en Generalidad III (conocimiento) que la ciencia trabaja y produce» (*PM*, 187; 151-152),

Así, pues, lo que está al comienzo del proceso de conocimiento es propiamente un objeto o hecho teórico. Reafirmando esta idea, dice también Althusser:

«El conocimiento, al trabajar sobre su 'objeto', no trabaja, pues, sobre el objeto *real*, sino sobre su propia materia prima, que

constituye —en el sentido riguroso del término— su 'objeto' (de conocimiento), que es, desde las formas más rudimentarias del conocimiento, distinto del objeto real» (LIC, 53; 46).

Esta tesis ha sido impugnada, entre otros, por Adam Schaff, Federico Riu y Caio Prado Junior. La antítesis, en estos autores, sería la de que el conocimiento trabaja sobre lo real o tiene como comienzo o punto de partida lo real mismo<sup>42</sup>. Ahora bien, ¿tiene derecho Althusser a apoyar en Marx su distinción de los dos objetos? ¿Puede fundar asimismo en la *Introducción* del 57 la idea de que al comienzo del proceso de conocimiento no está el objeto real sino un objeto teórico (el «objeto de conocimiento»)? A nuestro modo de ver, lo uno y lo otro pueden apoyarse en diferentes pasajes de la *Introducción*. Marx afirma claramente en ella que el proceso de conocimiento, el «método científico correcto» es el va, o «se eleva», de lo abstracto a lo concreto (lo concreto pensado). En el proceso de conocimiento se parte de determinaciones abstractas o de abstracciones iniciales para llegar —siempre en el terreno teórico— a esta síntesis de múltiples determinaciones abstractas («unidad de lo diverso») que es lo concreto pensado. En este sentido cabe decir con Marx, y en esto le sigue Althusser, que el proceso de conocimiento es teórico en cuanto proceso de producción que se desarrolla entre dos términos: lo abstracto como punto de partida (las determinaciones abstractas iniciales) y lo abstracto como punto de llegada (lo concreto pensado). También hay que entender en este sentido la tesis de Marx, a la que se aferra firmemente Althusser, de que el proceso de conocimiento se desarrolla enteramente en la esfera del pensamiento.

Pero volvamos más detenidamente al texto de la *Introducción* que citamos antes: «Parece justo comenzar por lo real y concreto», dice Marx para afirmar en se-

<sup>42</sup> En Schaff es la conclusión obligada tras de rechazar la teoría althusseriana de los «dos objetos» por considerarla kantiana (*Estructuralismo y marxismo*, Col. Teoría y Praxis, México D.F., 1976, pp. 153-154); Riu considera que al afirmar Marx que lo

guida que esto no es así en «el método científico correcto». Lo que quiere decir: que aun siendo lo concreto real el *supuesto efectivo del conocimiento*, éste no comienza por lo concreto real sino por un abstracto que, al cabo del proceso de transformación correspondiente, conduce a lo concreto pensado. Por tanto, este «concreto pensado» no es punto de partida sino resultado del proceso de conocimiento, aunque lo concreto real es el verdadero punto de partida. Hay aquí, indudablemente, cierta ambigüedad que, como veremos, ha sido explotada por Althusser en favor de su tesis de la distinción radical de los dos objetos y de la autonomía absoluta de la «práctica teórica», ambigüedad que ofrece un flanco fácil a críticas como las antes citadas. En rigor, Marx afirma que

«la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in fact* un producto del pensamiento..., un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos»<sup>43</sup>.

Pero Marx no dice ni podría decir, sin borrar la distinción de objeto real y objeto teórico, así como de sus procesos respectivos, que se trata de un «trabajo de elaboración que transforma» lo real como tal, pues esto sería en verdad puro idealismo. Hay, por consiguiente, en el proceso de conocimiento un proceso de transformación que se desarrolla entre lo abstracto inicial (representaciones intuitivas o conceptos ideológicos) y lo abstracto final (lo concreto pensado). Este proceso pasa

---

real es el punto de partida o el supuesto verdadero, Althusser no puede apoyarse en él para sostener que «el conocimiento no trabaja nunca sobre el objeto real» (F. Riu, *Tres fundamentaciones del marxismo*, Monte Avila, Caracas, Venezuela, 1976, p. 134). Finalmente, Prado Junior llega a la misma conclusión tras de rechazar la tesis althusseriana de que el objeto de conocimiento no se localiza en el objeto real, en la realidad exterior, sino en la esfera del pensamiento (*O estructuralismo de Levi-Strauss. O marxismo de Louis Althusser*, Editora Brasiliense, Sao Paulo, 1971, p. 82).

<sup>43</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales...*, 1, p. 22.

a su vez por diferentes niveles, fases o estadios en su desarrollo teórico (o, como dice Marx, en la elevación de lo abstracto a lo concreto).

Hasta aquí tendría razón Althusser, y no la tendrían sus críticos, si las cosas pararan ahí. Pero la relación de conocimiento no es exclusivamente una relación inmanente entre dos fases del proceso de cognoscitivo, sino que es necesariamente relación con algo exterior a ella, o sea, con lo real. Y es aquí precisamente donde Althusser explota el silencio de Marx para presentarnos ambigüamente la relación del objeto teórico con el objeto real, o lisa y llanamente para ocultarnos el papel de lo real en el conocimiento. Se impone, pues, la exigencia de determinar, en primer lugar, el *status* de lo real en su relación con el conocimiento. Con este motivo, tenemos que volver de nuevo al texto de Marx que, como sabemos, Althusser ha hecho suyo. Lo real (o el objeto real) es en él:

1) *Lo que existe y subsiste autónomamente fuera de la mente* («El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporta únicamente de manera especulativa, teórica») <sup>44</sup>.

2) *Lo que existe como «un todo concreto y viviente ya dado»* (respecto del cual una categoría como, por ejemplo, el valor de cambio «no puede existir de otro modo que bajo la forma de relación unilateral y abstracta» de ese todo) <sup>45</sup>.

3) *«Síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso»* <sup>46</sup>.

4) *Supuesto efectivo, verdadero punto de partida o premisa del conocimiento* («parece justo comenzar por lo real y concreto, por el supuesto efectivo...» <sup>47</sup>; «Verdadero punto de partida y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación» <sup>48</sup>; «También en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa») <sup>49</sup>.

<sup>44</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales...*, 1, p. 22.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 22.



5) *Algo dado tanto en la realidad como en la mente* («El sujeto [la moderna sociedad burguesa en este caso] es *algo dado tanto en la realidad como en la mente* y (que) las categorías expresan, por lo tanto, formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos de esta sociedad determinada, de este sujeto») <sup>50</sup>.

6 y último) *El comienzo del objeto real no es el del objeto teórico* («*Aun desde el punto de vista científico*, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella [de la moderna sociedad burguesa] como tal» <sup>51</sup>). Las cursivas en todos los pasajes anteriormente citados, salvo en este último, son nuestras.

Lo real, caracterizado con estas diversas expresiones, es justamente lo que Marx llama lo *concreto real* (por ejemplo, una sociedad determinada como la sociedad burguesa moderna).

El conocimiento no es sólo un proceso de producción en el curso del cual una representación se relaciona con otra en un proceso de concreción cada vez mayor, sino también relación con lo real, entendido en los sentidos ya apuntados: todo concreto y viviente o síntesis de múltiples determinaciones que existe autónomamente fuera de la relación de conocimiento. Ahora bien, aunque lo real es exterior a esa relación, existe como supuesto efectivo, punto de partida o premisa del comienzo del proceso cognoscitivo y se da no sólo en la realidad sino en el pensamiento (punto 5).

Si lo real existe en esta forma, ello quiere decir que cumple cierto papel y toma parte en el proceso de conocimiento y que, por tanto, este proceso no es puramente teórico; o sea: no se desarrolla sólo entre dos estadios o niveles abstractos. Desde las abstracciones iniciales hasta lo concreto pensado, lo real tiene que ser tomado en cuenta, y no sólo como punto de partida sino como premisa o supuesto efectivo constante. Esto queda claramente expresado por Marx (citas del punto 4), pero no por Althusser. No sólo no toma en cuenta lo real, sino que no admite que pueda ponerse en relación lo concreto

<sup>50</sup> K. Marx., *op. cit.*, p. 27.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 26.

real y el conocimiento de este concreto, ya que, como hemos visto en el capítulo anterior, entre uno y otro hay una «frontera absolutamente infranqueable; o, más exactamente, no hay frontera

«porque no existe espacio común homogéneo (espíritu o real) entre lo abstracto del concepto de una cosa y lo concreto empírico de esta cosa que pueda autorizar el uso del concepto de frontera» (*LIC*, II, 173; 205).

La misma idea aparece reafirmada, bajo los golpes del hacha antiempirista, cuando Althusser se plantea el problema, no abordado según él por Marx, de la naturaleza de las abstracciones iniciales, o abordado más bien bajo «la ideología de una relación de correspondencia *real* entre lo real y su intuición y representación» (*LIC*, II, 98). Aquí se ve claramente que la relación que interesa a Althusser —la que escapa a la «ideología empirista»— no es la de las abstracciones iniciales con lo real sino con el «objeto de conocimiento»; es decir, una relación inmanente que excluye a lo real del proceso cognoscitivo. Las abstracciones iniciales no se conciben aquí en su relación con el proceso real sino con el objeto teórico en el proceso de transformación en el cual se produce este objeto. En efecto, refiriéndose al pasaje de la *Introducción* en que Marx describe el método científico correcto a partir de las abstracciones iniciales, Althusser dice:

«Toda la descripción teórica que Marx nos da permanece formal, puesto que no pone en cuestión la naturaleza de estas abstracciones iniciales, el problema de su adecuación a su objeto, brevemente el objeto con el que se relacionan; ya que, correlativamente, no pone en cuestión la transformación de estas categorías abstractas en el curso del proceso de la práctica teórica y, por lo tanto, la naturaleza del objeto implicado en estas transformaciones» (*LIC*, II, 31; 98-99).

En suma, lo que interesa a Althusser no es la relación de las abstracciones con el objeto real que está presente como punto de partida, premisa o supuesto efectivo, sino su relación (o adecuación) con *su* objeto, entendido éste

como «objeto de conocimiento»; o sea, como objeto implicado en las transformaciones de la «práctica teórica». No puede quedar más claramente expresada la exclusión o no consideración de lo real en el proceso de conocimiento. Pero entonces ¿qué es propiamente conocer? Veamos la respuesta de Marx en la *Introducción* de 1857, que, no obstante todo lo anterior, Althusser hace suya.

«El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico.»<sup>52</sup>

Conocer es, pues, en primer lugar, un modo de apropiarse el mundo, modo que por su especificidad se distingue de otros modos de apropiación. En segundo lugar, este modo específico consiste en una apropiación del mundo, de lo concreto, por el pensamiento, pero «no es de ningún modo el proceso de génesis de lo concreto mismo». Queda, por tanto, perfectamente claro, a diferencia del idealismo —Marx se refiere explícitamente, como ya sabemos, a Hegel—, que en este modo específico de apropiación del mundo no se engendra lo real mismo, no se le afecta en cuanto tal. Lo real permanece en su autonomía, aunque no deja de hacerse presente en el pensamiento como supuesto efectivo, premisa o punto de partida. Ahora bien, esta apropiación que no afecta a lo real que constituye su supuesto, se da en la esfera del pensamiento en cuanto que este modo específico de apropiación es un movimiento ascensional de lo abstracto a lo abstracto y no de lo concreto real a lo concreto real, o también, como sostiene Hegel, del pensamiento a lo real al caer «en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento».

Pues bien, ¿en qué consiste entonces este modo específico de apropiación del mundo que no se opera sobre la realidad misma sino *sobre y en* el pensamiento? La

<sup>52</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales...*, 1, p. 22.

manera de apropiarse lo concreto, dice Marx, es «reproducirlo como un concreto espiritual»<sup>53</sup>. Esta reproducción se lleva a cabo, ciertamente, en el terreno teórico, mediante el paso de las determinaciones abstractas a la totalidad concreta, o como dice textualmente Marx en un pasaje de la *Introducción* que, por su importancia para el punto que en este momento nos interesa, volvemos a citar:

«El método, que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto, es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo.»<sup>54</sup>

Tenemos, pues, claramente establecido que el conocimiento es un proceso de transformación mediante el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto hasta producir lo que Marx llama un «concreto espiritual» o «pensado». Lo concreto real no es afectado en este proceso ni engendrado en él. Y, sin embargo, se hace presente en ese proceso no sólo como punto de partida, premisa y supuesto efectivo sino también en cuanto que es reproducido como «un concreto espiritual». El proceso de conocimiento es, por tanto, en unidad indisoluble, producción de un objeto teórico y reproducción de un objeto real. Sólo hay reproducción si se produce el correspondiente objeto teórico; a su vez, el objeto teórico no sólo se halla en una relación interna con la materia prima teórica que es transformada, y como resultado de lo cual es producido, sino que se relaciona asimismo con el objeto real que reproduce.

La distinción de ambos objetos hace posible, como ya vimos, la relación cognoscitiva, pero ésta consiste precisamente en la unidad de ambos en cuanto que: *a*) el objeto teórico reproduce lo real dado, y *b*) el objeto real, no obstante su autonomía respecto del pensamiento, se

<sup>53</sup> K. Marx, *op. cit.*, p. 22.

<sup>54</sup> *Ibid.*

da como objeto reproducido en y por el objeto teórico. La apropiación cognoscitiva del mundo se da como unidad indisoluble de estos dos aspectos suyos: producción de un objeto teórico (lo concreto pensado) y reproducción de un objeto real (lo concreto real).

La absolutización de la distinción de ambos objetos lleva forzosamente a Althusser a dos consecuencias que no están, como hemos podido ver, en Marx:

a) La imposibilidad de comparar el objeto teórico con el objeto real por falta de un «espacio homogéneo común» ya que lo real carece de la dimensión de lo universal.

b) El rechazo de la adecuación del objeto teórico al objeto real, aunque sí admite la adecuación de las abstracciones con su objeto (de conocimiento).

Pero si esto es así ¿qué sentido tiene hablar de, o aceptar, este modo específico de apropiación del mundo que es el conocimiento?; ¿qué sentido tiene asimismo concebir esa apropiación como reproducción de lo concreto por la vía del pensamiento? Hay que reconocer que Althusser deja pasar el término «reproducción» en sus citas de Marx sin rechazar su significado, como lo rechaza abiertamente un discípulo suyo, Pierre Machery, al afirmar que «el conocimiento científico no es, como lo representa la ideología, la reproducción de un objeto dado, sino la constitución activa, en condiciones determinadas, del objeto por conocer»<sup>55</sup>. Aquí encontramos expresada inequívocamente la disociación, que antes acreditamos a Althusser, de los dos aspectos indisolubles del proceso de conocimiento: producción del objeto teórico y reproducción del objeto real. No basta admitir, como admite Althusser, teniendo a la vista la *Introducción* de 1857, que el conocimiento es apropiación de lo real si ésta no se entiende como repro-

<sup>55</sup> En Marta Harnecker, *La teoría marxista del conocimiento*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, 1974, pp. 37-38.

ducción de lo concreto real gracias a la producción del objeto teórico correspondiente.

Ahora bien, si lo concreto real sólo existe como objeto singular y si lo general (lo abstracto) no tiene existencia objetiva y queda confinado al plano del pensamiento, es indudable que no cabe hablar de reproducción de lo concreto real. Pero, en este caso, el conocimiento consistirá en la producción de un objeto que no guarda relación con lo real y, en rigor, carecerá de sentido hablar de su apropiación (o reproducción) y la conclusión forzosa será el idealismo. Ciertamente, es idealismo reducir la relación cognoscitiva a una relación teórica entre dos niveles de representación: la de una abstracción con su objeto (de conocimiento). Y lo es igualmente reducir el conocimiento a la producción de un objeto excluyendo lo real, o más exactamente: su relación con éste como reproducción de lo concreto real.

No se escapa al idealismo por el hecho de que se reconozca la autonomía del objeto real y, por tanto, su existencia fuera e independientemente del conocimiento (el idealismo de inspiración kantiana ha reconocido siempre esa existencia exterior). La tesis materialista, en el problema del conocimiento, consiste no sólo en admitir la existencia de algo exterior e independiente del conocimiento, sino la determinación del pensamiento por el ser; o sea, la intervención de lo real en el proceso mismo de conocimiento. Esta intervención, como hemos visto, queda claramente puesta de manifiesto por Marx en su *Introducción* del 57 al caracterizar lo real como punto de partida, supuesto efectiva y objeto reproducido en el pensamiento. Ciertamente es que lo real existe en el conocimiento como ser pensado (o, con palabras de Marx, como lo «concreto pensado»), pero de este modo específico de darse la realidad en el pensamiento no se deduce de ninguna manera una posición idealista. El idealismo surge cuando el ser pensado no guarda relación con lo real y este real es excluido del proceso de producción del conocimiento.

A nuestro modo de ver, aunque Althusser hable, de acuerdo con la formulación de Marx, de apropiación cognoscitiva del objeto real que existe fuera del pensamiento, cae en el idealismo al reducir la apropiación a la producción del «objeto de conocimiento», excluyendo de ella y, por tanto, del objeto teórico producido, la reproducción de lo real como «concreto espiritual». Al perder de vista la relación cognoscitiva con el objeto exterior a ella, y reducir el conocimiento, como proceso de transformación de una materia prima teórica en «objeto de conocimiento», a una relación interna entre niveles cognoscitivos diversos; o también, al considerar que la distinción de objeto teórico y objeto real es tan absoluta que se hace imposible la relación de adecuación (o reproducción) entre ambos objetos, Althusser cae forzosamente en una posición que recuerda aquella que los neokantianos proclamaban, hace ya varias décadas, con términos casi idénticos: «el conocimiento es construcción, no reproducción».

## El «locus» del teoricismo en el primer Althusser

Si el idealismo se manifiesta al excluir lo real del proceso cognoscitivo, el teoricismo se pone de relieve al reducirlo a la producción del «objeto de conocimiento», o sea, a la «práctica teórica», y, en consecuencia, al eliminar de dicho proceso la práctica objetiva material. Como actividad transformadora específica, el conocimiento se encuentra en una relación necesaria con esa práctica. Tanto la práctica productiva que transforma la naturaleza como la práctica política revolucionaria que transforma las relaciones sociales, establecen un marco de posibilidades y exigencias al conocimiento en cuanto que le plantean fines o problemas a cuyo servicio se pone. La práctica interviene, a su vez, en el proceso de conocimiento en cuanto que es necesario recurrir a ella para comprobar su verdad. Pero no sólo se hace presente al comienzo del proceso cognoscitivo, al trazarle fines y plantearle problemas, o al final de él, cuando el objeto teórico ha sido ya construido y se requiere su validación, sino también a lo largo de todo el desarrollo



teórico y, sobre todo, como tuvimos ocasión de ver, en sus virajes o momentos decisivos.

Esta vinculación necesaria del conocimiento con la práctica material, objetiva, es subrayada claramente por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*. Pero, de acuerdo con ellas, su papel es determinante no sólo porque el objeto a conocer es un ser constituido *en y por* esa actividad práctica, sino porque ésta forma parte, como un momento esencial, del proceso mismo de conocimiento, lo que impide reducirlo a un proceso puramente teórico que se desarrolle todo él en la esfera del pensamiento.

Podría argumentarse contra esta tesis, si la atribuimos a Marx, que en su *Introducción* de 1857 no menciona explícitamente a la práctica. Lo que en ella expresa claramente, como hemos visto, es: *a)* el papel de lo real como punto de partida, premisa y supuesto efectivo del proceso de conocimiento; *b)* la caracterización de este proceso en la esfera del pensamiento como elaboración de un objeto teórico, y a lo real mismo apropiado por el pensamiento bajo la forma de su reproducción (como «un concreto espiritual»). Ciertamente, esto es lo que encontramos en la *Introducción* y no la indicación del papel de este elemento no específicamente teórico, la *práctica*, en el proceso cognoscitivo.

Ahora bien, Marx se refiere aquí al proceso de conocimiento como actividad teórica específica y la considera justamente en el recorrido que va de las determinaciones abstractas a lo concreto pensado. Y así como lo real es descartado en ese recorrido como punto de partida siendo, como dice el propio Marx, el «verdadero punto de partida», así también la práctica es dejada a un lado en este movimiento ascensional de una abstracción a otra, aunque en definitiva es el verdadero fundamento, fin y criterio de verdad en ese proceso. En rigor, se trata de un proceso de transformación teórica y no práctica, pues lo que se transforman son las representaciones de los objetos reales y no los objetos reales mismos. Pero esta transformación, siendo

como es teórica, puesto que se opera en la esfera del pensamiento, requiere necesariamente de la actividad práctica. Y así como no hay conocimiento si excluimos lo real de su proceso de formación, tampoco lo hay si excluimos de él la actividad práctica.

La separación de teoría y práctica, o su relación exterior como si se tratara de dos prácticas diferentes (teórica y política), está en la entraña misma de la interpretación epistemológica del marxismo en el primer Althusser. El marxismo es para él, por un lado, una ciencia, la ciencia de la historia o Materialismo Histórico; y, por otro, una teoría o filosofía no ideológica (Materialismo Dialéctico) de las condiciones de producción del conocimiento. De acuerdo con esta división, que Althusser establece desde sus primeros trabajos, el marxismo es una ciencia y una epistemología general. Como ciencia, se inscribe en el mismo orbe de las ciencias ya constituidas y se caracteriza como ellas por la autonomía e independencia de su práctica teórica y por su autosuficiencia al tener en sí misma, como las demás ciencias, sus criterios de validación. Como filosofía o teoría general de la producción de conocimientos, su función es fundamentalmente epistemológica: liberar a la ciencia de las asechanzas de la ideología, ayudándola a salvar los obstáculos que la ideología interpone en su camino. Según Althusser:

«... La ideología no sólo acecha a la ciencia en cada punto en el que debilita su rigor, sino también en el punto extremo donde una investigación actual alcanza sus *límites*. Allí precisamente puede intervenir la actividad filosófica, al nivel mismo de la vida de la ciencia: con la vigilancia teórica que protege la apertura de la ciencia contra el cierre de la ideología... En *Materialismo y empiriocriticismo* Lenin no deja de llamar la atención sobre esta exigencia fundamental que constituye la función específica de la filosofía» (*LIC*, II, 33; 99).

Si el Materialismo Dialéctico ejerce esta función liberadora en la ciencia es porque ésta, de por sí, es válida y valiosa no sólo en el terreno del conocimiento sino también —tratándose del Materialismo Histórico— en

el de la revolución. Y si de acuerdo con la conocida formulación leninista «sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario posible» (o como dice Althusser «la causa *revolucionaria* está siempre indisolublemente ligada al conocimiento, es decir, a la *ciencia*») <sup>56</sup>, su impulso y desarrollo, particularmente del materialismo histórico, es no sólo una tarea teórica, sino revolucionaria. Los dos personajes antagónicos que ya hemos visto en escena, la Ideología y la Ciencia, están presentes también en la relación entre teoría y política. Althusser no relaciona directamente ciencia y política; pesa sobre él una experiencia histórica que le inquieta y le impide establecer esa relación: la politización de la ciencia a través de su ideologización en la dicotomía bogdanoviana-jdanoviana «ciencia burguesa-ciencia proletaria».

Pero no se trata, pues, de un olvido o una ausencia, sino de buscar esa relación por otra vía: la que marca precisamente la oposición Ciencia-Ideología. La ciencia es revolucionaria por sí misma en cuanto se opone a la ideología, como lo es también la filosofía no ideológica por la función liberadora que ejerce, al distinguir lo científico de lo ideológico, en el campo del conocimiento. Queda claro, por tanto, cómo plantea y resuelve Althusser las relaciones entre teoría y práctica política, o entre ciencia y revolución. Las ciencias no se politizan por la intervención de la práctica en sus dominios, lo que vendría a violar la autonomía de la práctica teórica, sino por el cumplimiento de su función específica como ciencia, en cuanto que como tal deja atrás y supera las evidencias ideológicas; es por tanto en esta relación con la ideología donde la política se hace presente y tiene efectos políticos. Y en esta esfera hay que situar también, como hemos visto, por su función liberadora la filosofía marxista.

---

<sup>56</sup> L. Althusser, «Problèmes étudiants», *La Nouvelle Critique*, N. 152, París, enero de 1964, p. 94.

En conclusión, Althusser, lejos de haber olvidado la relación de la ciencia con la política, la inserta en su confrontación con la ideología. De ahí la función política que atribuye a la «lectura científica» de Marx. Pero de ahí también que la relación de la teoría con la política la postule de un modo teorícista. Es teorícista, ciertamente, su manera de ver la política *en* la teoría, en su oposición con la ideología. O también: es teorícista su primado de la teoría al derivar de ella la política misma, con lo cual invierte los términos de la relación, ya que es justamente la práctica política la que determina la exigencia teórica de conocer la realidad social a transformar.

Un ejemplo de este modo teorícista de relacionar teoría y práctica, ciencia y política, lo encontramos en un artículo de Althusser de esta primera fase de su pensamiento, en el que se enfrenta —*rara avis* en ese período— a problemas políticos concretos. Se trata de problemas planteados por entonces en la Universidad y del papel que en su solución debe desempeñar la organización de estudiantes y, particularmente, la de los estudiantes comunistas<sup>57</sup>. El examen de las reivindicaciones estudiantiles y de la actitud que los estudiantes deben asumir respecto a ellas lleva a Althusser a algunas formulaciones que tocan directamente la cuestión que estamos examinando, a saber: las relaciones entre teoría y práctica política.

Establece Althusser, en el citado artículo, que «el primer deber fundamental de todos los comunistas», del que se desprenden todos los demás deberes suyos, incluyendo sus deberes políticos, es «un deber fundamental hacia la ciencia marxista-leninista»<sup>58</sup>. A esta tesis podría oponerse que el primer deber es político, o sea, el de actuar en una situación dada para transformarla contando con las condiciones y posibilidades dadas y teniendo

---

<sup>57</sup> L. Althusser, «Problèmes étudiants», *La Nouvelle Critique*, N. 152, París, enero de 1964.

<sup>58</sup> L. Althusser, artículo citado, p. 81.

siempre como objetivo último el de la transformación de la sociedad en una sociedad comunista, pues justamente por eso se llaman comunistas. Naturalmente, para transformar hay que conocer, y de ahí el deber de conocer (o deber hacia la ciencia marxista). Pero el deber determinante es aquí el deber político y no el deber teórico. No es casual que nunca en los estatutos de una organización comunista se haya convertido ese deber hacia la teoría en el deber fundamental. Estamos, pues, en el planteamiento de Althusser, ante una inversión de deberes que responde coherentemente a su modo teoricista de relacionar la teoría y la práctica política.

Esta relación teoricista explica que considere la ciencia, como ya hemos visto, con un valor en sí al margen de sus relaciones con la práctica política que determina los modos de adquirirla, impulsarla, transmitirla o utilizarla. Pero la atención de Althusser se concentra en la naturaleza de este saber, en el contenido interno de lo que se enseña en la universidad independientemente de las condiciones políticas y sociales en que ese saber es enseñado o transmitido con los correspondientes efectos políticos.

A este respecto, dice Althusser:

«El punto estratégico núm. 1 de la dominación de clase en las mentes de los investigadores, profesores y estudiantes es la naturaleza del saber enseñado, saber que una línea de división de clase parte en dos: la ciencia, de un lado, y la ideología, de otro.»<sup>59</sup>

De esto se deduce que si la ciencia es valiosa y revolucionaria de por sí, adquirirla y desarrollarla se convierte en la razón profunda de la actividad estudiantil. O sea: la razón teórica se vuelve política por sí misma. Por ello agrega Althusser:

«Los estudiantes comunistas consideran la adquisición de un verdadero saber, de un saber científico y, por tanto, la distinción fundamental entre el verdadero saber, de una parte, y los falsos

<sup>59</sup> L. Althusser, artículo citado, p. 90.

*saberes* (las ideologías), *de otra*, como una preocupación esencial y como la razón más profunda de su acción.»<sup>60</sup>

Es claro que esta determinación de la política por la teoría constituye una clara expresión de la relación teorícista entre teoría y práctica. Y no es que tratemos de subestimar la teoría, sino de considerar con respecto a ella el papel determinante de la práctica, lo cual implica a su vez el reconocimiento de su importancia en esa relación y de su especificidad y autonomía relativa. Y el propio Althusser contribuye en el artículo de referencia, a reafirmarnos en esta posición. Así, por ejemplo, al examinar las reivindicaciones estudiantiles que promueven la acción política de los estudiantes, nos hace ver cómo la teoría contribuye a la fundamentación y legitimidad de esas reivindicaciones. Cumple así un deber teórico impuesto por la acción misma. No se puede defender, en verdad, una reivindicación infundada o sin la correspondiente conexión con las condiciones y posibilidades de la práctica política misma. En el caso del «salario estudiantil», Althusser demuestra que, dada la situación social de los estudiantes («no insertos directamente en el proceso de producción»), esa reivindicación (ese concepto) «carece de base teórica desde el punto de vista económico marxista»<sup>60</sup>. Por tanto, no se puede erigir en guía de la acción lo que teóricamente se revela falso o inconsistente. La teoría interviene entonces para enderezar una práctica no justa; y eso es lo que hace Althusser al mostrar el verdadero *status* teórico de esa reivindicación, así como al explicar la verdadera relación entre el sindicato y la organización comunista, relación incomprendida por los estudiantes comunistas a que se refiere en su artículo. Pero nada de esto nos impide afirmar que Althusser considera las relaciones entre teoría y práctica política de un modo teorícista, ya que, en definitiva, pone en el «puesto de mando» a la teoría.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 105.

El modo teoricista de relación viene dado por su doble función epistemológica y política. La ciencia se autodetermina teóricamente y con ello determina, a su vez, su modo de relacionarse con la política, en cuanto que de por sí, como lo opuesto a la ideología, se vuelve política. En rigor, la práctica efectiva queda fuera de la teoría, pues la relación entre teoría y política se da en el seno mismo de la «práctica teórica» (como negación y superación de la ideología). Si Althusser no ha insistido mucho en sus primeros trabajos en la relación de la teoría con la práctica política, no es —conviene reiterarlo— porque se olvide ésta. La función política es propia de la teoría sin necesidad de estar determinada por la propia práctica política. Y hasta tal punto esto es así que incluso el deber teórico, como acabamos de ver, prima sobre el deber político.

Este predominio de la teoría instituye a su vez una desigualdad entre los dos términos de la relación. La política ocupa un plano inferior. Ciertamente, depende en determinado grado, y a esa dependencia hace referencia la conocida formulación de Lenin: «sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario posible». Pero la teoría, no obstante esa dependencia, se halla determinada por la práctica. Por tanto, el aforismo de Lenin resulta unilateral y da pie a una interpretación teoricista, si no va acompañado de esta otra formulación que Lenin, estamos seguros, haría suya: «sin movimiento revolucionario [sin práctica], no hay tampoco teoría revolucionaria».

La desigualdad que instituye la interpretación teoricista en favor de la teoría, se traduce, a su vez, en la desigualdad de los que saben y los que no saben, de los depositarios del saber (intelectuales, partido) y las masas carentes de él. Por esta vía, la separación de teoría y práctica, corolario de la oposición de ciencia e ideología, conduce a la justificación teórica de una organización y una práctica política que separe por un muro insalvable a la vanguardia y las masas, a gobernantes y gobernados,

a dirigentes y dirigidos. A tal conclusión lleva necesariamente una concepción teoricista de las relaciones entre la teoría y la práctica, como la que Althusser ha sostenido firmemente en esta primera fase del desarrollo de su pensamiento.



## II. A la teoría por la política

A finales de 1967 y comienzos de 1968, Althusser inicia una primera rectificación, que formula así en su Advertencia a la segunda edición francesa de *Lire le Capital*:

«Tenemos ahora toda clase de razones para pensar que una de las tesis que yo he presentado sobre la naturaleza de la filosofía expresa, pese a todas las precisiones dadas, una tendencia 'teorista' cierta. Más exactamente, la definición de la filosofía como teoría de la práctica teórica es unilateral y, por tanto, inexacta. No se trata de un simple equívoco terminológico, sino de un error en la concepción misma. Definir la filosofía de manera unilateral como Teoría de las prácticas teóricas (y, por consiguiente, como teoría de la diferencia entre las prácticas) es una fórmula que no puede dejar de provocar ecos teóricos y políticos bien sea 'especulativos' bien sea 'positivistas'.»<sup>1</sup>

Y agrega inmediatamente que las consecuencias de este error «no afectan al análisis que hemos hecho de

<sup>1</sup> Louis Althusser y Etienne Balibar, *Lire le Capital*, Editions François Maspero, Petite Collection Maspero, París, 1968, t. I, pp. 5-6.

*El Capital*». Por ello, se trata solamente de «rectificar la terminología y de corregir la definición de la filosofía...». Esta corrección la encontramos, ciertamente, en un texto en el que, después de *Pour Marx y Lire le Capital*, aparecen nuevas formulaciones, particularmente acerca de la filosofía. Se trata de su Introducción al *Curso de filosofía para científicos*, expuesta en octubre-noviembre de 1967<sup>2</sup>.

En la «Advertencia» antes citada, Althusser muestra indudablemente un espíritu autocrítico, pero al mismo tiempo ambivalente: por un lado, reconoce su tendencia «teoricista» y, por otro, niega que afecte a la médula de su pensamiento. Pero, a nuestro juicio, el problema tiene mayor alcance que el que le atribuye explícitamente Althusser: rectificación de la terminología y de una definición. En verdad, si se abandona la definición de la filosofía como teoría de las prácticas teóricas que lleva aparejada —como ya vimos— un modo teoricista de considerar la relación teoría-práctica, lo que se plantea —y, ciertamente, se le plantea a él como una consecuencia de ese abandono— es la necesidad de revisar el modo anterior de considerar esa relación. Y esto es precisamente lo que Althusser pretende hacer en su Introducción al *Curso de filosofía para científicos*.

En el *Curso* \* Althusser intenta situar la relación teoría-práctica en un nuevo plano, sacándola de la interioridad de la teoría misma. De esta manera, pretende superar la tendencia «teoricista» manifestada en su concepción anterior de la filosofía. Pero, al tratar ahora de definir a la filosofía sobre una base no teoricista, es forzoso que esto afecte a los dos términos de la relación citada: la práctica política y la teoría. La política ya no podrá verse sólo en la teoría, sino que se hará presente

<sup>2</sup> Aunque circuló en copias mimeografiadas, sólo se publicó más tarde: Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), François Maspero, París, 1974.

\* En lo sucesivo para abreviar nos referiremos así al *Curso de filosofía para científicos*. Al citarlo, utilizaremos la edición francesa.

desde fuera de ésta; y, a su vez, la teoría, afectada como tal por algo exterior a ella, ya no podrá conservar la autonomía y autosuficiencia que se le había reconocido. No se trata, pues, de un simple cambio de definición de la filosofía y, menos aún, de una sencilla rectificación terminológica, sino de un nuevo planteamiento del problema fundamental de las relaciones entre teoría y práctica; más exactamente, entre filosofía y política.

La rectificación en el *Curso* va a ir más allá de lo dicho explícitamente en la «Advertencia» antes citada. Pero sólo después de haber examinado sus nuevas conclusiones, podremos ver hasta qué punto esta primera rectificación afecta al núcleo fundamental (que hemos considerado teorista) del pensamiento expuesto en *Pour Marx* y *Lire le Capital*. Fijemos, pues, la atención en el nuevo texto.

El *Curso* está dirigido a científicos; es decir, a quienes tienen como tarea específica producir conocimientos. Y como ellos encuentran en su labor obstáculos que provienen sobre todo de la explotación ideológica de sus conocimientos, se hace necesaria —piensa Althusser— la ayuda de la filosofía. Esta necesidad se reafirma, asimismo, por el hecho de que los científicos, faltos de esa ayuda, se forjan espontáneamente una filosofía prisionera de la ideología. La primera tarea que se plantea a Althusser para poder ayudarles en el proceso de producción de conocimientos, es definir la filosofía y determinar así cuál es la filosofía que pueda prestarles esa ayuda.

Tenemos así tres personajes ya conocidos en escena: la Filosofía, la Ciencia y la Ideología, pero de ellos sólo el primero se nos presenta con un nuevo rostro. Como veremos más adelante, se trata de pensar la filosofía adecuada— el Materialismo Dialéctico— no como un nuevo sistema, sino en su especificidad y novedad con respecto a las demás filosofías. Althusser busca una y otra en la relación de la filosofía con la ciencia, pero también con la política. Se trata —conviene tenerlo presente— de la especificidad de la filosofía, y no de la ciencia, pues, a

nuestro modo de ver, el *status* de esta última sigue siendo el que ya ha establecido en *Pour Marx y Lire le Capital*, sin que Althusser considere necesario, al menos por ahora, rectificarlo.

Definir la filosofía es conceptualarla en su especificidad y, al mismo tiempo, en su diferencia respecto de la ciencia; y esto es lo que hace Althusser en una serie de Tesis (o proposiciones) que él califica de dogmáticas «en la medida en que no son susceptibles de demostración... ni de prueba en sentido estrictamente científico» (*Curso*, Tesis 1, p. 14). Por esta razón, no puede decirse de ellas que sean «verdaderas» o «falsas», sino «justas» o «no justas» (ibíd., Tesis 2). Para precisar esta distinción Althusser agrega: «lo verdadero» implica relación con la teoría; «lo justo» entraña ante todo relación con la práctica.

Resulta, así, que lo característico de los enunciados filosóficos (o Tesis) es su relación con lo que está fuera de ellos y, por consiguiente, no son autónomos ni autosuficientes a la manera de los científicos. No son verdaderos ni falsos. El concepto de justeza es el operador teórico que permite a Althusser establecer la relación con la práctica. Precisamente porque no son verdaderos ni falsos pueden salir de sí mismos y entrar en esa relación. Pero, se pregunta Althusser: «¿Qué puede significar 'justo'?» Y él mismo responde con varios ejemplos: «El atributo 'justo' implica ante todo una relación con la práctica. (Por ejemplo: una decisión justa, una guerra justa, una línea justa.)» (ibíd., p. 14).

Aunque Althusser pretende que nos formemos una primera idea de «lo justo» a partir de estos ejemplos, es evidente que la expresión tiene que ver, sobre todo, con el vocabulario político usual en los partidos comunistas cuando se habla de una línea política «justa». En los demás ejemplos no puede eludirse una connotación más moral que política.

Ahora bien, ¿qué es «lo justo» tratándose de una línea política? Althusser aclara que «justo», en este sentido, es adjetivo de «justeza», no de «justicia». Descartando

así toda resonancia moral para situarse en un terreno propiamente político, entiende por «justo» lo que concuerda con, o se ajusta a, una práctica en función de su significado de clase. Se trata de una «relación de ajuste», pero de una «relación práctica» que tiene lugar «en la lucha entre las ideas existentes» (p. 59). «Justo» es también lo que es conforme a una posición «en la coyuntura de una relación de fuerzas dadas» (p. 57) en el sentido de la lucha de clases; por ende, algo «es justo porque se *ajusta* al sentido de la lucha de clases» (p. 58). Así, pues, para Althusser el significado de «justo» o «justeza» como atributo de una línea política, o también de un objetivo táctico o estratégico, sería aplicable a la definición de filosofía. A su vez, la distinción radical que establece entre «lo justo» y «lo verdadero» le servirá de base para una nueva distinción entre filosofía y ciencia. Pero veamos más detenidamente esta distinción tras de examinar previamente la base en que se sustenta: la distinción entre «justo» y «verdadero».

Es cierto que cuando se habla de una línea política a seguir, el atributo adecuado es el de «justa» o «no justa». No se dice de ella que sea «verdadera» o «falsa». Pero, a nuestro modo de ver, no se excluyen ambos atributos, pues una línea política revolucionaria justa no puede establecerse de un modo arbitrario, por azar o intuición, sino *racionalmente*, apoyándose en un conocimiento de la realidad y de las fuerzas sociales correspondientes («análisis concreto de una situación concreta», Lenin). Una línea de acción no basada en el análisis objetivo, racional de la realidad a transformar, así como de los medios necesarios para ello, acabará por ser invalidada en la práctica. La línea política es mediadora entre el conocimiento de la situación y la actividad práctica que ha de transformarla. Ahora bien, aunque requiera de cierto análisis, la línea política es ante todo una línea de acción. Es la práctica la que la valida o justifica, pero al mismo tiempo es ella también la que valida la verdad del conocimiento en que se basa. O, por el contrario: si la práctica no justifica la línea política, invalida con

ello el análisis de la realidad y de los medios de lucha en que se basó la línea política en cuestión.

En conclusión, la línea política es justa o no en la medida en que «se ajusta» a ciertas posiciones u objetivos en el campo de la lucha de clases, pero ello no significa que «lo justo» aquí no tenga nada que ver con «lo verdadero». Ciertamente, en los enunciados políticos que la constituyen hay cierta conexión entre «lo justo» y «lo verdadero», y esa conexión es la que echamos de menos en Althusser. Pero veamos algunos ejemplos históricos de ella.

En sus *Tesis de abril*, del año de la Revolución de Octubre<sup>3</sup>, Lenin traza una línea política para el período inmediato que puede sintetizarse en la necesidad de pasar de la república parlamentaria a la república de los soviets, o también del paso de la revolución democrático-burguesa a la revolución socialista. Se trata de una nueva orientación política para el partido bolchevique y el proletariado ruso. Pero esta nueva línea de acción se basa en un análisis de las nuevas condiciones revolucionarias creadas en el país después del derrocamiento del zarismo. ¿Línea justa o no? Todo el curso posterior de la práctica política revolucionaria del partido bolchevique y de la clase obrera rusa que culminó en la toma del poder por los soviets en noviembre de 1917 y en la creación de la República soviética, vino a probar la justeza de la línea política trazada en las *Tesis de abril*, y con ella la verdad de los análisis en que se basaba.

Tomemos ahora un ejemplo más reciente y de signo contrario: el «foquismo». Como línea de acción revolucionaria a partir de un foco militar, surge en América latina con una serie de experiencias guerrilleras teorizadas en 1967 por Régis Debray en su trabajo *¿Revolución en la revolución?* Como puede verse claramente en este texto, la línea «foquista» se apoyaba en un análisis más

---

<sup>3</sup> Publicadas el 7 de abril de 1917 con el título de «Tareas del proletariado en la actual revolución», Lenin, *Obras completas*, t. XXIV, ed. esp., Ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, pp. 11-16.

literario que riguroso de la realidad, de acuerdo con el cual se daban ya las condiciones de la revolución en una serie de países latinoamericanos. La línea de acción no tenía por base un estudio certero de la correlación y conflicto de clases, de la base económica correspondiente, de la correcta relación de los medios legales e ilegales de lucha ni de sus aspectos militares y políticos (Debray anteponeía de un modo claramente antimarxista lo militar a lo político). Es indudable que la falta de justeza de la línea «foquista» tiene que ver con el análisis falso e insuficiente de la realidad latinoamericana del que es clara muestra el libro citado de Debray.

En los dos casos anteriores encontramos, respectivamente, la vinculación de lo justo con lo verdadero y, a su vez, de lo no justo con lo falso. Si, ciertamente, es la práctica la que valida la justeza de la línea política leninista trazada en abril de 1917, así como el carácter no justo de la línea «foquista» de la década del 60 en América Latina, es evidente también que lo justo y lo verdadero, en un caso, o lo no justo y lo falso, en otro, no pueden ser arrojados a dominios radicalmente distintos sin que medie entre ellos, como hemos visto, cierta vinculación.

Nos hemos referido a la línea política porque es indudable que a ella le cuadran perfectamente los atributos de «justo» y «no justo» en el sentido que se le ha dado siempre en el movimiento comunista y que es, a su vez, el que hace suyo Althusser. Teniéndola, pues, como punto de referencia, podemos volver ahora a la definición althusseriana de la filosofía como esfera de las proposiciones «justas» o «no justas». A las Tesis 2 del *Curso*: «Toda tesis filosófica es justa o no justa», hay que agregar las Tesis 3 y 4, en las que se afirma que la filosofía no tiene objeto en el sentido en que lo tiene la ciencia (p. 18). Tenemos entonces, por un lado, que de acuerdo con el concepto de «justeza» —el mismo que hemos visto aplicado a la línea política— que toda filosofía «se ajusta» o no en sus proposiciones a posiciones de clase y que, en este sentido, es justa o no justa; por otro lado,



carece de objeto en el sentido de objeto de una ciencia, y precisamente por carecer de él, la filosofía no es verdadera ni falsa.

Encontramos así que la filosofía se halla fuera del dominio de lo verdadero o lo falso por carecer de objeto, lo cual no deja de ser discutible. En efecto, si bien su objeto no es el de la ciencia, ello no quiere decir que no tenga un objeto propio (las categorías: espacio, tiempo, necesidad, causalidad, praxis, etc.). Los objetos de la filosofía, ciertamente, no existen al margen de los de las ciencias, y sólo pueden conocerse sobre la base de éstos, aunque sin identificarse con ellos. Todo esto es cierto, pero también lo es que sobre los objetos filosóficos se hacen también proposiciones que pueden ser consideradas verdaderas o falsas cuando no son simples ficciones que difícilmente podrían ser puestas en relación con la verdad o falsedad. Resultará entonces que algunas filosofías, y no tan escasas, escapan a la esfera de lo verdadero-falso por pertenecer al género de la filosofía-ficción; otras pueden contener elementos de verdad, y, finalmente, un tercer grupo estaría formado por las que pueden considerarse verdaderas. Pero cualquiera que sea el *status* de ellas con relación al par verdadero-falso, toda filosofía (la de Schopenhauer o Whitehead, Kant o Hegel, Marx o Gramsci) es justa o no justa.

Para Althusser la distinción de filosofía y ciencia estriba precisamente en pertenecer a dominios radicalmente distintos: el de lo justo y no justo, la primera; el de lo verdadero y lo falso, la segunda. De lo cual cabe deducir que se dan también dos modos radicalmente distintos de validación: la práctica (política) en el caso de la filosofía, y la «práctica teórica», como criterio interno, en el caso de la ciencia. A nuestro modo de ver, semejante distinción no puede sostenerse si hay filosofías que no escapan a la esfera de lo verdadero-falso y si, por otro lado, la ciencia no escapa a la vinculación con la práctica. Además, la distinción anterior de filosofía y ciencia no se sostiene tampoco si se admite que la filosofía tiene

su propio objeto y se reconoce que la práctica es criterio de validación en una y otra.

Pero Althusser establece una distinción más, que ya conocemos: por la naturaleza específica de la «práctica filosófica». Y es ésta: mientras la tarea específica de las ciencias es producir conocimientos, la de la filosofía es intervenir en el campo de la teoría para trazar líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico.

«La filosofía tiene por función principal trazar líneas de demarcación entre lo ideológico de las ideologías de una parte, y lo científico de las ciencias de otra» (*Curso*, Tesis 20, p. 26).

La filosofía interviene cerca de las ciencias para purificarlas de sus elementos ideológicos y, con este motivo, emite enunciados que no se verifican ni se demuestran sino que se justifican. Ahora bien, si el trazado de la línea de demarcación es semejante al de una línea política, y si ese trazado sólo se hace en función de posiciones de clase, excluyendo su relación con el par verdadero-falso, una serie de preguntas se vuelven inevitables: ¿qué queda de la filosofía hegeliana si sólo vemos en ella su justeza o las posiciones de la burguesía alemana de su tiempo? ¿Qué, de la filosofía de Marx si en las líneas de demarcación que traza sólo encontramos su ajuste a las posiciones de clase del proletariado? Si no hay en ellas cierto saber objetivo (acerca de un objeto propio), en rigor tampoco podría haber nada que pasara de una posición de clase a otra (en el caso de Hegel) o que pudiera subsistir como saber más allá de la posición de clase a la que se ajusta (en el caso de Marx).

Pero, no obstante todo lo anterior, la filosofía *sabe* hacer distinciones «entre la verdad y el error, entre la ciencia y la opinión, entre lo inteligible y lo sensible, entre la razón y el entendimiento, entre el espíritu y la materia», etc. (*Ibid.*, p. 15). Resulta entonces que si bien no tiene objeto y escapa a la pareja verdad-falsedad, es una especie de *supersaber* que interviene en el campo de la teoría, sin que sus efectos (las proposiciones de

este supersaber) requieran demostración o verificación. Sólo se justifican racionalmente por la práctica, pero ¿esta práctica no ha de ser racional? ¿Y puede serlo si ella misma no está vinculada a cierto conocimiento de la realidad? Pero sobre la práctica habremos de volver más adelante.

Al descartarse del dominio de la filosofía la producción de conocimientos y, con ello, su relación con el par verdadero-falso, su función principal de trazar líneas de demarcación tiene que ver ante todo con las posiciones en conflicto en el campo de la lucha de clases. Tal es, en definitiva, como se presenta la filosofía después del intento althusseriano de rectificar la tendencia «teorista» de su definición anterior. Rectificación, por otro lado, que no alcanza a la ciencia en cuanto que, a diferencia de la filosofía, por versar sobre objetos propios se mueve en el dominio de la verdad-falsedad, posee su criterio interno de validación y se halla al margen de la práctica (no teórica). Pero si esto es así, la ciencia, a diferencia también de la filosofía, queda al margen de las posiciones de clase y sin relación con la práctica (política).

Si nos preguntamos ahora, para concluir, en qué consiste la rectificación llevada a cabo por Althusser, veremos que no está en la función específica que ahora atribuye a la filosofía, ya que esta función la había proclamado anteriormente en relación con la oposición Ciencia-Ideología. De acuerdo con ella se hablaba, como ya vimos, de la intervención de la filosofía en el dominio de la ciencia como «vigilancia teórica que protege la apertura de la ciencia contra el cierre de la ideología». Lo nuevo ahora es que los enunciados filosóficos, por no producir conocimientos, no se demuestran ni verifican sino que se validan por la práctica. Lo que introduce, pues, de nuevo Althusser al definir la filosofía es este papel de la práctica en el dominio de la teoría. La filosofía, ciertamente, ya no se concibe como una ciencia, o ciencia de las ciencias, pero no por ello le ha rebajado Althusser sus pretensiones teóricas. De hecho, su intervención en el campo de la teoría como función principal hace de

ella un saber que sabe lo que es científico y lo que es ideológico, y así se lo hace saber a los científicos para librarlos de las asechanzas de la ideología. La filosofía se convierte entonces en juez supremo de la ciencia, pues si bien —como advierte Althusser— no la corrige ni la sustituye, sí tiende en torno a ella un cordón sanitario o línea de seguridad para salvaguardar lo científico de lo ideológico. La ciencia sigue siendo, pese a todo, el verdadero objeto de este supersaber, metaciencia o ciencia de las ciencias que es la filosofía.

En suma, la rectificación althusseriana en el *Curso* no cambia sustancialmente el contenido de su actividad; lo que cambia, ciertamente, es su relación con la práctica. Pero ¿qué práctica? He ahí la cuestión que, en conexión con la filosofía y la ideología, examinaremos a continuación.

La intervención de la filosofía en el campo de la teoría se halla mediada por la práctica. En efecto, como ya vimos anteriormente (Tesis 2), para Althusser los enunciados filosóficos son justos o no y esto implica ante todo una relación con la práctica que los justifica. La filosofía se presenta, pues, en un doble plano: como intervención en la teoría y en relación con la práctica. Pero ¿qué se entiende aquí por práctica? Obviamente ha de tratarse de algo distinto de la «práctica teórica», expresión que por cierto Althusser no utiliza en todo el *Curso*. Sin embargo, pese al reiterado apetito de rigor althusseriano, no queda claramente definida de qué práctica se trata.

Bien es verdad que Althusser procura precisar el concepto de práctica rechazando el malentendido que supondría una «concepción pragmatista» de ella. Para él es pragmatista representarse la acción como operación de ajuste (de una pieza, una intervención o una línea política), a un resultado para alcanzar un fin, un fin que existe en la mente de un sujeto para ser realizado fuera

de ella. Se insiste aquí en una idea que ya hemos encontrado en textos althusserianos anteriores al describir la práctica que, de un modo ejemplar según esos textos, se encuentra en el proceso de trabajo. Buscando apoyo en Marx, pero al mismo tiempo pasando por alto uno de los elementos de su definición del trabajo (*El Capital*, I), Althusser elimina en esos textos el carácter del trabajo como actividad adecuada a un fin, o sea, la idea claramente formulada por Marx de que el producto del proceso de trabajo es «un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*». Si se ve en esta finalidad algo exterior a la acción misma, el propio Marx se haría acreedor al reproche de pragmatista.

Pero ahora el ejemplo de práctica a que recurre Althusser no es el trabajo sin la práctica política, concretamente la de Lenin. Veamos el pasaje en que ofrece su concepción *no* pragmatista de la práctica:

«... La práctica de Lenin no es pragmatista (por tanto, subjetivista-voluntarista). No es [Lenin] un 'sujeto' que tiene 'en la cabeza' una 'idea que le persigue' y quiere imponer desde fuera: es el dirigente de una organización de lucha de clase, vanguardia de las masas populares y en tanto que define una 'línea justa': 'un paso adelante de las masas y sólo un paso'; no hace más que reflejar para modificarla *una relación de fuerzas en la que él mismo está inserto y es parte activa*» (*Curso*, p. 61).

Si dejamos a un lado la simplista presentación de la práctica como acto de un sujeto individual que se saca de la cabeza la idea que quiere imponer desde fuera, es indudable, como dice Althusser, que Lenin piensa y actúa como dirigente de una organización de vanguardia, pero esto no anula en modo alguno, siempre que sea considerada en sus verdaderos términos, la finalidad en la práctica política (precisamente como realización de una línea justa). En este caso, se trata de la transformación práctica efectiva y de una relación de fuerzas en las que el sujeto que traza la línea política (dirigentes, la organiza-

ción de vanguardia) está inserto, ciertamente, y es parte activa.

Es verdad que en la política se dan prácticas subjetivista-voluntaristas, contra las que Marx y Lenin se pronunciaron siempre, pero no lo son —como da a entender Althusser— por la presencia de un fin en ellas, sino por la naturaleza misma de este fin en cuanto que no se funda en el conocimiento de las condiciones reales necesarias para su realización. Ahora bien, no obstante estas confusiones en torno al concepto de práctica, es innegable que Althusser trata de sacar a la filosofía de su ámbito meramente teórico y ponerla en relación con esta forma de práctica que es la lucha de clases. Ya hemos avanzado más de la mitad del *Curso*, cuando Althusser la hace entrar en escena por primera vez: «Es a la forma de la lucha de clases a la que hay que ir a parar si se quiere comprender, en fin de cuentas», lo que pasa tanto en el terreno de la «filosofía espontánea de los científicos» como en la filosofía propiamente dicha (*Curso*, p. 77).

Y agrega poco más adelante:

«Después del gran miedo y las masacres de la Comuna de París, los ideólogos y filósofos burgueses y, más tarde, dejándose contagiar por éstos, ciertos ideólogos del movimiento proletario, se ponen a propagar la 'vuelta a Kant' *para luchar contra el 'materialismo'*: el de la práctica científica, y el de la lucha de clase proletaria.»

Vemos así que la «vuelta a Kant» (el neokantismo) aparece como la solución para los ideólogos y filósofos burgueses en la lucha contra el materialismo en un momento de crisis de la ciencia física. Si la relación entre filosofía (neokantismo) y lucha de clases (Comuna de París) se presentaba, a primera vista, con cierto esquematismo sociológico, éste deja de ser tal si se piensa que en definitiva, es un acontecimiento teórico (la crisis de una ciencia) el que impone la «vuelta a Kant», el que llama a la filosofía e impone determinada forma filosófica (el neokantismo).

Ahora bien, no obstante el peso decisivo del acontecimiento teórico en la forma filosófica que adopta la lucha contra el materialismo, Althusser nos remite a la lucha de clases. Todo parece así más claro: la lucha de clases permite comprender lo que pasa en la filosofía (su lucha contra el «materialismo»); los enunciados filosóficos tienen que ver, por tanto, con la práctica. La filosofía se nos presenta, pues, con su función específica en la teoría misma, estableciendo líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico, pero la forma que asume el cumplimiento de esa función (el tipo de filosofía) remite, a diferencia de la ciencia, a la práctica. Volviendo al ejemplo anterior: el neokantismo sólo puede ser entendido en relación con la lucha de clases (en la coyuntura histórica concreta de la Comuna de París), a la que correspondería en el plano filosófico la lucha entre el idealismo y el materialismo.

Hagamos un breve alto. Para escapar a su «desviación teorícista», Althusser ha establecido una distinción radical de filosofía y ciencia, basada en la distinción de sus relaciones respectivas: con la teoría y con la práctica. Pero si toda filosofía se justifica al margen del conocimiento por su relación con la práctica (lucha de clase), ¿no estaría despeñándose esta concepción por el relativismo tras de haber anclado en cierto sociologismo?

Los enunciados filosóficos, ha dicho antes Althusser, son justos o no. Pues bien, preguntémonos de qué tipo son los siguientes formulados por el propio Althusser:

- 1) «La filosofía interviene para deslindar lo ideológico de lo científico.»
- 2) «Los enunciados filosóficos no son verdaderos ni falsos.»
- 3) «Existe una explotación de las ciencias por la filosofía.»

Si, como ha dicho Althusser, ningún saber acerca de la filosofía puede escapar al círculo de la filosofía, sería filosófico. Tengamos presente que todavía no se pronuncia, como se pronunciará un poco más adelante, en *Lenin y la filosofía*, en favor de una teoría no filosófica (cien-



tífica) de la filosofía. Por ahora, lo que encontramos en el *Curso* es precisamente la filosofía despeñándose históricamente por esa pendiente relativista. También aquí, según Althusser, ciencia y filosofía, se distinguen, pues mientras en la historia de la primera se operaría un proceso de eliminación de errores y de reinscripción de conocimientos y elementos teóricos anteriores (*Curso*, p. 85), en la filosofía sólo tendríamos históricamente una lucha de tendencias por la dominación. O, como dice Althusser, la lucha entre tendencias filosóficas «sólo conduce al reemplazo de una dominación por otra», si bien «el adversario *nunca* es totalmente vencido» y subsiste como formación filosófica dominada, dispuesta naturalmente a resurgir» (*ibid.*, pp. 85-86, cursivas nuestras).

Esta concepción de la historia de la filosofía deriva, ciertamente, de la premisa ya sentada de la filosofía como simple esfera de lo justo o no justo al margen de lo verdadero-falso. Excluye, por tanto, el modo de considerarla no sólo por su relación con la práctica política sino también como proceso de transmisión, tras la consiguiente crítica y reelaboración, de elementos de verdad de una filosofía a otra. Así vieron Marx, Engels y Lenin su proceso histórico y, dentro de él, el paso de Hegel a Marx.

Sin embargo, no haríamos justicia a Althusser si redujéramos su relación «filosofía (lucha de tendencias)-práctica (lucha de clases)» a términos tan esquemáticos. En esa relación hace intervenir la ideología y, por consiguiente, el cuadro quedaría incompleto si no se considerara la relación «filosofía-práctica» como la considera Althusser; es decir, mediada por la ideología. Pero aquí nos encontramos con nuevas distinciones althusserianas respecto al concepto de ideología que no estaban en sus textos anteriores, y que, si bien se hallan claramente formuladas en el *Curso*, al lector no se le avisa de ellas. Althusser habla ahora con toda precisión de dos tipos de ideologías: *teóricas* y *prácticas*.

En la Tesis 9 (*Curso*, p. 20) caracteriza la ideología de conformidad con una definición anterior como conciencia falsa de la realidad:

«Una proposición ideológica es una proposición que, siendo el síntoma de una realidad diferente de aquella a la que apunta, es una proposición falsa en tanto que versa sobre el objeto al que apunta.»

Aunque no se precisa aquí, es indudable que se trata de una característica general de la ideología, independientemente de su origen de clase. Podemos afirmar que en todo el *Curso* no se habla para nada de ideología de clase. En este punto, Althusser se atiene al concepto general suyo de ideología que ya conocemos, aunque sí establece una diferenciación en cuanto al contenido de las ideologías, o más exactamente en su relación con la teoría (la ciencia) y la práctica (el comportamiento de los hombres en su existencia social e individual).

En efecto, en la Tesis 19 (p. 26) dice:

«Las ideologías prácticas son formaciones complejas constituidas por nociones-representaciones-imágenes, de un lado, y por comportamientos-conductas-actitudes-gestos, de otro. El conjunto funciona como normas prácticas que gobiernan la actitud y la toma de posición concreta de los hombres ante los objetos reales y los problemas reales de su existencia social e individual y de su historia...»

Y entre las ideologías prácticas enumera a las ideologías religiosa, moral, jurídica, política, estética, etc. Este concepto de ideología corresponde —o al menos no se opone— al que en *Pour Marx* la define ante todo por su función práctico-social: como representación imaginaria, necesariamente deformante de la realidad que cumple la función de cohesionar socialmente a los miembros de la sociedad, cualquiera que sea ésta.

Recuerde el lector que, sin su formulación explícita, encontramos en los primeros textos althusserianos otro concepto de ideología vinculado estrechamente al de «corte epistemológico»: el concepto de ideología que

tiene que ver sobre todo con el conocimiento; o sea, como lo precientífico o la prehistoria de una ciencia. En este sentido hablaba Althusser de «ideología teórica» como aquella en la cual «era 'pensado', antes de la fundación de la ciencia, el objeto del cual ella da el conocimiento».

Un reproche que hay que hacer a Althusser, y tanto más cuanto que el rigor es para él una exigencia de cuyo cumplimiento se muestra orgulloso, es el cambio de significado de un término o su mantenimiento cuando ya no corresponde a su significado. Lo cual es admisible, pero siempre que se dé aviso al lector, pues no todo lector es «avisado». Y esto es lo que sucede ahora con este nuevo concepto de «ideología teórica» (nuevo, aunque la expresión haya sido utilizada antes) que desempeña un papel crucial a lo largo de todo el *Curso*. El concepto no tiene aquí el significado que hemos encontrado anteriormente. No significa lo precientífico, la prehistoria o aquello en que era pensado el objeto que la ciencia conoce; tiene un nuevo significado, que si bien no anula el anterior, es distinto sin que se anuncie su distinción.

Veamos en qué consiste este nuevo e importante concepto. Aclaremos, en primer lugar, que Althusser califica esta forma de ideología con tres adjetivos que dicen lo mismo: se trata de la «ideología teórica o científica, o también la ideología espontánea de la práctica de los científicos o de los pretendidos científicos». Debe entenderse por tal ideología teórica, científica o espontánea «la representación que los científicos se hacen de su propia práctica» (*Curso*, p. 34). De esta ideología nos dice también Althusser: 1) que toma la forma de una filosofía (filosofía espontánea de los científicos); 2) que esta filosofía se relaciona con las ideologías prácticas y se halla determinada por ellas; 3) que, como toda ideología, es una conciencia falsa (en este caso, de la práctica científica, de su propia práctica), y 4) que sólo la intervención de una filosofía como el materialismo dialéctico puede ayudar a la ciencia a trazar una línea justa de demarcación entre lo científico y lo ideológico.

Al precisar el concepto de ideología *teórica* no hemos pretendido objetarlo por ahora y menos contraponerlo al concepto de los primeros textos, al cual pensamos que no se opone y que más bien lo enriquece. Sólo hemos querido eliminar toda ambigüedad y dar aviso de una distinción como condición necesaria para poder fijar nuestra actitud en este punto.

Volvamos a las posiciones althusserianas en esta cuestión. Se trata ahora de ver la relación entre la filosofía y las ciencias, teniendo presente las distinciones anteriores: filosofía en sentido propio, filosofía como «filosofía espontánea de los científicos» (ideología teórica o científica) e ideológica en el sentido de ideología real, práctica. Pues bien, ¿cómo se relaciona la filosofía (más exactamente: «la inmensa mayoría de las filosofías») con las ciencias? Entre la primera y las segundas —sostiene Althusser— hay una relación de explotación. «... La inmensa *mayoría* de las filosofías conocidas han *explotado* siempre... a las ciencias... en beneficio de los 'valores' de las ideologías prácticas» (*Curso*, p. 83). Los ejemplos con que Althusser ilustra esta afirmación son muy convincentes. En el caso de la filosofía religiosa de Pascal o de los espiritualistas Descartes, Kant, Husserl e incluso Garaudy hay una explotación de las ciencias en favor de los valores (Dios, Espíritu, Libertad) de las ideologías prácticas (religiosa, moral, humanista).

Dado que la filosofía sirve a los valores extracientíficos de las ideologías prácticas y éstas «juegan su papel en la consistencia y los conflictos sociales de las sociedades de clase» (*ibid.*, p. 95), la filosofía se encuentra en relación con la lucha de clases. Ahora, «si toda filosofía está sometida a ciertos valores que provienen de las ideologías prácticas» (*ibid.*), cabe preguntarse: la filosofía ¿no será por ello mismo ideológica, o una forma de la ideología, no sólo porque está al servicio de ella, sino porque justifica esta dependencia o servidumbre ocultando las verdaderas razones (de clase) de esa dependencia? No encontramos aún en Althusser esta caracterización de la filosofía (como ideología práctica puesta

en forma teórica), pero su tesis de la servidumbre o dependencia conduce necesariamente a ella, y a ella llegará ciertamente más adelante en otro texto.

En este contexto, Althusser se plantea un problema que, a nuestro modo de ver, lo resuelve certeramente, aunque se le pueden hacer algunas reservas que no invalidan su solución. Y el problema es éste: si toda filosofía está sometida a los «valores» de las ideologías prácticas; si hay, por tanto, una relación orgánica entre filosofía e ideología que consiste en el servicio que presta la primera a los valores extracientíficos de la segunda y, de este modo, en la explotación de las ciencias por la filosofía en beneficio de esos «valores», ¿en nombre de qué una filosofía puede denunciar la explotación que sufren las ciencias? Althusser tiene que plantearse este problema para salvar al materialismo dialéctico de la trampa del relativismo. Ciertamente, si toda filosofía depende de la ideología y explota a las ciencias, ¿puede darse una filosofía que, sin abolir esa dependencia, deje de explotarlas, o al menos que ofrezca cierta garantía de ello, aunque esta garantía no sea absoluta? (*Curso*, pp. 95-96).

Althusser responde afirmativamente: esa filosofía existe y es el materialismo dialéctico. Y ofrece dos argumentos en su favor:

1) *De hecho*: «... los científicos sabrán reconocer, en nuestra práctica de la filosofía, si nosotros explotamos a las ciencias, o si, por el contrario, *servimos a ellas*» (*ibid.*, p. 96).

Ahora bien, puede objetarse: los científicos sólo pueden reconocer la relación de la filosofía (Materialismo Dialéctico) con las ciencias como una relación de servicio si no se encuentran bajo el dominio de la ideología teórica o filosofía espontánea de su propia práctica científica. En caso contrario, pueden encontrar ese «servicio» en las filosofías que, en realidad, explotan. O sea, el reconocimiento de que el Materialismo Dialéctico no explota a las ciencias, no se produciría espontáneamente.

Resulta, pues, que tras de rechazar que el científico pueda tener espontáneamente una conciencia verdadera de su propia práctica, Althusser concede ahora que, de un modo espontáneo, puede distinguir la filosofía que sirve a la ciencia de la que la explota. Pero, por otro lado, esta distinción se hace difícil también porque los pretendidos servicios, como lo demuestran algunas experiencias pasadas en relación con la biología, el psicoanálisis, la teoría de la relatividad, etc., pueden constituir una verdadera explotación. Claro está que se trataba, en estos casos, de una filosofía marxista espúrea, o de una versión dogmática de ella; pero ¿cómo el científico podría distinguir espontáneamente el verdadero marxismo y esa versión, cuando esta última —como filosofía oficial o del partido— predominaba entre los propios marxistas? En conclusión, el problema no se resuelve tan fácilmente como pretende Althusser con su argumento «de hecho».

2) *De derecho*: el Materialismo Dialéctico, como toda filosofía, depende de las ideologías prácticas, pero esto no significa que haya de sufrir pasivamente esa dependencia. Al reconocer esa dependencia y recurrir al conocimiento cuyos principios le brinda el Materialismo Histórico, «puede controlar y criticar su lazo orgánico con la ideología práctica y, por tanto, rectificar sus efectos según una línea «justa» (*Curso*, p. 97).

Así, pues, valiéndose del conocimiento (de la teoría de la ideología) que le ofrece la ciencia de la historia, la filosofía es *justa* sin dejar de ser propiamente filosofía. Por ello, dice también Althusser:

«Este conocimiento no ha transformado la filosofía en *ciencia*, como se dice con mucha frecuencia: la filosofía nueva sigue siendo *filosofía*, pero el conocimiento *científico* de su relación con las ideologías prácticas hace de ella una filosofía 'justa'» (ibíd.).

Por consiguiente, lo que hace del Materialismo Dialéctico una filosofía «justa» es, en definitiva, para Althusser, el conocimiento científico. Pero aquí no es muy

consecuente con sus planteamientos anteriores en los que la filosofía, marginada del conocimiento, aparecía determinada por la práctica. Ahora, aunque se mantiene esa determinación, ésta se presenta mediada por el conocimiento científico (la ciencia de la historia), ya que él es el que le permite no depender pasivamente de la ideología y, por tanto —podemos colegir—, mantener una relación de servicio, y no de explotación, con las ciencias.

Sin aclarar suficientemente la cuestión, Althusser trata de conjugar esta doble determinación:

«Se ha podido ver que la posición que nosotros ocupábamos en filosofía no estaba sin relación con la política, con cierta política, la de un Lenin... No hay contradicción: esta política es la del movimiento obrero, y su teoría viene de Marx, *como viene de Marx el conocimiento de las ideologías que permite, en definitiva, a la filosofía controlar y criticar su lazo orgánico con la ideología práctica y, por tanto, rectificar sus efectos según una línea 'justa'*» (*Curso*, p. 97).

Determinación, pues, por la política y por el conocimiento. Relación doble: con la práctica a través de la ideología; con el conocimiento a través del Materialismo Histórico. Pero el esquemático planteamiento althusseriano deja en el aire algunas cuestiones que tienen que ver sobre todo con el tipo de relación entre filosofía e ideología, una vez que en ella interviene el conocimiento científico que le permite reconocer su dependencia ideológica y «rectificar sus efectos según una línea 'justa'».

Las cuestiones en el aire son las siguientes:

1.<sup>a</sup> La relación de la filosofía con la ideología ¿sería exterior a ella o intrínseca como propia de una filosofía internamente ideológica?

2.<sup>a</sup> Si la relación de la filosofía con la ideología se halla mediada por el conocimiento científico, y éste es el que determina la «justeza» de ella, ¿no es él, en definitiva, el elemento determinante, ya que es el que garantiza la «justeza» de la filosofía?

3.<sup>a</sup> Y si esto es así, ¿no queda invalidada la tesis de la especificidad de la filosofía como esfera de lo justo o no justo al margen de lo verdadero-falso?

A nuestro modo de ver estas cuestiones se plantean porque en Althusser se desdibuja el carácter ideológico de la filosofía (intrínseco y no exterior) y, además, porque su oposición radical de ciencia e ideología acentúa aún más la exterioridad de la relación filosofía-ideología. Resultaría, entonces, que la filosofía dependería de la ideología sin ser ella misma ideológica, de la misma manera que dependería de la ciencia sin ser ella misma científica.

Reconozcamos que posteriormente Althusser establecerá esa relación intrínseca entre filosofía e ideología al considerarla «como el 'destacamento' teórico de la ideología de la clase dominante, la forma teórica que toma la ideología de la clase dominante»<sup>4</sup>, aunque tratándose de la filosofía marxista debiera considerarse como el destacamento de la ideología de la clase dominada, el proletariado.

Vemos, pues, que las dificultades antes citadas surgen de la distinción radical althusseriana de filosofía y ciencia, o de justeza y verdad, y de no ver en la filosofía marxista su unidad interna de ideología y conocimiento. No sólo depende de la ideología, sino que ella misma lo es, como «forma teórica de la ideología», de acuerdo con la propia expresión althusseriana, y no sólo sirve al conocimiento, sino que ella misma es conocimiento.

Para Althusser, en cambio, la filosofía recurre al conocimiento, aunque ella misma se halla marginada de él. Se trata, pues, de una relación con él que es compatible con la relación fundamental de la filosofía con la práctica, precisamente porque la relación primera no hace de ella un conocimiento. Por otro lado, esa relación fun-

<sup>4</sup> Texto inédito de L. Althusser, fechado el 1 de mayo de 1970, y recogido en Saúl Karsz, *Theorie et politique: Louis Althusser. Avec quatre textes inédites de Louis Althusser*, Fayard, París, 1974, p. 323.



damental con la práctica como filosofía «justa» se halla determinada, a su vez, como ya vimos, por ese conocimiento. Todo este juego extraño del conocimiento en el quehacer filosófico, de acuerdo con el cual la filosofía marxista tiene que apelar necesariamente al conocimiento para que su dependencia de la ideología no sea pasiva al mismo tiempo que ella misma no es conocimiento, es el tributo que Althusser se ve obligado a pagar para mantener la distinción radical de filosofía y ciencia con la cual piensa haber superado su «desviación teorcionista».

Pero ¿hasta qué punto ha logrado esa superación? Recordemos la función específica y principal que Althusser asigna a la filosofía: intervenir en el dominio de la teoría para establecer líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico. Función claramente epistemológica: no conocer, pero sí intervenir en el conocer. De ahí ese aire de supersaber o metaciencia que aparece en sus primeros trabajos y se mantiene en el *Curso*. ¿Cómo puede superarse la «desviación teorcionista» mientras se mantenga esa función primordial, aunque ahora el cumplimiento de ella se ponga en relación con la práctica, con la política? Si bien es cierto que la filosofía se presenta, en virtud de esta relación, como saliendo de sí misma, no basta la forma en que se muestra esa relación para asegurar la superación del teoricismo anterior.

De todos modos, al vincularse con la práctica política, se apunta lo que Althusser va a considerar como la clave para superar su «desviación teorcionista»: la concepción de la filosofía como una *nueva* práctica, nueva por su doble relación: con la ciencia y la política.

La política está ya a la vista. Pero el peso de ella no se hace sentir todavía firmemente, pues, como hemos visto, la dependencia de la filosofía respecto de ella se halla determinada a su vez por el conocimiento. Con todo, la política real, ausente en *Pour Marx y Lire le Capital*, comienza ya a hacerse presente.

## Sobre la filosofía espontánea de los científicos

Junto al problema de la distinción de filosofía y ciencia, en el *Curso* ocupa un lugar central la relación del científico con la filosofía. De acuerdo con la concepción de Althusser en este punto, todo científico se relaciona con la filosofía en cuanto que se forma cierta idea de su propia práctica y de la ciencia. A esto le llama «filosofía espontánea de los científicos» o filosofía que versa «solamente sobre las ideas ('conscientes' o no) que los científicos se hacen de la práctica científica, de las ciencias y de 'la' ciencia» (*Curso*, p. 100).

Esas ideas surgen de la experiencia de su propia actividad, inmediata y cotidiana, o le llegan desde fuera, de filosofías que explotan las ciencias al servicio de valores o fines de las ideologías prácticas. Las primeras de origen interno, «intracientífico», constituyen el *Elemento 1* (materialista) de esa filosofía; las segundas de origen externo, «extracientífico», representan el *Elemento 2* (idealista) de ella. Se trata de dos elementos contradictorios y en lucha en el seno de la filosofía espontánea, lucha en la cual el primero es dominado por el segundo. Para que

el *Elemento 1* se sacuda ese dominio y pueda imponerse al *Elemento 2* no basta la lucha interna, sino que se requiere una ayuda exterior, la de la filosofía materialista, que «en lugar de explotar la práctica científica, la respeta y se pone a su servicio» (*Curso*, p. 106).

¿Qué significa esto? Que el científico, abandonado a sus propias fuerzas, no obstante el elemento espontáneo materialista, está condenado a caer del lado del idealismo y, por tanto, a tener una conciencia falsa de su propia práctica, y a aceptar la explotación de la ciencia por filosofías al servicio de ideologías prácticas. O sea, el científico es, por una parte, un materialista espontáneo (*Elemento 1* de su filosofía espontánea) y, por otro lado, se le impone el idealismo en virtud de la supremacía del elemento filosófico e ideológico (*Elemento 2*) que le viene de fuera. De aquí la necesidad de recurrir a una fuerza exterior, también filosófica «capaz de criticar y reducir las ilusiones idealistas del *Elemento 2*, apoyándose en el *Elemento 1*» (ibíd.). En suma, sólo fuera de la lucha interna entre ambos elementos el científico puede adquirir una conciencia adecuada de su propia práctica y, de este modo, combatir la explotación idealista de que es objeto. Esta conciencia es la que aporta al científico la filosofía.

No es necesario violentar los términos para advertir que aquí estamos ante una trasposición de la teoría de la espontaneidad y de la «importación» de la conciencia de Kautsky-Lenin del plano de la práctica política al de la actividad científica. En ambos casos tenemos como ideas comunes:

a) Que los productores (obreros o científicos) espontáneamente no pueden rebasar el nivel de la ideología (burguesa, en el caso de los obreros; científica, al servicio de las ideologías prácticas de la clase dominante, en el caso de los científicos).

b) Que los productores, por tanto, no pueden adquirir con sus propias fuerzas, desde su práctica respectiva, una conciencia adecuada de ella.

c) Que esta conciencia sólo puede ser aportada desde fuera (por la ciencia al movimiento obrero; por la filosofía materialista a la práctica de los científicos).

Dejando a un lado la especificidad de esta teoría con respecto al movimiento obrero, pueden hacerse algunas observaciones respecto a la exterioridad de la conciencia de la práctica científica con respecto al científico mismo.

Es indudable que el científico no desarrolla su actividad en un vacío ideológico y que la ideología sale constantemente a su encuentro no sólo en el desarrollo interno de su práctica, sino también en su relación con diversas condiciones e instituciones sociales (aspecto que Althusser no toma en cuenta por ahora).

El desarrollo de las ciencias en su movimiento interno, «intrateórico», conoce momentos de crisis que obligan al científico a reflexionar sobre su propia actividad. No vemos por qué al pensar en ella y, particularmente, en las dificultades con que tropieza, en un momento dado, el proceso de producción de conocimientos, haya de estar sujeto inexorablemente a una ideología que le impide tener una visión correcta de su práctica o por qué, ante la influencia del idealismo, haya de ser incapaz de rebasar los límites de un materialismo espontáneo. Las reflexiones de físicos eminentes como Langevin, De Broglie, Bohm o Vigier desmienten la tesis de que, con sus propias fuerzas, las ideas que los científicos se forjan de su propia práctica o de la ciencia hayan de ser una simple caja de resonancia de una filosofía espontánea, determinada, a su vez, por las ideologías prácticas dominantes. Las exigencias del propio desarrollo científico y la necesidad de resolver sus dificultades teóricas de acuerdo con esas exigencias, pueden contribuir a una comprensión más clara de la propia práctica, y, por tanto, no es forzoso que el científico haya de moverse espontáneamente hacia la ideología. La práctica científica genera la posibilidad (no siempre cumplida) de acogerse a una filosofía que ayude a su propio desarrollo. En este caso, la filosofía no llega como algo exterior a la práctica cien-

tífica sino para responder a exigencias de ella y, por tanto, como resultado natural de su propio desarrollo.

Al reflexionar sobre su propia actividad, el científico puede echar mano de la filosofía que le demuestra ser más fecunda para su propia práctica y no es fatal que haya de acogerse precisamente a la que la obstaculiza. Por su propia reflexión y por la crítica de su propia filosofía espontánea, deja de estar subordinado, en su trabajo, a las filosofías idealistas y busca la ayuda de las filosofías materialistas. La conciencia que le dan esas filosofías vienen en este caso a prolongar, enriquecer o elevar su propia conciencia de la práctica científica.

Pero la ciencia no sólo tiene un *status* teórico que es en el que piensa sobre todo Althusser cuando se refiere a la filosofía espontánea del científico, sino también un *status* social en cuanto que su producción, transmisión y uso es social, es decir, está condicionado por determinadas relaciones económicas y políticas. Es evidente que con respecto a él, y aún más que con relación a su *status* teórico, el científico vive espontáneamente en el reino de una ideología cientifista o de la «neutralidad ideológica de la ciencia» que no es sino una expresión de la ideología práctica, de clase, dominante. Pero tampoco aquí está condenado a vivir en esa espontaneidad que le oculta la verdadera naturaleza social de su actividad. Cierto es que el conocimiento que puede brindarle el materialismo histórico, al revelar el condicionamiento social del saber científico, le ayudará enormemente a comprender la función social de su práctica. Pero la experiencia histórica, particularmente la de los últimos años, demuestra una conciencia cada vez más alta de esa función. Los nexos entre los departamentos militantes y las instituciones de investigaciones científicas en los países capitalistas más desarrollados, así como la estrecha vinculación existente entre la dependencia económica y política de los países del Tercer Mundo y su atraso en el terreno científico, junto a la inserción cada vez mayor de la ciencia en el proceso de la producción material y la transformación de los investigadores científicos en traba-

jadores asalariados, hacen que los científicos tengan una conciencia cada vez más clara de la función social de su propia actividad. En su propia práctica, en el carácter social de su investigación, difusión y uso, los científicos se forman una idea cada vez más clara del *status* social de la ciencia. Todo esto demuestra que no están condenados a abrazar una filosofía espontánea «cientifista» que contribuya a poner su práctica al servicio de los «valores» de la ideología dominante y a apartarlos, por el contrario, de la ideología de las fuerzas sociales que, con su lucha, contribuyen decisivamente a la transformación del *status* social actual de la ciencia.

En suma, es innegable que el científico necesita de la filosofía que puede ayudarle a liberarse de los obstáculos que interpongan las filosofías idealistas en su camino como productor de conocimientos y que necesita igualmente de la ayuda que puede prestarle una teoría verdadera de la historia y de la sociedad para comprender la naturaleza y función social de la ciencia. Pero de esto no se deduce que el científico que no dispone de una u otra haya de estar sujeto al avasallamiento ideológico: de una filosofía espontánea, por lo que toca al *status* teórico de su práctica; de una ideología científista, por lo que se refiere a su *status* social. Tanto en un caso como en otro los científicos pueden adquirir, en su propia práctica, cierta conciencia adecuada de ella.

## Filosofía y política a la sombra de Lenin

En febrero de 1968 Althusser presenta una comunicación en la Sociedad Francesa de Filosofía en la que se ocupa de Lenin, justamente del Lenin que «resulta *insoportable* a la filosofía universitaria» (LF, p. 19)\*. Y al presentarlo en uno de los recintos sagrados de esa filosofía se ocupa precisamente de aquello por lo que es insoportable: «proponer una práctica completamente distinta de la filosofía» (LF, p. 21). Se trata, pues, de un texto sobre la filosofía de Lenin o, más exactamente, acerca de Lenin sobre la filosofía. Pero, en realidad, lo que vamos a encontrar a la sombra de Lenin es la concepción propia de Althusser sobre la filosofía. Y, dentro de ella, una cuestión ya esbozada en el *Curso*: la relación entre filosofía y política.

Conviene agregar que en *Lenin y la filosofía*, tal es el título de la comunicación presentada, Althusser sigue

---

\* LF: siglas del título *Lenin y la filosofía*. Las páginas de las citas de esta obra en este pasaje y en los siguientes corresponden a la versión en español de Ediciones Era, México, D. F., 1969.

empeñado en rectificar, más implícita que explícitamente, la tendencia «teoricista» que él mismo ha reconocido. Como ya vimos en nuestro análisis del texto anterior, la rectificación consiste hasta ahora en el intento de poner la teoría (más exactamente: la filosofía) en relación con la política. *Lenin y la filosofía* constituye asimismo un desarrollo de las tesis ya abordadas en el *Curso*, pero tal vez con menos brío teórico: distinción de filosofía y ciencia, carencia de objeto en la filosofía, especificidad de ella como práctica, el materialismo dialéctico como nueva práctica de la filosofía, etc.

Recordemos que, en los primeros textos althusserianos, la atención se concentraba en las condiciones de la científicidad y que el *status* de la filosofía como teoría general de las prácticas científicas surgía de una relación peculiar con las ciencias. Cuando Althusser reconoce más tarde en ellos una «tendencia teoricista cierta», fácilmente podemos advertir que esa tendencia tiene que ver para él no tanto con la ciencia como con la filosofía. El *status* de la práctica científica con las soluciones ya alcanzadas en *Pour Marx* y *Lire le Capital*: oposición de ideología y ciencia, distinción absoluta de «objeto real» y «objeto de conocimiento», corte epistemológico, autonomía de la «práctica teórica» y criterio interno de validación, constituye para él una posición firmemente conquistada. Es, a juicio suyo, con respecto a la filosofía, y más precisamente en su definición y distinción respecto de la ciencia, donde se ha manifestado su tendencia teoricista y es ahí donde tiene que ser batida y superada. Por ello, es perfectamente comprensible que el tema de la especificidad de la filosofía vuelva de nuevo con fuerza y, particularmente, el del marxismo como filosofía. Y para recorrer el camino que ha de llevarle a descubrir la novedad de la filosofía marxista, sobre todo en su relación con la política, Althusser se arrima a un buen árbol, el de Lenin, aunque en definitiva lo que nos ofrecerá bajo su buena sombra será su propia concepción del marxismo y de la filosofía.



Pero antes veamos cómo aborda de nuevo Althusser un tema ya tocado en el *Curso*: el de la relación de la filosofía con las ciencias.

La filosofía se nos presenta ahora, en su desenvolvimiento histórico, en estrecha dependencia respecto de las ciencias. En primer lugar, la filosofía sólo existe desde y cuando existen las ciencias:

«La filosofía no existió siempre; se observa únicamente la existencia de una filosofía en un mundo que lleva aparejado lo que se llama una ciencia o ciencias» (*LF*, p. 35).

En segundo lugar, los grandes cambios en la filosofía han sido provocados siempre por las revoluciones científicas. Y, tercero, la filosofía se encuentra siempre rezagada necesariamente con respecto a las ciencias. O como dice Althusser:

«Sobre la ciencia que la provoca a nacer en su primera forma, o a renacer en sus revoluciones, la filosofía lleva siempre el retraso de una larga jornada...» (*LF*, p. 36).

En todos estos casos, se trata de la filosofía como realidad histórica, lo que obligaría a tomar en cuenta ésta más de lo que la toma Althusser. Si así lo hiciéramos, veríamos, ya hundidos en la historia real, que la filosofía, que ciertamente no ha existido siempre, sí ha existido antes que la ciencia «en sentido estricto». Veríamos, también, que durante siglos ha sido pura ideología y que, en ocasiones, se ha relacionado con la ciencia como su negación, la teología, y además como sierva de ella. Para encontrar la relación histórica entre filosofía y ciencia que postula Althusser habría que amputar la historia para quedarnos, en los tiempos modernos, con la filosofía en que esa relación se vuelve esencial.

En cuanto a las transformaciones filosóficas provocadas por las revoluciones que se operan en el campo de las ciencias, los ejemplos escogidos por Althusser abonan, en verdad, sus tesis. En dichos ejemplos —1) matemática griega y Platón; 2) física moderna y filosofías de Des-

cartes y Kant; 3) primeras axiomáticas y Husserl— el nacimiento de una ciencia o su transformación radical provocan un cambio, refundición o remodelado de la filosofía respectiva. Digamos, de paso, que en todos los ejemplos aducidos siempre es una filosofía idealista la que responde a la provocación de la ciencia.

Ahora bien, la relación así ilustrada, siendo importante por el papel que desempeña en la historia de la filosofía, deja en la sombra el papel que en este campo han suscitado las grandes transformaciones sociales. Si es innegable el peso de la revolución newtoniana en la filosofía de Kant, el peso de las transformaciones científicas no es tan acusado en las filosofías que, partiendo de Kant, van a culminar en Hegel. Para explicarse todo este período histórico-filosófico (filosofía clásica alemana), Marx y Engels se remiten sobre todo a una revolución práctica, político-social, la Revolución Francesa, y no a una revolución teórica, científica. Por ello, calificaron a la filosofía kantiana de «teoría de la Revolución Francesa» y vieron en su proyección en la anacrónica realidad alemana y en su escuálida práctica revolucionaria, la clave de la explicación de aquella filosofía verdaderamente contemporánea y poderosa teóricamente.

Sin hacer intervenir esa gran transformación social, se vuelve inexplicable la aparición de la filosofía de Kant y el curso posterior que, a partir de ella, sigue la filosofía alemana. Esto no significa, en modo alguno, negar el papel de las revoluciones científicas, sino admitir en escena, con su papel decisivo, las transformaciones sociales. Así, pues, la concepción de la historia de la filosofía que sólo destaca los momentos estelares de las filosofías provocadas por las ciencias no corresponde a la realidad histórica. Por otro lado, el que una revolución científica encuentre la respuesta filosófica adecuada o, por el contrario, la vuelta de las espaldas filosóficas a ella, dependerá en definitiva del estado en que se encuentre la práctica social.

En concordancia con la tesis del papel determinante de la ciencia en el nacimiento y desarrollo de una filoso-

fía, está también la tesis althusseriana del retraso esencial de la filosofía respecto de las ciencias. Tesis de origen hegeliano, como reconoce Althusser:

«Hegel no se equivocaba al afirmar que la filosofía se levanta cuando se ha puesto el sol; cuando la ciencia, nacida al alba, ya ha recorrido una larga jornada» (LF, p. 36).

Y, ciertamente, no se equivocaba como filósofo idealista, para el cual la filosofía es la verdad absoluta o totalidad de la razón que requiere, a su vez, el desarrollo total de la realidad. Semejante tesis idealista hegeliana es incompatible con la concepción dialéctica «esencialmente crítica y revolucionaria» (Marx, *El Capital*) de la realidad, ya que, al clausurar el proceso de desarrollo de lo real, deja de ser necesaria su transformación. Es la tesis hegeliana de la conciliación de lo racional y lo real que se traduce en una justificación de lo existente, conciliación y justificación que la dialéctica de Marx rechaza. La filosofía marxista, que considera el mundo en un proceso infinito de desarrollo y que se ve a sí misma como elemento de él, no puede aceptar la tesis de su retraso esencial, ya que ello invalidaría su función práctica, revolucionaria.

Puede decirse que hay retraso y adelanto de la filosofía respecto de la realidad. La filosofía de Kant ilustra claramente, a nuestro modo de ver, esta conclusión: si bien se encuentra rezagada respecto de la realidad de la que es ya una teorización, es a la vez, en las condiciones peculiares de la realidad alemana, dado su anacronismo histórico, una teoría que se adelanta a ella<sup>5</sup>. Esta función de adelantado respecto a lo real, a la práctica social, se cumple asimismo con respecto a la ciencia, como lo admite Althusser:

<sup>5</sup> Cf. C. Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del Derecho, de Hegel. Introducción», en: C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. de W. Roces, Ed. Grijalbo, México D. F., 1958, pp. 4-8.

«En ciertos casos (justamente: Platón, Descartes) lo que se llama filosofía sirve también de laboratorio en el que se da precisión a las categorías nuevas requeridas por los conceptos de la nueva ciencia» (LF, p. 37).

Pero, en definitiva, para Althusser la filosofía «en sentido estricto» sólo empieza con la ciencia, se desarrolla al calor de ella y se modifica o remodela cuando la ciencia se ve sujeta a profundas transformaciones.

No se trata, por supuesto, de rechazar por nuestra parte la tesis del retraso de la filosofía respecto de la ciencia y de la práctica social, sino de salir al paso de afirmaciones tan rotundas y absolutas como éstas: «la filosofía lleva *siempre* el retraso de una larga jornada» (LF, p. 36); «la filosofía existe *solamente* en su retraso respecto a la ciencia que la provoca» (p. 38; cursivas nuestras). Privada de esas manifestaciones absolutas la tesis es válida si se reconoce también la función anticipadora que la filosofía puede desempeñar, particularmente con el marxismo. En él, la concepción filosófica de la realidad como objeto a transformar provoca la aparición y el desarrollo del conocimiento (ciencia de la historia) de esa realidad a transformar.

Althusser extiende al marxismo la tesis del retraso esencial de la filosofía respecto de la ciencia. Pero, en este punto, conviene tener presente: *a*) el papel determinante de la práctica revolucionaria (la constitución del proletariado como clase y su lucha de clase) en la aparición de la filosofía marxista; *b*) el papel decisivo de la revolución filosófica (proclamada en la *Tesis XI* sobre Feuerbach) en la fundación de la ciencia de la historia y de la sociedad (Materialismo Histórico).

Por supuesto, no se trata de un proceso unilateral. Al alcanzarse un conocimiento de la realidad histórica y social, la filosofía marxista se desprende del lastre ideológico que arrastra desde sus comienzos y ciertos conceptos suyos se cargan de un contenido más rico y fundado. De este modo, la filosofía que ha requerido una ciencia de la historia se modifica y enriquece con el nacimiento y desarrollo de la ciencia que ha contribuido

a fundar. Pero esta relación mutua de filosofía y ciencia remite a la práctica social (la lucha de clase del proletariado) que ha exigido esa doble transformación teórica.

Como vemos, Althusser reafirma en *Lenin y la filosofía* lo que ya hemos encontrado en el *Curso*, a saber: el papel de la filosofía, y en especial de la materialista «para preservar la práctica científica de los asaltos de la filosofía idealista, lo científico de los asaltos de lo ideológico» (LF, p. 68). Generalizando ese papel, sostiene lo que hemos encontrado no sólo en el *Curso* sino en sus primeros trabajos:

«Toda filosofía [cursivas nuestras] consiste en trazar una línea de demarcación mayor mediante la cual rechaza las nociones ideológicas de las filosofías que presentan las tendencias opuestas a la suya» (LF, pp. 68-69).

Incluso aquí ve el «punto nodal núm. 1»: la relación privilegiada de la filosofía con las ciencias. Pero, desde el *Curso*, se apunta otra relación de la filosofía: con la política. Esta va a revestir ahora una importancia peculiar para Althusser en su intento de superar su tendencia «teoricista».

Para subrayar esa relación, Althusser va a la Sociedad Francesa de Filosofía, tomando el ejemplo del filosofar de Lenin. Ante los ojos azorados de los filósofos profesionales, Althusser no sólo demuestra esa «relación insoportable», sino que declara, siempre a la sombra de Lenin, que la filosofía es política por su propia naturaleza:

«La filosofía debe reconocer que es sólo política investida en cierta forma, política continuada en cierta forma» (LF, pp. 22-23, cursivas nuestras).

Fácil es advertir aquí un eco de la famosa tesis de Clausewitz «la guerra es la continuación de la política por otros medios», citada y ensalzada por Lenin a la primera guerra mundial (Lenin, «El socialismo y la guerra», en *Obras completas*, t. 21, ed. esp. cit.). La relación de la filosofía con la política sería para Althusser análoga a la de

la guerra con la política. Cuando Clausewitz (y Lenin) ven la guerra como la continuación de política en otra forma, ambas son consideradas en función de una posición (de clase, para Lenin) que reclama la anulación de la posición contraria (militar o política respectivamente). En la guerra como en la política todo consiste en ajustarse a este objetivo.

Ahora bien, en el caso de la filosofía no puede decirse que continúe la política en el mismo sentido en que ésta es prolongada por la guerra, pues si bien la filosofía —como la política— se ajusta a una posición de clase, no basta ese ajuste para justificar su existencia. Es preciso también —y esto vale sobre todo para el marxismo— conquistar en el combate filosófico cierto terreno que no se reduce al del interés, objetivo o posición de clase: el terreno de la verdad. Así, cuando Lenin fustiga acremente el revisionismo de los intelectuales bolcheviques que se han acogido a la nueva versión idealista subjetiva de Mach y Avenarius, no se limita a poner en relación la filosofía con posiciones de clase, aunque en definitiva lo que le interesa es poner de relieve el papel que ese revisionismo filosófico de marxismo desempeña en la política. Pero a esa conclusión sólo llega después de haber demostrado la falsedad de las tesis filosóficas que hacen pasar por marxistas. Cuando Lenin combate esa tendencia filosófica lo hace aportando argumentos, realizando demostraciones, enriqueciendo el saber acerca de ciertas categorías filosóficas. Lo que dice, por ejemplo, acerca de la materia como categoría filosófica no consiste simplemente en adscribirla a cierta posición de clase, sino con la pretensión de que se trata de una tesis verdadera (no sólo «justa») avalada por toda la historia de la ciencia y de la práctica humana.

Sin embargo, el hecho de que la filosofía sea irreducible a la política, de que sea política continuada en cierta forma, no debe hacernos olvidar que lo que determina en Lenin su denuncia de la falsedad de las tesis filosóficas de los discípulos rusos de Mach y Avenarius, es una exigencia política. Lenin busca la verdad en el

terreno de la filosofía porque la práctica política necesita esa verdad. Pero, una vez subrayado el papel determinante de esa práctica, ello no quiere decir que la filosofía *sólo* sea política en cierta forma y no teoría con una especificidad que la hace irreductible a ella.

La tesis de que la filosofía *sólo* es política en cierta forma, o continuada por ciertos medios, que Althusser atribuye sin la debida fundamentación a Lenin, constituye el extremo opuesto de su teoricismo anterior. Si antes la política era absorbida por la teoría, ahora —inversamente— la teoría es absorbida por la política. De este modo, el maximalismo teórico de *Pour Marx y Lire le Capital* cede su sitio en *Lenin y la filosofía* a un maximalismo político.

Ahora bien, ¿estamos en realidad ante posiciones diametralmente opuestas? El teoricismo althusseriano, firme aún con respecto al conocimiento científico y subsistente todavía en el modo de concebir la relación filosofía-ciencias, ¿habrá quedado atrás con este politicismo de la teoría? O tal vez este politicismo, reverso de la medalla, ¿no es sino el teoricismo continuado en otra forma? Pero no apresuremos el paso. Es preciso calar más hondo en el modo como Althusser concibe la relación de la filosofía con la política, entendida, a su vez, como relación de la política con cierta forma (filosófica) de ella. Prosigamos.

Como hemos visto anteriormente, para Althusser la filosofía se relaciona con la política no como si ésta fuera una instancia ajena, exterior (o sea, por sus efectos políticos), sino siendo ella misma política (aquí política = lucha de clases). Y ¿cómo se relaciona la filosofía siendo ella misma política en cierta forma? «La filosofía —dice Althusser— representa la lucha de clases, es decir, la política» (*LF*, p. 73). Por tanto, su modo de relacionarse es el de la representación. Representar tiene aquí el sentido directo de hacerse presente ante otra instancia: las ciencias. La filosofía representa, pues, la política ante las ciencias. Pero también representa —agrega Althusser— la científicidad en la política. Hacer fi-

losófia es, por consiguiente en términos althusserianos, poner en relación la política y las ciencias bajo el modo de la representación. «Ninguna filosofía puede saltar por encima de esta condición, evadirse del determinismo de esta doble representación» (*LF*, p. 74).

Todo se juega, pues, en esta función de representación, en saber qué mecanismos la aseguran y cuáles pueden falsearla. Lenin, según Althusser, no nos lo dice. Pero puesto que es él quien le atribuye esa concepción de la doble representación, es él también quien debiera decírnoslo. Pero no lo hace; y al no hacerlo, nos quedamos sin saber por qué la filosofía representa la lucha de clases y cómo se relacionan sus tendencias fundamentales (idealismo y materialismo) con posiciones y conflictos de clases. Sin embargo, podemos tratar de encontrar la respuesta volviendo de nuevo a la función epistemológica de la filosofía, reiterada por Althusser desde sus primeros trabajos. Veremos, entonces, que la relación entre las tendencias filosóficas y la lucha de clases se establece de acuerdo con el modo de cumplir esa función: opresor, en el caso del idealismo; liberador, en el del materialismo.

Dejando a un lado este maniqueísmo que no concuerda con la realidad histórica de la ciencia y de la filosofía (recuérdese, para no ir más lejos, los ejemplos —gratos a Althusser— de Platón, Descartes y Kant, cuyas filosofías influyeron fecundamente en el desarrollo de la ciencia), lo cierto es que no hemos avanzado mucho en el terreno de la relación entre filosofía y política. Todo sigue girando en torno a la función epistemológica de la filosofía en el campo teórico, como si para Lenin, al enfrentarse a los filósofos empiriocriticistas rusos, lo decisivo fuera liberar a la ciencia de los obstáculos que en su camino levantaban la filosofía de ellos, y no liberar a la práctica política revolucionaria de los obstáculos que interponía en su camino esa filosofía.

Por otro lado, si se establece —como Lenin le hace ver a Althusser— que «estas tendencias tienen relación en definitiva con posiciones y, por consiguiente, con



conflictos de clase» (LF, p. 72), es indudable la naturaleza ideológica, de clase, de la filosofía. Pero entonces no queda claro cómo puede cumplir su función epistemológica de trazar líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico, ya que dada su naturaleza ideológica sólo podría cumplirla ideológicamente. En verdad, si toda filosofía, en virtud de su propia naturaleza, tiene una concepción *ideológica* de sí misma, de la ideología y de la ciencia, no se ve cómo puede trazar líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico, sin que ese trazado sea también ideológico.

Es cierto que, como ha subrayado Althusser en el *Curso*, hay una filosofía que reconoce su naturaleza ideológica, y que por ello puede rectificar los efectos ideológicos. Esta filosofía puede operar así gracias al apoyo que le brinda el Materialismo Histórico con su teoría de la ideología. Pero en este caso no se puede comprender cómo podrían cumplir esa función otras filosofías que carecieran de esa conciencia de su propia naturaleza ideológica sin salir del círculo de la ideología. Si nos empeñamos en generalizar esa función epistemológica, lo único que podemos concluir es que toda filosofía tendría una concepción —aunque fuera falsa— de sí misma, de la ciencia, y de su relación con ella. Y provista de esta concepción intervendría, representando a la política y ajustándose a una posición de clase, ante las ciencias. Pero una vez más habría que vincular aquí los pares «verdadero-falso» y «justo-no justo» que Althusser ha situado en dominios radicalmente distintos: la ciencia y la filosofía. La representación de la política en que consiste la filosofía, siendo justa o no justa, podría ser, a la vez, verdadera o falsa. Una filosofía, como la marxista, ajustada a su posición de clase y, por tanto, sin perder su naturaleza ideológica, sería verdadera en cuanto al modo de concebirse a sí misma, así como de concebir a las ciencias y su relación con ellas. Por ello, cumpliría positivamente su función epistemológica al intervenir en un sentido liberador con respecto a ellas.

Por todo lo anterior podemos ver que cuando Althusser hace del trazado de líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico la función principal de la filosofía y trata de relacionarla así con las ciencias, simplifica en exceso la cuestión, al hacer generalizaciones infundadas. En efecto, hay filosofías que, lejos de establecer líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico, no hacen sino disolver lo primero en lo segundo, como sucede con todas las variantes filosóficas del irracionalismo. Y ello no puede dejar de ser así, ya que, dada su profunda naturaleza ideológica, todo lo ven ideológicamente, incluyendo la ciencia y su relación con ella. Tales son las dificultades de la tesis althusseriana de la filosofía como representación de la política ante las ciencias, al concebirse esa representación como cumplimiento de una función epistemológica, puesto que esa función no puede extenderse a toda filosofía, bien sea porque se desdibuja al no existir históricamente la relación «filosofía-ciencia», bien sea porque el modo de concebirla sea simplemente ideológico.

Veamos, ahora, el segundo modo de representación de la filosofía. Consiste en «representar la científicidad ante la política, ante las clases empeñadas en la lucha de clases» (*LF*, p. 74). Hagamos un esfuerzo por entender lo que dice Althusser, despojando la formulación de su carácter críptico. Puesto que en el pasaje citado no se habla de las ciencias, sino de la «cientificidad», el modo de representación no consiste propiamente en una mediación entre las ciencias y la política; o sea, en llevar la ciencia a la lucha de clases, o contribuir a fundar la política en la ciencia así llevada. Lo que la filosofía lleva a la política es una idea de la ciencia, de lo que la define como tal y, por tanto, un modo de concebir la distinción de lo ideológico y lo científico, pero no lo científico mismo. Si la «cientificidad» es la cualidad de lo científico (por analogía a la «literariedad» de Jakobson), sería la filosofía y no la ciencia la que proporcionaría esa idea a la política, a las clases en lucha.

Pero, reiterando lo que ya planteábamos con respecto a la «filosofía espontánea de los científicos», podemos preguntar de nuevo: ¿por qué ha de ser ella la que ofrezca esa «cientificidad». Se podría decir —como ha dicho antes Althusser— que los científicos sólo pueden tener una concepción espontánea de la ciencia y, en consecuencia, de su «cientificidad». Pero ¿por qué el filósofo habría de estar en mejores condiciones que el científico al reflexionar éste sobre su práctica? Por otro lado, como se desprende de lo que hemos afirmado antes, una filosofía puramente ideológica, con su correspondiente concepción ideológica de la ciencia, mal podría ser mensajera de su «cientificidad». Este género de filosofía, que es la que llena casi toda la historia del pensamiento filosófico, sólo podría representar la «mala» científicidad ante la política, con los consiguientes efectos práctico-políticos al divorciar la política de la ciencia.

Resulta, pues, que la relación «filosofía-ciencia» remite una vez más a la oposición «ideología-ciencia», que sellaría asimismo el destino de la racionalidad de la política. La función específica de la filosofía estaría en distinguir lo ideológico y lo científico a partir de su representación de la «cientificidad» cuando lo ideológico estaría en ella misma. La filosofía, en este caso, trataría de ver la paja ideológica en el ojo ajeno (la ciencia), sin ver la viga en el propio.

Recapitemos. El primer Althusser dejaba la práctica fuera de la teoría. La oposición «ciencia-ideología», el concepto de «corte epistemológico», la autonomía de la «práctica teórica» y la definición de la filosofía como Teoría general de las prácticas (científicas) venían a consagrar esa exclusión. La concepción de la filosofía que se propone en el *Curso* y se reafirma en *Lenin y la filosofía* trata de abrir sus puertas a la política, a la vez que reafirma la relación de la filosofía con ella. Al parecer, esta nueva relación no sólo complementa la de «filosofía-ciencia», sino que cambia sustancialmente la naturaleza misma de la filosofía. En efecto, la filosofía es política en cierta forma, o también: representa la po-

lítica (lucha de clases) ante la ciencia al mismo tiempo que representa la «cientificidad» ante la política. El teoricismo anterior parece haberse superado así.

Y, sin embargo, el recurso a la política y la teoría de la doble representación, no logran desvanecerlo. Hemos visto que la primera forma de la relación «filosofía-política» es representada por la mediación de la oposición «ideología-ciencia», ya que el modo de darse esta oposición decide, en última instancia, cómo interviene la política como filosofía ante la ciencia. De manera análoga, en la segunda forma de la relación «filosofía-política», la «cientificidad» es representada bajo el modo de representarse la misma oposición «ideología-ciencia». En ambos casos, la relación entre filosofía y la política real, efectiva, se desvanece.

En suma, al establecerse la relación «filosofía-política» por el rodeo de la distinción de lo ideológico y lo científico, de hecho esa nueva relación se reduce a la ya establecida entre filosofía y ciencia. En consecuencia, la entrada de la política por la vía estrecha epistemológica no anula el teoricismo anterior ni puede anularlo mientras la función de deslindar lo científico de lo ideológico siga ocupando el primer plano.

La relación «filosofía-política», destinada por Althusser para superar su desviación «teoricista», se reduce en definitiva a subrayar que:

a) cierta política tiene consecuencias teóricas a determinar, a través de las ideologías prácticas, determinada intervención —opresora o liberadora— de la filosofía en la teoría;

b) cierta «cientificidad» (o idea de la ciencia) tiene efectos práctico-políticos (relativos a la fundación de la política en la ciencia).

La filosofía sigue sin salir del campo teórico; más exactamente: de su relación con la ciencia, mediante el cumplimiento de su función epistemológica principal.

¿Filosofía de la praxis  
o nueva práctica de la filosofía? <sup>6</sup>

De la concepción de la filosofía expuesta en el *Curso y Lenin y la filosofía* se desprende que: 1) carece de objeto propio; 2) su función específica es establecer líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico, y 3) se halla en relación con las ciencias y la política. Pues bien, ¿cómo sitúa Althusser al Materialismo Dialéctico dentro de este cuadro filosófico general? Justamente por carecer de objeto propio, cumplir esa función específica y hallarse en la doble relación citada, cae plenamente dentro de él. Tampoco es una excepción respecto a la tesis althusseriana acerca de la provocación que representa la fundación de una ciencia para el nacimiento de una filosofía. En efecto, según Althusser, el descubrimiento del continente teórico Historia y la fundación de la ciencia respectiva (Materialismo Histórico)

---

<sup>6</sup> Aunque se trata de un trabajo distinto, algunas de las cuestiones fundamentales de este capítulo las abordamos también en «La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía», *Cuadernos políticos*, núm. 12, México D.F., 1977 (publicado también en *Nuestra Bandera*, núms. 80-89, Madrid, 1977).

provoca el nacimiento de esta nueva filosofía que es el Materialismo Dialéctico. Como en los descubrimientos científicos anteriores (las matemáticas por los griegos y la física por Galileo, que dan lugar respectivamente al nacimiento de las filosofías de Platón y Descartes), la fundación de la ciencia de la historia da lugar a la filosofía marxista. También aquí se cumpliría la condición general de la filosofía según la cual «existe solamente en su retraso respecto a la ciencia que la provoca» (LF, p. 38). El retraso de la filosofía marxista vendría a confirmar esa tesis.

Ahora bien, antes de abordar la cuestión fundamental de la naturaleza específica de la filosofía marxista dentro del cuadro filosófico general, desbrocemos el camino refiriéndonos al punto anterior, relativo a la tesis del nacimiento de dicha filosofía con cierto retraso respecto de la ciencia que lo suscita.

Digamos, en primer lugar y por nuestra cuenta, que el proceso de formación del materialismo histórico como ciencia es inseparable de la filosofía que plantea la necesidad de su fundación. Pero ¿qué filosofía es ésta?: aquella que no se limita a interpretar el mundo y lo ve como objeto a transformar. Y si de lo que se trata es de transformar el mundo, como dice Marx en su famosa *Tesis XI* sobre Feuerbach, la filosofía marxista, al mismo tiempo que toma conciencia de ello, exige un conocimiento de la realidad a transformar. La filosofía, por tanto, contribuye decisivamente a la fundación de la ciencia correspondiente (el materialismo histórico), respondiendo así a una exigencia práctico-política (la lucha de clases). Por otro lado, tratándose de una filosofía que es, ante todo, la de la transformación radical del mundo y no de su contemplación, no puede hablarse de su gran retraso simplemente porque advirtamos cierto silencio o rezago en el plano de la teoría. Hay que verla también en su fusión, como teoría, con el movimiento obrero. Lo que quiere decir, asimismo, que hay que tomar en cuenta toda la actividad teórica y práctica de las masas y de sus dirigentes que después de Marx ha contribuido

a transformar revolucionariamente el mundo social. Sólo un filósofo académico, como los que consideran «insoportable» la relación «filosofía-política», puede considerar rezagado el marxismo cerrando los ojos a la práctica política. La Revolución de Octubre y la práctica revolucionaria posterior que llega hasta la Revolución Cubana, no obstante sus crisis e incluso degradaciones teóricas y prácticas en algunos casos, prueban la vitalidad de la filosofía marxista y no un rezago necesario y esencial.

Pasando a la caracterización de esta filosofía, vemos que tiene una naturaleza específica que la distingue de todas las filosofías. No es una filosofía más y se distingue precisamente por su ruptura con el pasado filosófico y a la vez por la revolución que opera en el campo teórico. Pero ¿en qué consiste esa especificidad, novedad o ruptura radical? He ahí una cuestión medular. Para Althusser hay una novedad en la filosofía marxista que indicaría al mismo tiempo su naturaleza específica. El «locus» de esa novedad no estaría en tener un objeto nuevo (como la praxis), según pretende a juicio suyo la «filosofía de la praxis», sino que estaría en el modo de hacer o practicar la filosofía; o sea, en ser una nueva práctica de la filosofía. La cuestión planteada la resuelve Althusser en términos categóricos:

«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» (LF, p. 78).

La novedad es doble: respecto a la ciencia es una práctica liberadora (no la explota, la sirve); respecto a la política, justamente por ser liberadora en el sentido anterior, puede también «ayudar de acuerdo con su valor a la transformación del mundo» (*ibid.*). Y acto seguido aclara:

«Ayudar tan sólo, pues no son los teóricos, sabios o filósofos, no son tampoco los 'hombres' quienes hacen la historia, sino las

'masas', es decir, las clases aliadas en una misma lucha de clases» (LF, p. 78).

Parece que todo está claro por lo que toca a la especificidad del materialismo dialéctico. Si la filosofía marxista se halla, como toda filosofía, en relación con la ciencia y la política, ella rompería con toda la filosofía anterior y mostraría una naturaleza específica que la haría irreductible a cualquiera de ellas precisamente por su relación *específica* —como «práctica (nueva) de la filosofía»— con la ciencia y la política. Y, sin embargo, cabe preguntarse si, no obstante la especificidad señalada, Althusser ha logrado pensarla como una verdadera revolución filosófica o ruptura radical con todo el pasado filosófico, tanto idealista como materialista<sup>7</sup>.

A nuestro modo de ver, Althusser presenta la filosofía marxista como una variante más, por importante y nueva que sea, dentro de su invarianza, o con una naturaleza específica dentro de un modo de ser esencial y transhistórico de la filosofía. Dicho en otros términos: el materialismo dialéctico tendría como función principal la propia de toda filosofía, la función epistemológica, aunque ésta adopte en su caso una forma específica: ser liberadora y no opresiva con respecto a las ciencias y mantener de acuerdo con ella una relación específica con la política. ¿Logra el Materialismo Dialéctico, así concebido, romper radicalmente con la filosofía anterior e instaurar una práctica de ella realmente nueva? Naturalmente, para responder a ello tenemos que precisar lo que entiende Althusser —y entendemos nosotros— por ruptura radical y nueva práctica de la filosofía. Y para esclarecer esta cuestión recurriremos a la *Tesis XI sobre Feuerbach* también invocada por Althusser.

De acuerdo con la *Tesis XI* puede establecerse una distinción entre filosofías que se limitan a interpretar el

---

<sup>7</sup> Sobre el concepto de revolución filosófica y, en particular, con relación a Marx, véase mi trabajo «Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx», en *Las revoluciones en la filosofía*, Col. Teoría y Praxis, Ed. Grijalbo, México D.F., 1978.



mundo y filosofías que ayudan a su transformación. Pero todo esto debe ser precisado. Se trataría, por un lado, de filosofías que ven el mundo como objeto a contemplar y que, por tanto, se presentan a sí mismas como filosofías desinteresadas; por otro, se trataría de filosofías (en rigor, la filosofía marxista) que ven el mundo como objeto a transformar y, a partir de la conciencia del lugar de ellas en ese proceso de transformación, como filosofías que aspiran a ayudar a transformar el mundo. Lo decisivo aquí es lo que sea objetivamente una filosofía y no lo que proclame de sí misma. Queremos decir con ello que toda filosofía, incluyendo las que se declaran desinteresadas, tienen efectos prácticos sin que ello implique la relación consciente con la práctica que reclama la inserción de la filosofía en el proceso de transformación práctica del mundo.

Althusser sostiene justamente que la verdadera revolución filosófica hay que buscarla en una nueva práctica de la filosofía, es decir, en un nuevo modo de hacerla. Pero esta novedad no se da sólo, a nuestro juicio, en una nueva relación con la teoría (en la sustitución de una función epistemológica por otra) ni tampoco en su relación con la política, pues de una manera u otra ésta se da en toda filosofía. Lo determinante es la nueva relación con la práctica real, efectiva como proceso de transformación del mundo. El marxismo como filosofía proporciona, en primer lugar, una conciencia de esa relación, permitiendo así que la teoría actúe de acuerdo con ella, o sea, que tenga conscientemente un afunción práctica. Esta función práctica impone, a su vez, a la teoría ciertas funciones cuyo cumplimiento se hace necesario para la transformación de lo real. Se trata de sus funciones crítica, política, gnoseológica, de conciencia de la praxis y autocrítica, que tienen su raíz en la función práctica radical de transformar el mundo<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Sobre estas funciones, véase mi trabajo antes citado «La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía».

El marxismo como filosofía (precisamente como filosofía de la praxis) postula una nueva relación de la teoría con la práctica, al margen de la cual ambos términos son impensables. No hay una teoría «desencarnada» por un lado y una práctica que fuera sólo aplicación de una teoría, dada ya de antemano. La teoría remite a la práctica como su fundamento, fin y criterio de validación. Y la práctica remite a la teoría que la sistematiza y guía, a la vez que la nutre y enriquece. Esta concepción de la unidad de la teoría y la práctica supone ciertamente una revolución teórica. Y por haberla realizado, el marxismo rompe con toda la filosofía anterior; o sea, con la filosofía que se limita a interpretar el mundo «cuando de lo que se trata es de transformarlo» (*Tesis XI sobre Feuerbach*). Si de esto se trata, y si el mundo se presenta, ante todo, como un objeto a transformar, la teoría tiene que transformarse radicalmente, a fin de establecer un nexo consciente, racional con esa transformación e insertarse a su vez como un momento necesario en ella.

A nuestro modo de ver, Althusser no ha logrado captar en todo su alcance la ruptura de la filosofía marxista con el pensamiento filosófico anterior en virtud de haber desplazado en un sentido teorícista el punto en que se opera esa ruptura. Por ello, la filosofía marxista queda situada precisamente del lado de acá con el que el marxismo viene a romper: el de las filosofías como simple interpretación del mundo. Ciertamente, para llevar a cabo esa ruptura no basta una nueva práctica de la filosofía consistente en una nueva relación (liberadora) con las ciencias, o sencillamente ponerla en relación filosofía y política, pues como ya se ha subrayado toda filosofía se encuentra en esa relación.

Althusser considera que la aportación fundamental de Marx a partir de 1845 (de las *Tesis sobre Feuerbach*) estriba: *a*) en la fundación de una nueva ciencia, anunciada por las *Tesis*; *b*) en la formación, con el consiguiente retraso, de una nueva práctica de la filosofía (el Materialismo Dialéctico); *c*) en el descubrimiento de que esta nueva práctica «puede transformar la filosofía.

Y además ayudar con su valor a la transformación del mundo» (LF, p. 78; cursivas nuestras).

Con todo esto no acierta a ver la naturaleza teórico-práctica de la ruptura, y olvida asimismo el papel determinante que desempeña en su producción la práctica, la lucha de clases. Esta es, en última instancia, la que determina la necesidad de la revolución teórica (o filosófica) antes señalada y, con ella, la de una nueva ciencia de la historia y la sociedad. O sea, la filosofía que, respondiendo a una necesidad práctica, concibe el mundo como objeto a transformar, constituye un eslabón decisivo en la fundación de esa ciencia, Y tal es el marxismo como filosofía de la praxis que ve todo *sub specie transformationis*. Filosofía de la praxis, porque está determinada por ella, porque teoriza en función de la praxis y porque se inserta en ella; en suma, no simplemente porque la praxis sea su objeto. Se ocupa, ciertamente, de la praxis como categoría central, así como de otras categorías que aparecen bajo una nueva luz a partir de ella. Esta filosofía es realmente nueva por su objeto y por el lugar central que ocupa en ella la categoría de praxis, pero lo que la define específicamente y constituye su novedad radical es el ser una nueva práctica de la filosofía que consiste en su inserción consciente y racional en la praxis misma.

Consecuentemente, el dilema althusseriano «¿filosofía de la praxis o nueva práctica de la filosofía?», es —cuando «de lo que se trata es de transformar el mundo»— un dilema falso. Falso, porque lo uno remite a lo otro. En efecto, porque se trata de una filosofía de la praxis (no sólo por su objeto sino por su relación con ella) reclama un nuevo modo de hacer filosofía. A su vez, esta nueva práctica de la filosofía sólo existe y tiene sentido porque se trata de una filosofía que no se limita a interpretar el mundo. Por todo esto, no estamos ante una filosofía más, sino ante una filosofía nueva (no una *nueva* filosofía de la praxis, ya que ésta jamás se había dado antes) que por serlo rompe con todo el pensamiento filosófico anterior.

No puede sorprendernos a estas alturas que Althusser, al no captar la novedad radical de la filosofía marxista, interprete la *Tesis XI sobre Feuerbach* en un sentido que consideramos a todas luces inaceptable.

«Esta simple frase parecía prometer una filosofía nueva, que ya no fuera *interpretación* sino transformación del mundo» (LF, p. 27).

Y, acto seguido, atribuye esta «lectura» a los que, como Labriola y Gramsci, vieron en el marxismo una filosofía nueva, una «filosofía de la praxis». Vemos ahora con toda claridad lo que Althusser entiende por «filosofía de la praxis»: una filosofía que «ya no fuera interpretación sino transformación del mundo». Y semejante filosofía la hace apadrinar por Labriola y Gramsci, como si ellos hubieran olvidado lo que Marx, desde su juventud, había dejado claramente establecido frente a los filósofos «críticos» de su tiempo, aquellos que confiaban en el poder omnímodo del «arma de la crítica», de las ideas o de la filosofía, a saber: que las ideas por sí solas no transforman nada y que, por tanto, no puede haber una filosofía que sea transformación del mundo. Ni Gramsci ni quienes posteriormente han sostenido una verdadera filosofía de la praxis podían concebirla así.

Creuyendo poner las cosas en su lugar, Althusser afirma también que lo que la *Tesis XI* anuncia no es una filosofía nueva sino una ciencia nueva: la ciencia de la historia. Y precisa así su pensamiento:

«No debemos leer la Tesis XI sobre Feuerbach como el anuncio de una nueva filosofía, sino como esta declaración de ruptura con la filosofía que deja el lugar disponible para la fundación de una ciencia nueva» (LF, p. 34).

Detengámonos un momento más en esa Tesis tras de transcribirla íntegramente dada su brevedad:

«Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo; de lo que se trata es de transformarlo.»

En ella vemos claramente dos formas de relación con el mundo: interpretación y transformación. Cuando de lo que se trata es de su transformación, ha de cambiar sustancialmente el modo de hacer filosofía, porque de lo que se trata entonces también es de encontrar el lugar de la filosofía en ese proceso de transformación. Hay que descartar el lugar que Althusser atribuye, para descalificarla así, a la «filosofía de la praxis»: su intervención directa en la transformación, la filosofía como transformación del mundo. Una vez más: la filosofía no transforma nada. Pero esta filosofía que no transforma el mundo y que ve el mundo como un objeto a transformar, no se limita a interpretarlo, ya que interviene, como teoría y como un momento necesario, en esa transformación. Y en esto radicaría la novedad radical del marxismo como filosofía y por ello sería propiamente la «filosofía de la praxis».

Faltaría por subrayar otro punto, que si bien Marx no lo señala explícitamente en su tesis —lo que ha dado lugar a ciertos equívocos—, se desprende claramente de lo que acabamos de exponer. Y el punto es éste: las dos relaciones con el mundo que encontramos en la *Tesis XI* —interpretación y transformación— no son excluyentes y, por el contrario, se conjugan necesariamente. En efecto, no se trata de elegir entre interpretar y transformar, como Althusser cree que ha elegido una ficticia «filosofía de la praxis», sino de elegir cierto modo de hacer filosofía, o cierta práctica de ella, cuando de lo que se trata es de transformar el mundo. Ahora bien, la transformación del mundo que responde a los intereses fundamentales de la clase revolucionaria, el proletariado, requiere elegir entre dos modos de hacer filosofía: la que se limita a interpretar el mundo y aquella que, sin dejar de ser interpretación, contribuye a transformarlo. De donde se infiere la necesidad de romper con una práctica de la filosofía y de instaurar otra nueva: aquella que interpreta en función de esa transformación y vinculada a ella. En suma, no cualquier interpretación del mundo sirve a su transformación radical sino aquella que

responde al punto de vista de la clase revolucionaria interesada en esa transformación. De lo cual se deduce también que la nueva filosofía que se plantea la necesidad de contribuir a la transformación del mundo, plantea a la vez la necesidad de un conocimiento del mundo que se trata de transformar; o sea, la necesidad de la ciencia de la historia y de la sociedad.

Por ello no es que la revolución teórica que anuncia la *Tesis XI* sea, como dice Althusser, la fundación de una ciencia nueva, sino que dicha revolución reclama la fundación de una ciencia del objeto a transformar (el mundo histórico-social). De este modo, la revolución filosófica proclamada por la *Tesis XI* reclama que se abra, en el dominio de la teoría, el espacio necesario para una ciencia nueva. Y gracias precisamente a esa revolución, determinada a su vez por la lucha de clases, o sea, por la necesidad real incubada en ella de transformar el mundo social, se hace posible fundar la ciencia de la historia allí, como bien dice Althusser, donde «sólo existían filosofías de la historia» (*LF*, p. 31). Lo cual significa que si Marx ha revolucionado la filosofía al situarse en un nuevo punto de vista ideológico, el del proletariado, es porque la práctica política, revolucionaria, ha exigido esa revolución.

Frente a la tesis althusseriana del retardo de la filosofía respecto de las ciencias, lo que encontramos aquí es más bien el adelanto de la primera al abrir el espacio necesario para la constitución de una ciencia. Ver esa constitución, o el descubrimiento del «continente Historia», como simple resultado de un «corte epistemológico» es condenarse a no ver la relación entre filosofía marxista y ciencia de la historia, y a perder de vista los nexos de esa relación con la práctica a través de la ideología correspondiente. Es, en suma, instalar el marxismo en el campo con el que Marx rompe en su *Tesis XI*. Si, como dice Althusser, «el mayor acontecimiento de la historia de la lucha de clases —es decir, prácticamente de la historia humana— es la unión de la teoría marxista y el movimiento» (*LF*, p. 41), esto implica: a) revo-

lucionar la teoría (su modo de relacionarse con la práctica); *b*) revolucionar la práctica; o sea, transformar el movimiento obrero mismo al dotarlo de la racionalidad que le imprime su unión con la teoría marxista.

Lo que determina en definitiva la especificidad y novedad de la filosofía marxista es lo que hay en ella de nueva práctica de la filosofía como *nueva* relación con la práctica. Pero se trata de una relación mutua, de tal manera que si la teoría cumple una función práctica por su contribución a la transformación del mundo, la práctica, a su vez, cumple una función teórica en cuanto que determina a la teoría. Si no se tiene presente esta doble relación, la filosofía y la política se encontrarán en una vinculación exterior, o en una relación cien veces declarada pero no fundada.

A la cuestión planteada anteriormente con respecto al marxismo: ¿filosofía de la praxis o nueva práctica de la filosofía?, vimos que Althusser respondía: «El marxismo no es una (nueva) filosofía de la praxis, sino una práctica (nueva) de la filosofía» (*LF*, p. 78). Pero si ambos términos no se excluyen, podemos responder también: *a*) que sólo una filosofía verdaderamente nueva, como la filosofía de la praxis, requiere una nueva práctica de la filosofía (como filosofía que sirve a la transformación práctica del mundo); *b*) que sólo esta nueva práctica de la filosofía permite caracterizar a ésta como una filosofía realmente nueva.

## La filosofía como lucha de clases en la teoría

Ya hemos visto que, en su advertencia, en la segunda edición de *Lire le Capital*, Althusser señalaba la existencia de «una tendencia teoricista cierta» que él atribuía a su definición de la filosofía como Teoría de las prácticas teóricas; pero la cuestión que estaba en juego, como el propio Althusser habría de reconocer también, era la de las relaciones entre teoría y política. Hemos visto que el lazo entre una y otra no era ignorado por él, sólo que lo encontraba en el interior de la teoría misma. Ahora bien, al tratar de establecer ese nexo con la política real, efectiva, tiene que plantearse de modo distinto esa relación, lo que le exige, a su vez, volver autocríticamente la mirada sobre sus primeros trabajos.

Conviene recordar que sus primeros pasos autocríticos explícitos no alcanzaban al «corte epistemológico» ni implicaban todavía el reconocimiento del primado de la práctica (lucha de clases) sobre la teoría. Dejaban en pie, por tanto, las columnas de su teoricismo y no afectaban, como reconocería el propio Althusser, a su lectura de *El Capital*.



En sus trabajos posteriores, particularmente en su *Curso de filosofía para científicos y Lenin y la filosofía*, prosigue su proceso autocrítico, pero más bien como autocrítica en acto. Althusser se esfuerza, como hemos visto, por integrar la práctica política en su análisis, postulando una nueva relación entre filosofía y política. Con este esfuerzo, Althusser se hacía eco y respondía objetivamente a las críticas que se la habían hecho, sobre todo dentro de su propio partido, en la reunión del Comité Central del PCF (marzo de 1966). A juzgar por la evolución de su pensamiento las críticas a su modo de concebir las relaciones entre teoría y práctica, y no las que apuntaban a su «antihumanismo teórico», las que habrían de dejar su huella en el camino autocrítico emprendido por Althusser desde la Advertencia citada. Ya en el prólogo a la segunda edición de *Pour Marx* decía:

«... Hablé [en esa obra] de la unión de la teoría y de la práctica en el seno de la 'práctica teórica', pero no abordé la cuestión de la unión de la teoría y de la práctica en el seno de la *práctica política*.»<sup>9</sup>

No se trataba de una omisión de poca monta en un marxista y, por tanto, no puede extrañarnos que Althusser haya tratado de repararla desde sus primeras observaciones autocríticas. Pero dos hechos importantes, el movimiento de mayo de 1968 en París y la Revolución Cultural China, tales como fueron vistos por Althusser en la década del 60, influyen en la necesidad de buscar la unión de la teoría y de la práctica fuera de la teoría misma, o sea: «en el seno de la práctica política». Bajo la presión de las críticas que le llegaban del interior de su partido y de la práctica política misma, Althusser pasa a una crítica franca y abierta de sus posiciones teoricitas.

En esta vía hemos encontrado primero una autocrítica en acto, expuesta en el *Curso y Lenin y la filosofía*,

<sup>9</sup> L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, p. XII.

y hemos llegado a la conclusión de que el esfuerzo desplegado para definir la filosofía en su doble relación, con la ciencia y la política, no logra establecer la adecuada vinculación entre filosofía y práctica política. En pocas palabras: la autocrítica en acto llevada a cabo en los textos citados no ha podido abatir su teoricismo inicial.

Pero antes de pasar al examen de los textos últimos en los que Althusser procede a una autocrítica franca y explícita, no podemos dejar de referirnos, aunque sea muy brevemente, a un trabajo inmediatamente anterior a ellos: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (1970)<sup>10</sup>. En este texto es visible la influencia de los acontecimientos antes citados (mayo francés y Revolución Cultural China), si se toma en cuenta lo que había en ellos de lucha contra los aparatos de dominación ideológica burguesa. Aunque Althusser mantiene en lo fundamental su teoría general de la ideología como representación imaginaria y necesariamente deformante de la relación de los individuos con sus condiciones de existencia, el acento se desplaza ahora del plano de la representación al de la existencia material de la ideología en los aparatos en que se constituye, produce y se difunde. La dominación ideológica no se presenta entonces como dominio de ciertas ideas o de cierta representación, sino como dominación ejercida por los aparatos ideológicos de Estado en los que la burguesía tiene la hegemonía. Esto implica asimismo que el acento puesto anteriormente en la oposición Ideología (burguesa)-Ciencia (revolucionaria) se desplaza ahora a la lucha real contra los aparatos de Estado en los que la ideología burguesa tiene una existencia material.

Es indudable que este desplazamiento entraña una rectificación importante al reflejar la lucha real contra los aparatos de Estado que producen y difunden la ideología burguesa. Y es indudable también que este modo

---

<sup>10</sup> Versión española en L. Althusser, *Posiciones*, Col. Teoría y Praxis, Ed. Grijalbo, México D.F., 1977.

de abordar el problema de la ideología, no obstante la supervivencia del concepto general de ella, expresa asimismo, dentro de su proceso autocrítico en acto, el empeño de superar su desviación «teoricista» en el problema de la unión de la teoría y la práctica política. Este empeño se lleva a cabo en medio de las limitaciones que lo traban, entre las cuales se cuentan la ya vieja imposibilidad althusseriana de pensar en el marco de esa dominación ideológica el papel de la clase dominada y; en el texto presente, a través de sus propios aparatos ideológicos, por débiles que sean, frente a los Aparatos Ideológicos de Estado. Althusser tiende a pensar las contradicciones como contradicciones inherentes a los Aparatos Ideológicos de Estado, concebidos como elementos de un sistema relativamente homogéneo y no como contradicciones entre aparatos antagónicos en virtud de su antagonismo de clase. Así vemos que los partidos serían aparatos del Estado burgués, con lo cual el *status* de un partido revolucionario resulta bastante extraño en cuanto aparato ideológico. Por otro lado, la homogeneidad de esos aparatos impide verlos con una división de clase en su seno y desgarrados por la lucha de clases, si bien es cierto que en su *Post-scriptum* Althusser intenta remediar eso.

Vemos, pues, que el concepto positivo de ideología como ideología revolucionaria, proletaria, es el lado flaco de esta teoría de los Aparatos Ideológicos de Estado, como lo era antes cuando se separaba tajantemente Ciencia e Ideología. Con todo, en el presente texto althusseriano encontramos, dentro del proceso de rectificación ya iniciado, el esfuerzo por teorizar un concepto como el de ideología en función de una práctica política. Y esto es lo que nos interesa subrayar en este momento antes de pasar al examen de los últimos trabajos de Althusser en los que lleva esa rectificación hasta sus últimas consecuencias (últimas por ahora y para él).

Se trata, en primer lugar, de su *Réponse à John Lewis* (1973), en los que al mismo tiempo que somete al ortodoxo marxista británico al fuego graneado de su

implacable artillería teórica, reitera su ya conocido «antihumanismo teórico», complementado con su última adquisición, la doctrina del «proceso sin sujeto», y un intento de análisis del fenómeno stalinista que se oculta bajo el eufemismo de «culto a la personalidad». Pero lo que ahora nos interesa del texto son sus aspectos auto-críticos ampliados en un trabajo inmediatamente posterior, cuyo título *Elements d'autocritique* es bastante elocuente como expresión del carácter abierto y explícito que, a estas alturas, toma su autocrítica.

En su *Respuesta a Lewis* parte de una definición de la filosofía que, en cierto modo, reitera la ya dada en *Lenin y la filosofía*, pero suavizando de hecho su maximalismo político. Ya no dice, siguiendo el aforismo de Clausewitz, traspuesto por él de la guerra a la filosofía, que la filosofía es la continuación de la política por otros medios, sino que la «la filosofía es, en última instancia, lucha de clase en la teoría» (RL, p. 11) \*. Althusser corrige, así, con este «en última instancia», su politicismo anterior (la otra cara, como ya dijimos, de la misma medalla: su teoriscismo). También dice que «la filosofía es, en última instancia, el concentrado teórico de la política» (RL, p. 13). Sin embargo, queda por determinar, tras esa rigurosa fórmula de sabor leniniano, cuál es el contenido de esa «lucha de clases en la teoría» o de este «concentrado teórico de la política», aunque podemos suponer que consiste en la función ya conocida: trazar líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico. Pero si es eso seguimos sin salir del círculo teorista por las razones que ya apuntamos al referirnos a la doble relación de la filosofía: con la ciencia y la política.

Sin embargo, Althusser proclama ahora con más brío que nunca el «primado de la política sobre la filosofía» (RL, p. 42, nota). Ahora bien, no obstante su categórica

---

\* En esta cita y en las posteriores las siglas RL corresponden al título de la edición francesa: *Réponse a John Lewis*; las cifras remiten a las páginas de esa edición.

afirmación no está clara esa primacía. Ciertamente, dice que por ser lucha de clase (política) en la teoría (política en cierta forma), la filosofía como tal tiene efectos políticos y efectos en la unión de la teoría y la práctica, además de los efectos teóricos en las ciencias y la ideología. Pero todo esto, más que mostrar el primado de la política sobre la teoría, lo que muestra es el poderío práctico de ella, aunque sea en definitiva la continuación de la política real. Lo que se muestra, en verdad, es lo que los grandes dirigentes marxistas han dicho siempre desde Marx, Engels y Lenin, a saber: que «la lucha de clase proletaria *tiene necesidad* de la filosofía» (RL, p. 11). Pero cabe preguntarse a la inversa: ¿la filosofía tiene igualmente necesidad de la lucha de clase, de la experiencia revolucionaria de las masas?

Al afirmarse que la filosofía tiene efectos políticos tanto en la política como en la teoría, lo que se hace en realidad es relacionar teoría y práctica por los efectos (teóricos y prácticos) de la teoría sobre la práctica política. Pero con ello no se está demostrando «el primado de la política sobre la filosofía». Lo que resalta es el papel de la teoría respecto a la práctica, papel que no es, por cierto, lo que impugnamos. Menos aún cuando refiriéndose a las tesis marxistas Althusser las considera como

«... tesis que ayudan directamente a los proletarios a tomar conciencia de su papel, de sus condiciones de existencia, de explotación y de lucha: que ayudan a crear *organizaciones* de lucha de clase que encabezarán el combate de todos los explotados para arrancar el poder estatal a la burguesía» (RL, p. 49).

Claramente se ve aquí la relación «filosofía-práctica política» por los efectos de la primera en la segunda, por la ayuda que presta, de lo que se infiere inequívocamente que los proletarios, los explotados y las organizaciones «que ayudan a crear» necesitan de la teoría (de la filosofía). Admitido esto, sin asomo de duda alguna, cabe preguntarse a su vez: pero la teoría para formarse, constituirse o probarse ¿necesita *también* de la práctica, de

la lucha de clase? Hasta ahora sólo encontramos el silencio de Althusser sobre la pregunta y, por tanto, sobre la respuesta. Y este silencio habrá de continuar mientras sólo relacione la teoría con la práctica por sus efectos, como si aquella se formara primero e independientemente de la práctica, y ésta no fuera más que teoría aplicada, o como si la teoría pudiera prescindir de la práctica en su formación, desarrollo y validación.

Veamos ahora cómo incide la autocrítica althusseriana del «corte epistemológico» en esta cuestión crucial. Ya hemos señalado anteriormente el carácter intrateórico y, a la vez, empirista y antidialéctico del «corte»; en suma, teorístico. A ello hay que agregar que si bien este concepto suscitó desde el primer momento críticas muy fundadas, Althusser no se hace eco de ellas en sus primeras observaciones autocríticas («Advertencia» y «Prólogo» citados) ni tampoco en la que hemos denominado su autocrítica «en acto» (en el *Curso y Lenin y la filosofía*). Es ahora, en su *Respuesta a Lewis*, cuando vuelve por primera vez su mirada autocrítica sobre el «corte» y precisamente con respecto a la formación del pensamiento de Marx.

Pero si existe un «corte epistemológico» en 1845 entre un Marx ideológico y un Marx científico ¿cómo explicar la «supervivencia intermitente» de conceptos ideológicos como los de enajenación y negación de la negación? Tras de reconocer esa «supervivencia» otras veces negada, Althusser trata de explicarla ahora rectificando su concepción anterior del «corte», así como su definición de la filosofía, expuestas en *Pour Marx* y ya criticadas por él en la «advertencia» antes citada a la segunda edición de *Lire le Capital*.

Siguiendo muy de cerca su autocrítica anterior, Althusser agrega ahora que ha cometido el error de creer que la filosofía es una ciencia y de pensar la revolución filosófica como el «corte epistemológico» que marca el comienzo de una ciencia, o la «irrupción de una ciencia nueva en un universo 'ideológico' o precientífico» (RL, p. 52). En verdad, su autocrítica inicial era teorístico,

ya que dejaba de lado completamente el papel de la práctica en la producción del «corte». Posteriormente, Althusser ha proseguido su rectificación en el *Curso y Lenin y la filosofía*, estableciendo una nueva distinción de filosofía y ciencia y ofreciendo una nueva definición de la primera particularmente por su relación con la política: «la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría» (RL, p. 56). Esto le lleva a considerar que el «corte epistemológico» se halla determinado por la revolución filosófica, determinada a su vez por la evolución política. Pero Althusser no arrumba el concepto de «corte epistemológico»; por el contrario, lo mantiene para indicar el nacimiento de la ciencia de la historia. Pero, a juicio suyo, es inaplicable a la filosofía, ya que no es ciencia.

En cuanto a la supervivencia «intermitente» de categorías filosóficas como las de enajenación y negación de la negación más allá del «corte» (sería mejor decir: más allá de la «revolución filosófica») se debe, según Althusser, a que toda revolución tiene su contrarrevolución:

«Basta en efecto que a favor del estado de la lucha de clases se haga más apremiante la ideología burguesa, y he ahí que la filosofía burguesa penetra en el marxismo mismo» (RL, p. 61).

Tal es la ley sin la cual (la lucha de clases en la teoría) no puede comprenderse la «dramática historia de la formación del pensamiento de Marx» (*ibid.*). Explicación simple, tan simple que parece imposible que sea de Althusser. Pero dejemos la querrela en torno a la supervivencia de esos y otros conceptos en el Marx de la madurez, y volvamos al núcleo autocrítico de su *Respuesta a Lewis*.

La distinción de filosofía y ciencia lleva a Althusser a hablar de una doble ruptura radical:

a) como «corte epistemológico» entre ideología y ciencia (ideologías o filosofías de la historia y materialismo histórico). Ahora bien, puesto que el «corte» se

halla determinado por la revolución filosófica, vinculada a su vez a una evolución política, ya no se trataría, a nuestro modo de ver, de un «corte» puramente epistemológico. Por otro lado, quedaría invalidada la tesis del «retardo» esencial de la filosofía, al menos con respecto al continente teórico Historia cuyo descubrimiento era considerado por Althusser como determinante de un cambio filosófico radical. En consecuencia, se ve obligado a rectificar esa tesis, como veremos a continuación;

b) como «revolución filosófica». Si nos atenemos al terreno en que se opera esa revolución —la formación del pensamiento de Marx— y tenemos presente la fecha (1845) y el texto (*Tesis sobre Feuerbach*) en que se proclama, debe quedar claro con qué rompe y qué es lo que aporta. La respuesta althusseriana en el texto anterior, *Lenin y la filosofía*, ya la conocemos: se rompe con una ideología (filosofía) al fundarse la ciencia de la historia, a la vez que se funda (con retraso, por Lenin) una nueva práctica de la filosofía. Por tanto, de acuerdo con el texto citado, una ruptura no dobla a la otra, sino que, en virtud del «retardo» esencial de la filosofía y, tras un largo silencio, lleva a otra. Pero ahora tenemos, en la *Respuesta a Lewis*, que, al doblarse la ruptura e invertirse el orden de la determinación (es «la revolución filosófica la que manda el 'corte' científico», *RL*, p. 56), se desdibuja la categórica relación que antes se establecía entre una ruptura y otra. Como en definitiva aquello con que se rompe es ideología, tanto si se trata de la filosofía marxista como de la ciencia marxista de la historia, el intento de distinguir «corte epistemológico» y «revolución filosófica» se desvanece. Ambas rupturas, además, adolecen de la misma limitación: estar concebidas (con referencia a la formación del pensamiento de Marx) como rupturas puramente teóricas (paso de la ideología a la ciencia, o paso de una filosofía interpretativa a otra también interpretativa), ya que no cambia radicalmente, en un caso y otro, el *status* de la teoría, o más exactamente, de su relación con la práctica.



La revolución filosófica proclamada por Marx (entendida como paso de la filosofía como simple interpretación del mundo a la filosofía que sirve a su transformación) tiene a nuestro modo de ver las consecuencias que no puede tener en el marco althusseriano, a saber: *a) teóricas*: reclama una ciencia en que basar la transformación del mundo histórico-social; *b) prácticas*: en cuanto que se inserta como un momento necesario en esa transformación, y *c) teórico-prácticas*: al cambiar el *status* de la teoría con relación a la práctica (la impregna de racionalidad) y de la práctica con respecto a la teoría (primado de aquélla sobre ésta). Pero ese primado no sólo se ejerce en el dominio de la filosofía sino también de la ciencia.

Althusser, sin embargo, tratándose de esta ciencia que es la ciencia de la historia, no se resigna a considerarla como una «ciencia más», pero esto lleva aparejado en él un nuevo y más vigoroso esfuerzo rectificador.

Ultimo asedio  
al «corte epistemológico»

El último texto autocrítico de Althusser *Eléments d'autocritique* (1974) reviste una importancia especial, ya que en él se enfrenta de un modo franco y directo a la falla fundamental que viene arrastrando su filosofía desde sus primeros trabajos: su teoricismo. Esta falla significa con sus propias palabras:

a) El «primado de la teoría sobre práctica; insistencia unilateral en la teoría» (*EdA*, p. 51); b) la ignorancia del «papel de la lucha de clases en la filosofía de Marx y en el dispositivo conceptual de *El Capital* mismo» (*ibíd.*, p. 64); c) el tratamiento de la ciencia marxista como «una ciencia como las otras» (*ibíd.*).

Ciertamente, ya en la Advertencia a la segunda edición francesa de *Lire le Capital* había reconocido una «tendencia teoricista» y en sus trabajos posteriores (particularmente en el *Curso y Lenin y la filosofía*) encontramos, como hemos visto, una autocrítica implícita. Sin embargo, sólo en sus dos últimos textos, *Respuesta a Lewis* y *Elementos de autocrítica*, y especialmente en éste, Althusser señala inequívocamente su error (él pre-

fiere llamarlo «desviación») y pugna por localizarlo y explicarlo.

Aunque Althusser presenta sus *Elementos de autocrítica* como una ampliación del esfuerzo autocrítico ya desplegado en su *Respuesta a Lewis*, hay en ese texto aspectos nuevos que hacen de él, por la audacia con que examina sus propios planteamientos, su verdadera autocrítica. En él no sólo se precisa el objetivo de su rectificación —determinar el papel de la práctica en la formación de la teoría de Marx, y no sólo en su filosofía, sino también en la ciencia de la historia—, sino que se busca en una nueva vía la localización y explicación de su teoricismo.

En su *Respuesta a Lewis* distinguía, como hemos visto, dos tipos de ruptura, «revolución filosófica» y «corte epistemológico», y trataba de descubrir el nexo entre ellas. Con esa distinción, correlativa de la de filosofía y ciencia, la atención se desplazaba al terreno filosófico y el papel de la lucha de clases se subrayaba sobre todo con respecto a la filosofía y al resurgimiento de la revolución filosófica. Se ponía el énfasis en el «primado de la política sobre la filosofía» (RL, p. 42). Por ello, era fácil advertir que todo ese planteamiento althusseriano se refería a la filosofía y no a la ciencia, aunque es justo reconocer que Althusser, corrigiendo un enfoque anterior, señalaba la determinación del «corte epistemológico» por la revolución filosófica.

Pero en sus *Elementos de autocrítica* el centro de la atención se mueve a la constitución de la ciencia marxista (de la historia) y, por consiguiente, al concepto que desempeña un papel fundamental en sus primeros trabajos: el de «corte epistemológico». Si se admite, como admite ya Althusser, que el teoricismo se caracteriza por la ausencia de la historia real, de la lucha de clases, en la explicación de la formación del pensamiento de Marx, es indudable que su «desviación teorcionista» no puede radicar sólo en cierta definición de la filosofía, o de su relación con la ciencia, sino en el *status*, hasta ahora

inalterable para Althusser, que él atribuye al «corte epistemológico».

El «corte» sigue siendo ruptura del marxismo con la ideología burguesa (filosofías de la historia) y fundación de una nueva ciencia (materialismo histórico). Pues bien, ¿cuál es el papel de la lucha de clases en esa ruptura y esta fundación? En su concepción anterior, teorícista, del «corte» la lucha de clases estaba ausente; he aquí el reconocimiento profundamente autocrítico de Althusser. Consecuente con él, tiene que proceder ahora a realizar una operación, respecto a la ciencia marxista, semejante a la ya efectuada con relación a la filosofía. O sea, tiene que hacer presente en esa ciencia y en el correspondiente «corte» la lucha de clases, cuyo papel ya ha sido reconocido en la filosofía marxista y su respectiva evolución filosófica.

Ahora bien, en cuanto que el «corte» se halla determinado, como ya admite Althusser, por la «revolución filosófica», podría parecer suficiente ver el papel de la lucha de clases por conducto de esa revolución. Pero Althusser no se contenta ahora con destacar ese papel por el rodeo de la filosofía, sino directamente. La cuestión, por tanto, se plantea así: ¿cómo se hace presente la lucha de clases en el «corte epistemológico»? Pero para responder a esta cuestión Althusser tiene que examinar previamente su concepción anterior del «corte». Resulta entonces que su teorícismo, apuntado y reconocido en la «Advertencia» anteriormente citada, lo localiza ahora precisamente en su concepción del «corte» por haber reducido el hecho histórico de la ruptura radical con la ideología burguesa a un hecho teórico, oponiendo así la verdad y el error y viendo en esta oposición un caso particular de la «oposición especulativa de 'la' ciencia y de 'la' ideología en general» (*EdA*, pp. 14-15)\*. Se trata, agrega Althusser, de una «interpretación racionalista-especulativa» (por la ausencia de la lucha de cla-

---

\* *EdA*: siglas del título *Elementos de autocrítica*; las citras corresponden a las páginas de la edición francesa.

ses) de la cual deriva su teoricismo (*ibid.*, p. 15). El punto preciso en que se localiza su error teoricista queda, pues, perfectamente señalado por el propio Althusser. Por cierto, la valentía y honestidad intelectual que se pone de manifiesto en este acto autocrítico, no muy frecuente entre los intelectuales —marxistas o no—, se ven un tanto opacadas por la soberbia con que Althusser las acompaña al afirmar que nadie le ha hecho el servicio de denunciarle su error teoricista respecto al «corte» (*EdA*, p. 41). Resultaría así que, en este punto crucial, él habría sido el primer crítico de su teoricismo, lo cual es fácil refutar con algunos datos objetivos como los siguientes.

Poco después de haber aparecido sus primeros trabajos Robert Paris escribía:

«Althusser piensa la ruptura en términos neopositivistas como un descubrimiento científico entre otros, como un nacimiento al nivel de la «Teoría»; en suma, como un problema primordialmente epistemológico y después, por añadidura, político, histórico, etcetera.»<sup>11</sup>

Y ese mismo año (1966) en los debates sobre los problemas ideológicos y culturales del Comité Central del Partido Comunista Francés se tocó el punto en más de una ocasión<sup>12</sup>. Así, por ejemplo, refiriéndose a la tendencia de Garaudy a reducir el marxismo a una «metodología de la iniciativa histórica», se preguntaba Lucien Sève:

«¿No es en parte contra esta reducción un tanto empirista si no pragmatista que reacciona Louis Althusser al señalar firmemente la autonomía del momento teórico, pero tan firmemente que, en verdad, la aísla y da una versión de ella que se orienta hacia el doctrinarismo...?»<sup>13</sup>

<sup>11</sup> R. Paris, «En deça du marxisme», *Les Temps Modernes*, N. 240, mayo 1966.

<sup>12</sup> Cf. *Débats sur les problèmes idéologiques et culturels*, Comité Central du Parti Communiste Français, Argenteuil, 11, 12 y 13 marzo 1966, *Cahiers du Communisme*, 5-6, París, 1966.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 98.

Y en la misma reunión Guy Besse le aconsejaba no perder de vista que «la 'práctica científica' se despliega sobre un fondo que no es el concepto puro, sino la práctica social, el hombre en la historia»<sup>14</sup>.

Y entre los marxistas italianos el teoricismo althusseriano pronto despertó voces en contra. Baste recordar a Luciano Gruppi al señalar que Althusser opera una escisión entre el nexo «filosofía-ciencia» y el nexo «filosofía-política», restaurando con ello una versión especulativa de la filosofía con la consiguiente pérdida del concepto revolucionario de *praxis*<sup>15</sup>. Y por entonces G. Vacca reprocha igualmente a Althusser su teoricismo al reducir la científicidad del marxismo, por oposición a la no-verdad de la ideología, a una lógica de la verdad formal. Finalmente, con referencia expresa al concepto althusseriano de la ruptura de Marx, excúseme el lector por citar un pasaje mío, escrito a finales de 1966:

«No se trata, por tanto, de un corte meramente epistemológico entre ideas o grados o niveles de conocimiento ni tampoco de un simple paso del error a la verdad, de la ideología a la ciencia, ya que en este paso se halla implicada la praxis, la transformación misma de lo real. En este sentido, el corte o ruptura de Marx... no puede caracterizarse en términos puramente teóricos o epistemológicos, sino fundamentalmente en términos prácticos.»<sup>16</sup>

Vemos, pues, que Althusser no ha sido el primero en denunciar su error teoricista; por otra parte, no tenía por qué serlo. Lo importante es que, en determinado momento, se esfuerza por reparar su olvido, ciertamente poco marxista, del papel de la práctica.

Pero volvamos de nuevo al concepto de «corte epistemológico» que tan decididamente trata de rectificar. Con respecto a él, fijemos dos puntos en los que lleva a cabo su rectificación: 1) su naturaleza y 2) su fundamento y determinación. Veamos cómo son tocados uno y otro desde este nuevo y autocrítico enfoque althusseriano.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>15</sup> L. Gruppi, «Uomo-Natura», *Rinascita*, 11, Roma, 1968.

<sup>16</sup> *Filosofía de la praxis*, Ed. Grijalbo, 1967, p. 149.

Punto 1) *Sobre la naturaleza del «corte»*

El «corte» del marxismo con la ideología burguesa era concebido antes por Althusser como la oposición «verdad-error» en la forma específica de la oposición «Ideología-Ciencia». «De esta escena racionalista la lucha de clases estaba prácticamente ausente» (*EdA*, p. 15). El error teoricista estribaba aquí en la reducción de un hecho histórico (social, político, ideológico y teórico a la vez) a una sola dimensión: la teórica.

Punto 2) *Sobre la determinación del «corte»*

Al reducir el hecho histórico a un hecho teórico, o sea, a una ruptura racionalista-especulativa, no se podía explicar —reconoce Althusser— qué es lo que determina el «corte» (*EdA*, p. 49).

Al reconocer autocriticamente la naturaleza especulativa del «corte» y la inconsistencia de su explicación teoricista, Althusser propone:

a) respecto al punto 1: una concepción del «corte epistemológico» (Althusser no renuncia a esta denominación) como el «*hecho histórico-teórico*» del nacimiento de la ciencia marxista;

b) respecto al punto 2: la explicación de «este acontecimiento de la historia teórica»... «por el concurso de las condiciones materiales, técnicas, sociales, políticas e ideológicas que lo determinan» (*EdA*, p. 98) «y en primer lugar, la intervención de las *posiciones teóricas de clase*, o lo que se puede llamar la intervención de la 'instancia filosófica'» (*ibid.*). Así, pues, la ausencia antes mencionada se repara ahora con la presencia de la lucha de clases bajo la forma de posiciones teóricas de la filosofía. O también: se hace presente, de acuerdo con la definición conocida, como lucha de clases en la teoría (= filosofía).

Veamos ahora el alcance de las dos propuestas (*a* y *b*) que hace Althusser para escapar a su desviación teoricista, señalada en los puntos 1 y 2.

*a) 1. El «corte» como hecho histórico-teórico*

Si anteriormente Althusser reducía un hecho histórico a un hecho teórico, ahora se trata de «un acontecimiento histórico en sentido fuerte que concierne a la teoría», acontecimiento entendido «como la apertura del Continente-Historia al conocimiento científico» (*EdA*, páginas 17 y 19).

La caracterización del «corte» como «hecho histórico-teórico» podría interpretarse en el sentido de hecho que se inserta en (y determinado por) la historia real; o, en otros términos: como hecho teórico determinado por la práctica y llamado a incidir en ella. Ahora bien, no se trata de eso. Y el propio Althusser se encarga de cerrar el paso a semejante interpretación:

«Considerado en sí mismo —dice—, el 'hecho teórico' es también un hecho histórico. Histórico, puesto que se tiene derecho a hablar de acontecimientos históricos *teóricos*. Histórico, porque se trata de un acontecimiento de alcance *histórico*, hasta tal punto que se podría hablar, suponiendo que este género de comparaciones tenga sentido, del descubrimiento de Marx como el más grande acontecimiento de la historia del conocimiento... Y nosotros estamos lejos de haber tomado la medida a este acontecimiento teórico y a sus consecuencias políticas» (*EdA*, p. 24).

Como vemos, aquí se subraya sobre todo la importancia teórica del hecho y se le vincula con la práctica por sus consecuencias políticas. Ahora bien, si su vinculación con la práctica sólo se destaca por sus efectos prácticos, lo cual, por otra parte, es propio de toda teoría, incluyendo las más contemplativas o «desinteresadas», se escapa con ella el modo de vinculación esencial de la teoría con la práctica en tanto que momento de ésta. Ciertamente, el hecho teórico no sólo proviene de la historia y tiene efectos prácticos, sino que la historia real necesita de



ese hecho teórico y, a la vez, forma parte necesaria de ella. Pero si el hecho teórico (se trata del «corte» del marxismo con la ideología burguesa) es excepcional en una historia teórica, aun cuando lo sea también por sus consecuencias políticas, la verdad es que, aunque aparentemente tome en cuenta el hecho histórico (social, político, ideológico y teórico al mismo tiempo), en la explicación no se sale del mismo sitio, del terreno puramente teórico.

### *b) 2. Acontecimiento teórico y lucha de clases*

Explicar el «corte» como acontecimiento teórico es explicar cómo sale una ciencia de su prehistoria. Y la ciencia sale, a juicio de Althusser, de dos maneras: *a)* por el encuentro de elementos que están fuera de ella: ideológicos, políticos, científicos (de otras ciencias) filosóficos, etc.; *b)* por sí misma al rechazar su prehistoria como error. Tenemos, así, que el «corte» se produce por un conjunto de condiciones que lo determinan bajo la posición teórica de la clase dominante y por una vía interna, puramente epistemológica. Ahora bien, en este intrincado juego de condiciones externas (*a*) e internas (*b*), ¿cuál es el lugar de la lucha de clases efectiva, real?; ¿dónde está esa lucha cuya ausencia ha reconocido Althusser en su concepción racionalista-especulativa del «corte»?; o ¿es que la lucha de clases sólo se hace presente a través de ella? (recuérdese: filosofía = lucha de clases en la teoría).

Althusser proclama una y otra vez, como respuesta a su teoricismo anterior, el «primado de la práctica sobre la teoría» (entendiendo por práctica, sobre todo, la lucha de clases en la economía y la política). Pero no se trata de proclamar esa primacía, sino de hacerla ver y, en particular, en relación con el «corte», o sea, con respecto al surgimiento de la ciencia marxista. No puede considerarse superado el error «teoricista» en la concepción del «corte» mientras no se muestre la presencia de la lucha de clases en la fundación de esa nueva ciencia,

ya que es su ausencia —como reconoce Althusser— lo distintivo de ese error. A nuestro modo de ver, esa superación tiene que implicar la salida del «corte» de su cauce puramente epistemológico para convertirse tanto en su determinación como en sus consecuencias en un corte teórico-práctico. Decir que tiene ese doble carácter quiere decir que no da lugar a una ciencia más, sino a una ciencia revolucionaria, lo que en verdad admite Althusser. Pero si esto es así; si el «corte» que da lugar a ciencia tiene ese carácter teórico-práctico, Althusser debiera haber abandonado ya, a estas alturas, su calificativo de «epistemológico».

Sin embargo, lo mantiene y precisamente «por razones políticas» para designar el nacimiento de la ciencia revolucionaria marxista, «pues se trata, en definitiva, de un debate y un enfrentamiento políticos» (*EdA*, p. 32). Pero «políticos», pensamos nosotros, porque se está no sólo ante un hecho teórico, sino teórico-práctico. Las mismas razones que llevan a Althusser a aliar ciencia y revolución debieran llevarle a abandonar el concepto epistemológico del «corte», y a ver en él un hecho, a la vez, teórico y político.

La concepción del «corte epistemológico» que Althusser pretendía rectificar para dar cabida a la lucha de clases, resiste al parecer como un verdadero «bunker» teorístico.

## El marxismo como ciencia revolucionaria

Siguiendo una firme tradición marxista, Althusser considera el marxismo como *ciencia revolucionaria*. Aquí encontramos claramente proclamada la alianza de ciencia y revolución. Ambos términos se presentan indisolublemente unidos. «Tenemos razón de hablar de un núcleo *científico* irrecusable e insoslayable en el marxismo» (*EdA*, p. 37). Pero no se trata sólo de esto sino del carácter singular que como ciencia tiene, o sea, el de ser una *ciencia revolucionaria*. Pero ¿por qué esta ciencia es revolucionaria? Respuesta de Althusser: no sólo porque se trata de una ciencia «de la cual *pueden* servirse los revolucionarios para la revolución, sino de una ciencia de la que *pueden* servirse porque ella está, por lo que toca al dispositivo teórico de sus conceptos, en *posiciones teóricas de clase*» (*ibid.*, p. 64). [Las cursivas últimas son de Althusser; las de los dos «pueden» son nuestras.]

Recordemos que las «posiciones teóricas de clase» se habían subrayado antes con respecto a la filosofía (en el *Curso* y *Lenin y la filosofía*), lo cual era perfectamen-

te comprensible al ser definida como «lucha de clases en la teoría». Ahora se subrayan, como vemos, con relación a la ciencia marxista. En este punto debe quedar claro que la tesis althusseriana de una ciencia en «posiciones teóricas de clase» no tiene nada que ver con una supuesta «ciencia de clase» o «ciencia proletaria». Althusser nunca ha aceptado y, por el contrario, ha combatido siempre, la teoría de las «dos ciencias», ya sea en su forma originaria, bogdanoviana, ya sea en su nueva versión jdanoviana. En verdad, una cosa es considerar una ciencia en posiciones de clase y otra es verla, por el contenido mismo de sus verdades o por sus bases teóricas, como una ciencia de clase, proletaria.

Al aliar ciencia y revolución, Althusser pretende superar de una buena vez su teoricismo. Pero ¿basta esa alianza, en la forma en que él la establece, para superarlo? Es lo que trataremos de ver ahora.

En el pasaje antes citado, Althusser afirma que es revolucionaria la ciencia de la que *pueden* servirse los revolucionarios. Y precisa, asimismo, que ese servicio se halla condicionado por el hecho de que su dispositivo conceptual está en posiciones teóricas de clase (se sobreentiende: revolucionarias). Vemos, pues, que ciencia y revolución se relacionan a través de las posiciones de clase, revolucionarias. Pero, cabe preguntarse: ¿de qué naturaleza es esa relación?; ¿cómo entran en ella los dos términos relacionados? A nuestro modo de ver, tal como la presenta Althusser, se trata de una relación exterior e innecesaria, al menos para uno de los dos términos de ella.

Veamos, en primer lugar, el alcance de esta ciencia de la que *pueden* servirse los revolucionarios. Si los revolucionarios hacen, como es su deber, la revolución (Fidel Castro, *Declaración de La Habana*) tienen que servirse *necesariamente* de esta ciencia, apoyarse en ella, o más exactamente en los conceptos que aporta a los análisis concretos y a la línea política, guía de la acción (una vez más sale a nuestro encuentro el aforismo leniniano: «sin teoría revolucionaria, no hay movimiento

revolucionario posible»). Para los revolucionarios, la ciencia marxista es una necesidad y de ahí su enorme significación práctica. Tal es la relación entre ciencia y revolución vista desde el ángulo de la práctica revolucionaria. Pero ¿qué significa esa relación para la ciencia misma?

Si la ciencia existe y los revolucionarios *pueden* servirse de ella (por tanto, «pueden» no poder), ello quiere decir que su *status* teórico puede darse sin verse afectado por su servicio a la revolución. Pero entonces resultaría que la relación entre dispositivo conceptual y práctica revolucionaria sólo sería determinante para uno de los términos: aquel al que apunta el aforismo de Lenin, pero no para el otro. O sea: no habría revolución sin ciencia, pero sí ciencia sin revolución. Lo cual vendría a reafirmar por otro camino la autonomía y autosuficiencia de la «práctica teórica», dada la distancia a que puede situarse respecto de la práctica política. De este modo, el estatuto de la ciencia marxista, revolucionaria, sería el mismo de una ciencia positiva o de una ciencia «sin más».

Ahora bien, para que la ciencia sea efectivamente revolucionaria y se encuentre realmente en posiciones teóricas de clase, se requiere que su dispositivo conceptual no sólo sirva a la revolución (y ha de servirla justamente por ser científico), sino que sea a la vez función de —o esté determinado por— ese servicio a la revolución o relación práctica con ella. El servicio que presta la ciencia a la práctica revolucionaria (que no es simple aplicación de la teoría) afecta así a su *status* teórico. No basta, pues, con proclamar la alianza de ciencia y revolución para que el concepto de «ciencia revolucionaria» quede firmemente asentado; es preciso que esa alianza se vea con la singularidad que hace de la ciencia marxista una ciencia revolucionaria.

Althusser se autocritica ahora por haber tratado el marxismo en sus primeros trabajos como «una ciencia como las otras». Y, ciertamente, en ellos aparecía como una ciencia producto de una «práctica teórica» autóno-

ma que tenía en sí misma sus criterios de validación y se desarrollaba al margen de la lucha de clases. La ciencia marxista podía servir a la práctica revolucionaria, pero por su autonomía e interioridad de su criterio de validación no necesitaba de una práctica ajena. El marxismo era, en definitiva, una ciencia positiva o, como ahora reconoce Althusser, «una ciencia más entre otras» y Marx un «sabio entre otros». Y, efectivamente, en *Lire le Capital* podían leerse cosas como éstas:

«Para comprender a Marx debemos tratarlo como un sabio entre otros, y aplicar a su obra científica los mismos conceptos epistemológicos e históricos que aplicamos a otros: en este caso a Lavoisier. Marx aparece así como un fundador de ciencia, comparable a Galileo y a Lavoisier» (*LIC*, II, 119; 161-166).

Semejante reducción no era nueva. Ya la habían hecho antes los teóricos de la socialdemocracia alemana, especialmente Bernstein y Kautsky, al tratar de separar ciencia social y punto de vista de clase, ciencia marxista y punto de vista del proletariado. El marxismo, por tanto, como ciencia positiva, como «una ciencia más entre otras». Althusser, que ha cometido el mismo error, pretende superarlo ahora al ver la singularidad del marxismo como ciencia en su carácter de ciencia revolucionaria, vinculada a posiciones de clase. Pero, a nuestro juicio, la superación de ese error requiere otra concepción de las relaciones entre teoría y práctica y, por tanto, dejar atrás el marco conceptual teoricista trazado en sus primeros trabajos. Ahora bien, el esfuerzo autocrítico althusseriano, no obstante el tesón con que se mantiene, deja intacto ese marco, al menos por lo que toca a la ciencia y, de modo especial, a esta ciencia singular, revolucionaria que es la ciencia marxista (de la historia y la sociedad).

Y ese marco teoricista se mantiene, como hemos visto, pese al intento de instalar esa ciencia en posiciones de clase, ya que si bien la práctica necesita (o puede necesitar) de la teoría, ésta no necesita de ella, puesto que la práctica no se presenta como un momento nece-

sario del proceso teórico-cognoscitivo mismo. La tesis del «primado de la práctica (lucha de clases) sobre la teoría» (RL, p. 36), se queda, pues, en una simple declaración mientras no se muestre cómo se ejerce efectivamente esa primacía. Ciertamente es que Althusser ha intentado mostrarla en el campo de la filosofía al definir ésta como «lucha de clases en la teoría», pero la situación no cambia para la ciencia, y no cambiará mientras no revise su doctrina original acerca de la producción de conocimientos. La razón de ese trato desigual de la filosofía y la ciencia respecto a su relación con la práctica, ya tuvimos ocasión de verlo: la filosofía por no ser conocimiento puede recurrir a la práctica para justificar sus enunciados en tanto que la ciencia, por ser conocimiento, no podría hacerlo (planteamiento que hemos encontrado en el *Curso* y que ahora se reitera en *Elementos de autocrítica*).

En los textos althusserianos abiertamente autocríticos no hallamos nada nuevo a este respecto y, en particular, acerca de la interioridad del criterio de validación en el caso de las ciencias. Sigue, pues, en pie el muro de la autonomía absoluta de la «práctica teórica», que impide a Althusser vincular a la ciencia con la práctica, con la lucha de clases. Y, sin embargo, en ocasiones habla del criterio de la práctica, lo cual no puede dejar de producir cierta extrañeza. ¿Se trata acaso de una reiteración de su vieja tesis de la «práctica teórica» con su criterio interno de validación, o de la práctica real, efectiva de la que hablan Marx y Lenin para convertirla en criterio de verdad? Cuando Althusser habla, refiriéndose a *El Capital*, de «resultados teóricos demostrados, o sea, verificables por la práctica científica y política...» (EdA, pp. 23-24), parece superarse la inmanencia del criterio de verdad al aceptar ahora el de la práctica política. Asimismo, cuando en su *Respuesta a Lewis* afirma, repitiendo a Lenin, que «el criterio de la práctica sólo es verdaderamente válido cuando versa sobre un proceso a larga duración» (RL, p. 10) y agrega en seguida que sólo retrocediendo a

una prueba práctica que ha durado años se puede juzgar y ver «si se ha tenido o no razón», nuestras esperanzas parecen afirmarse. Ciertamente, estamos ante la concepción marxista clásica de la práctica como criterio de verdad que Althusser había impugnado abiertamente en *Lire le Capital* y que ahora admite sin que medie la autocrítica correspondiente.

No hay que sobreestimar, sin embargo, el alcance de los pasajes citados, pues lo que domina en ellos, y de ahí tal vez que Althusser no considere necesario autocriticarse en ese punto, es la distinción entre ciencia y filosofía por lo que toca a ese problema: la ciencia encuentra en sí misma su criterio de validación, es decir, en su propia práctica, en tanto que la filosofía encuentra sus criterios de justificación (no de verdad) fuera de ella, en la práctica no-teórica, política. Althusser insiste en esa distinción en diversas formas: primado de la función teórica en la ciencia y de la función práctica en la filosofía; proposiciones científicas destinadas a producir ante todo efectos teóricos y filosóficos, no sólo en la teoría sino también en las prácticas sociales, etc. Esta distinción, que permite abrir las puertas de la práctica a la filosofía, las cierra a la ciencia. Así, pues, la práctica tiene que ver con la filosofía y, como acabamos de ver, particularmente por sus efectos. Consecuentemente, cuando Althusser habla del «primado de la práctica sobre la teoría», se está refiriendo a la filosofía y no a la ciencia; o sea, al «primado de la función práctica sobre la teórica en la filosofía misma» (*EdA*, p. 88).

Y hasta ahí, y sólo hasta ahí, llega la autocrítica de Althusser tendiente a dar entrada a la práctica en la teoría. Y no podría llegar más lejos (darle entrada también en la ciencia y, por supuesto, en la ciencia que él califica de revolucionaria) sin echar abajo los cimientos sobre los que se levanta el edificio teórico construido en *Pour Marx* y *Lire le Capital*. Lo que da a la filosofía y niega a la ciencia, se lo da precisamente porque, a



juicio suyo, no es conocimiento y, por tanto, sus proposiciones no se demuestran ni verifican. La lucha de clases puede entrar así en la teoría mediante la filosofía y, de este modo, escapar al teoricismo en ese terreno. Tal es el significado de la autocrítica althusseriana por lo que toca a la filosofía.

En cuanto a la ciencia marxista, su situación no es la misma que la de la filosofía, ya que, aunque revolucionaria, no deja de ser ciencia. Como ciencia, Althusser tiene que reconocerle el *status* de toda ciencia y, por tanto, su autonomía y autosuficiencia; como ciencia *revolucionaria* está vinculada con posiciones teóricas de clase y con la práctica misma (lucha de clases). ¿Cómo unir los dos cabos de la cadena? A nuestro modo de ver, Althusser no logra unirlos. De acuerdo con su distinción de ciencia (esfera de lo «verdadero-falso») y filosofía (plano de lo «justo-no justo») la lucha de clase se hace presente en esta última, no en la ciencia. En pocas palabras, cuando la lucha de clases aparece, desaparece la ciencia o se mantiene autónoma respecto de ella; cuando lo que se hace presente es la ciencia, la lucha de clases permanece ausente. Sólo en esa esfera de la teoría que es la filosofía Althusser hace intervenir a la práctica, a la lucha de clases.

Estamos, pues, en los últimos textos de Althusser ante un nuevo foso entre ciencia y filosofía que, en cierto modo, renueva el que ya habíamos encontrado en sus primeros trabajos como oposición de ciencia e ideología. Pero si la filosofía no es ciencia y sus enunciados sólo pueden justificarse en función de posiciones de clase, su *status*, el que le atribuye Althusser, ¿no será el de la simple ideología? Y, ciertamente, tal es para él, aunque no sea muy explícito en este punto. Con todo, es lo suficiente al caracterizarla, como hemos visto ya, con una expresión muy afortunada, como «destacamento teórico de las ideologías prácticas» (de la clase dominante) y, cabalmente por ello, se comprende el primado de su función práctico-social sobre la teórica. Toda la filosofía

hasta ahora sería ideológica, incluyendo, por supuesto, la filosofía marxista. (A estas alturas Althusser no puede considerarla, como la consideraba en sus primeros textos, como *la* filosofía no-ideológica). Pero, entonces, ¿en qué se diferenciaría de las anteriores?; ¿se trataría exclusivamente de una diferencia ideológica?: burguesas, las filosofías anteriores, idealistas o materialistas; proletaria, la filosofía marxista.

Es indudable que, como hemos tenido ocasión de ver con anterioridad, el carácter ideológico-proletario de esta última produce un cambio radical en la relación de la filosofía con las ciencias (al contribuir a que no sean explotadas por la filosofía idealista burguesa), así como en su relación con la práctica política (al ayudar a la transformación del mundo). Pero la filosofía marxista no sólo se ajusta, por ambas relaciones, a una posición de clase, sino que produce también ciertos conocimientos acerca de categorías fundamentales y acerca del conocimiento mismo, conquistando verdades en ambos campos que pueden ser comprobadas. O sea: la función práctica vinculada a su carácter ideológico se conjuga con su función teórico-cognoscitiva.

Como sabemos, Althusser ha pretendido escapar a su teoricismo inicial dando a la práctica (la lucha de clases) cierta intervención en la filosofía. Pero para asegurar esta intervención no era preciso hacerle pagar el alto precio que le impone Althusser: excluirla de la esfera del conocimiento. Y no sólo no puede ser excluida de él sino que, por el contrario, necesita, por razones prácticas, estar en él. Y justamente en esa unidad de ambas funciones, asumida conscientemente, estaría una de las peculiaridades de la filosofía marxista.

Al pretender superar su desviación teoricista, ha abierto las puertas de la práctica a la filosofía, a la vez que se las cierra a la ciencia. Ahora bien, no hay ciencias en «estado puro», incontaminadas ideológicamente, sino que existen en un campo ideológico, expresión de la lucha de clases, que afecta no sólo a sus formas de adquisición,

transmisión y uso, sino incluso a su contenido mismo, particularmente en las ciencias históricas y sociales. Al cerrar las puertas a la práctica en las ciencias Althusser cierra con ello la posibilidad de que la ciencia de la historia, la ciencia marxista, sea una ciencia singular, no una entre otras, sino una ciencia propiamente revolucionaria.

El proyecto originario de Althusser era, como vimos, político-epistemológico: rescatar la verdadera naturaleza de la teoría marxista para la práctica política. El blanco al que apuntaba era, en definitiva, político; el instrumento para alcanzarlo, teórico. Pero el resultado, al cabo de la primera fase de su pensamiento, fue separar la teoría y la práctica (o en términos estrictamente althusserianos: la «práctica teórica» y la práctica política). Su error, franca y abiertamente reconocido, fue el teoricismo. No es que Althusser perdiera de vista por completo la relación entre teoría y práctica, sólo que la veía de un modo teorícista: en el seno de la teoría.

Para poder llevar adelante su proyecto originario, pero liberado de su tendencia teorícista, Althusser invierte posteriormente los términos; el blanco es ahora la teoría, y para alcanzarlo hay que pasar necesariamente por la política, por la lucha de clases, la gran ausente en su concepción teorícista anterior. La rectificación a fondo emprendida, en acto, primero, franca y explícita después, implica una nueva definición de la filosofía, una delimi-

tación de la filosofía y la ciencia por su vinculación respectiva con la práctica y con la teoría, así como la caracterización de la ciencia marxista (el materialismo histórico) por su singularidad, por no ser una ciencia «como las otras», sino una ciencia revolucionaria. De esta manera, en la segunda fase de su pensamiento, Althusser pretende haber dejado atrás su teoricismo tanto en la filosofía marxista (Materialismo Dialéctico) como en la ciencia marxista (ciencia de la historia o Materialismo Histórico).

La distinción althusseriana de ciencia y filosofía queda claramente establecida como esferas de lo «verdadero-falso» y de lo «justo-no justo», respectivamente. Pero esta misma distinción cierra el paso a la singularidad de la ciencia marxista como ciencia revolucionaria. Por ser ideología o «destacamento teórico» de ella, la filosofía queda vinculada a la lucha de clases, pero fuera de la esfera del conocimiento (del dominio de lo verdadero-falso) propio de la ciencia; por ser lo opuesto a la ideología, la ciencia excluye de su seno lo propio de la ideología (o de la ideología como «destacamento» de ella), a saber: su vinculación con la práctica, con la lucha de clases, y la práctica misma como criterio de validación.

Tras de haber señalado como índice de su «desviación teorcionista» su oposición racionalista-especulativa entre Ciencia e Ideología, ésta se mantiene en su distinción entre filosofía y ciencia. En la filosofía, Althusser confisca el conocimiento en aras de la ideología, o de la práctica política que se expresa en ella; en la ciencia, confisca la ideología en aras del conocimiento, o la práctica, real, efectiva, en aras de la teoría.

Si teoricismo significa primado de la teoría sobre la práctica, ese primado permanece en la obra de Althusser al cabo de su esfuerzo autocrítico, pues su intento de hacer presente la lucha de clases en la teoría no logra restablecer la verdadera unidad de teoría y práctica. Y no puede ser restablecida, ciertamente, si de la teoría (como filosofía) se descarta el conocimiento, o si de la ciencia,

como esfera de la teoría, se excluye su vinculación con la práctica.

El proyecto epistemológico-político de Althusser trataba de rescatar la teoría necesaria para una práctica racional. En su primer intento, al salvar la teoría ahogaba la práctica; en el segundo —franco y abierto intento rectificador— la práctica es rescatada al vincularla con una teoría (la filosofía) que no es conocimiento, pero permanece ausente en la ciencia, aunque se llame revolucionaria, mientras ésta siga siendo concebida como una «práctica teórica» autónoma y autosuficiente. Teoricismo, por tanto, no superado, no obstante la vigorosa auto-crítica de Althusser; ¿superable todavía?: la respuesta habrá que buscarla en su obra futura.

México D. F., abril de 1978

«Teoricismo no superado... ¿superable todavía?...»

Con esta afirmación y esta pregunta abierta poníamos punto final a nuestro estudio sobre el marxismo de Althusser. Apenas dos semanas después, ya entregado el original, tuvimos ocasión de conocer, con un interés avivado por la sorpresa, la serie de cuatro artículos suyos titulada *Lo que no puede durar en el Partido Comunista* \*.

No podemos ocuparnos detenidamente ahora de este nuevo texto althusseriano, pero tampoco podemos dejarlo pasar en silencio. Por ello, desde una primera y urgente aproximación, queremos registrar su existencia y llamar la atención del lector —que tal vez como nosotros había dado por concluido el libro— sobre algunas cuestiones abordadas en los citados artículos. Se trata de

---

\* Títulos y fechas de los artículos publicados en *Le Monde*: I, «La estrategia: un viraje disimulado» (25-IV-78); II, «La organización: una máquina de dominar» (26-IV-78); III, «La ideología: una caricatura» (27-IV-78); IV, «Una solución: salir de la fortaleza» (28-IV-78).

cuestiones ya viejas pero de vivísima actualidad en el movimiento comunista mundial que, por otra parte, entroncan en un punto vital con nuestro análisis y crítica del pensamiento althusseriano.

Althusser llama a las puertas de *Le Monde* (las de *L'Humanité* le habían sido cerradas) en una situación concreta: la derrota electoral de la unión de izquierdas en Francia. En el primer artículo somete a una dura crítica la estrategia seguida con este motivo por la dirección del PCF. Pero cumplida esta tarea se asigna un objetivo de más largo alcance: analizar el mecanismo interno de la organización en la que el error, lejos de reconocerse y analizarse, «es suprimido autoritariamente... en virtud del principio de que el Partido siempre tiene razón». El fuego crítico althusseriano se concentra, pues, en un partido como el suyo que aplica ejemplarmente ese principio en su ideología y su práctica.

Althusser se propone poner al descubierto «lo que ya no puede durar en el Partido Comunista» ¿Y qué es, en definitiva, lo que descubre? Es su estructura y funcionamiento calcados, por un lado, del aparato del Estado burgués en cuanto que reproduce en su seno «el modo de funcionamiento burgués de la política» (sus formas de dominación y el cuerpo mismo de la dirección) y, por otro, del aparato militar con su división vertical en compartimentos estancos (cada militante queda encerrado en la «columna ascendente» que va desde su organización de base hasta el comité central, sin que pueda entrar en una «relación horizontal» con los militantes de otra «columna»). Semejante mecanismo interno, con este doble calco, «produce espontáneamente la separación entre la dirección y los militantes, y entre el partido y las masas».

En esta forma de organización el error es suprimido cuando, como dice Lenin, «es más grave no reconocer un error que cometerlo»; las grandes cuestiones son tratadas desde arriba por un pequeño grupo de dirigentes, «expertos» o «especialistas», y no por los militantes; el producto de esta «máquina de dominar, controlar y manipular» es un tipo de militante que se caracteriza por



su incondicionalidad, y puesto que «el partido —es decir, la dirección— siempre tiene razón» este militante expresa su adhesión total y acrítica a los dirigentes que «encarnan para él la unidad y voluntad del partido». También la verdad; de ahí que piensen por la base misma. La teoría, por consiguiente, se considera propiedad de un grupo y se adelanta a los análisis concretos, que se vuelven superfluos, ya que no son más que la «aplicación» de una verdad superior. Tal es el cuadro, a grandes pinceladas, que traza Althusser. Y a la vista de él propone, entre otras, dos medidas fundamentales:

a) Una teoría marxista «lúcida, crítica y rigurosa» salvada «por la práctica del análisis concreto y por la práctica de las luchas populares» que afronte «las iniciativas de las masas y las transformaciones sociales» y «se alimente de ellas»; una teoría, asimismo, que deje de ser considerada propiedad de dirigentes, «expertos» o «especialistas».

b) Una reforma profunda de la organización interna y del funcionamiento del partido y, en particular, del centralismo democrático «para ponerlo al servicio de un partido revolucionario de masas».

\* \* \*

De los puntos abordados por Althusser nos interesa destacar dos relacionados con estas medidas fundamentales y, a su vez, con cuestiones medulares tocadas en nuestro libro.

El primero tiene que ver con la teoría de Kautsky-Lenin acerca de la conciencia introducida desde fuera en el movimiento obrero, teoría aceptada y reafirmada anteriormente por Althusser al sostener que la ideología de la clase obrera sólo puede liberarse del dominio de la ideología burguesa con ayuda de la ciencia (cf. pp. 33-35 del presente libro). Ahora Althusser critica la organización para la cual la realización del interés objetivo pasa sólo por la conciencia que viene de fuera, «como se dice desde Kautsky», y no de dentro, de la lucha de cla-

ses. En concordancia con esto, reivindica «el análisis (que) viene así espontáneamente de la base», así como el intento de «reflexionar como marxistas, es decir, ante todo como mujeres y hombres capaces de 'pensar por sí mismos' (Marx)». Althusser añade a esto ciertas gotas de ironía:

Como todo el mundo sabe desde Kautski, puesto que la conciencia no viene de dentro, *viene de fuera*. Se va, pues, a despertar, a reanimar la conciencia desde fuera a golpes de propaganda, de prensa, de *mass media*...

Con esto queda minado el terreno de la teoría que ha servido para justificar la concepción del partido como propietario de la conciencia (de hecho, propiedad de la dirección), así como para separar, con un muro infranqueable, la cúspide y la base, o también el partido y las masas. Remitiéndose a la tradición marxista, afirma Althusser que el proletariado debe contar con sí mismo y no con ningún liberador fuera de él. De lo cual se desprende claramente que si la conciencia no es propiedad de un centro o dirección que la irradia a la base y las masas, también los militantes y las propias masas pueden elevarse desde dentro, desde la lucha de clases, a ciertos niveles de ella.

El segundo punto que queremos destacar —ya esbozado con lo que acabamos de señalar— se relaciona con la forma de organización de un partido que se considera a sí mismo portador del saber o de la conciencia socialista. Las críticas de Althusser en el terreno organizativo (culto del Partido, autoritarismo de la dirección, verticalismo absoluto, manipulación de los militantes, separación del partido y las masas, etc.) concuerdan con sus alfilerazos a la doctrina de la conciencia que «viene de fuera» o del saber como propiedad de dirigentes o «especialistas». Ahora bien, si todos los militantes en mayor o menor grado pueden conquistar esa conciencia o ese saber desde dentro, desde su práctica, esto requiere un cambio profundo en las formas de organización para que «piensen

por sí mismos» y participen, en función de su propia experiencia, en el análisis de las grandes cuestiones.

La centralización del saber y, por tanto, de las grandes decisiones en un núcleo dirigente lleva aparejado el verticalismo absoluto de que habla Althusser (la circulación de las ideas de la cúspide a la base y de abajo arriba por la correspondiente «columna»), pero queda descartada como «fraccional» toda relación entre militantes que pertenecen a distintas ramas, secciones o «columnas». En este sentido, Althusser critica el verticalismo absoluto y propugna una «relación horizontal» que permita «el libre intercambio generalizado de experiencias y análisis». Reconoce, sin embargo, que hay circunstancias, como las de la clandestinidad, bajo la Resistencia, en que esas formas de organización se justifican, pero «en las condiciones actuales se han vuelto caducas, anacrónicas y esterilizantes no sólo para los militantes, sino también para las masas».

A esto podemos agregar, por nuestra cuenta, que el propio Lenin explicaba (en *¿Qué hacer?*, cap. IV, c) el carácter «necesariamente centralista» del partido y el consecuente carácter «perjudicial» para la «amplia democracia» por las circunstancias rusas («las tinieblas de la autocracia»). La universalización de este centralismo, y no sólo en las formas burocráticas stalinistas que adquiere después, y su supervivencia «en las condiciones actuales» no sólo se explica como un anacronismo, sino como una consecuencia del culto al partido como depositario de la verdad. El cambio de circunstancias no basta, como demuestra entre otras la experiencia histórica del PCF, para eliminar el verticalismo mientras se mantenga el culto que lo exige y mantiene.

Aunque Althusser afirma que no se trata de renunciar al centralismo democrático, sin embargo las medidas que propone, particularmente la «relación horizontal», introducen en él una modificación tan profunda que a duras penas podría ser reconocido, al menos como se ha presentado históricamente. Aunque en sus formulaciones

generales, abstractas, centralismo y democracia se conjugan armoniosamente, o como «opuestos en su unidad» (Mao, 1957), la verdad es que en la práctica, incluso en las condiciones de legalidad que tiene presente Althusser, el platillo de la balanza se inclina del lado del centralismo con el consecuente perjuicio para la democracia interna. Pero, a nuestro juicio, no se trata de equilibrio ni de oposición, sino de dos aspectos de uno y el mismo fenómeno, uno sustantivo y otro adjetivo, con la correspondiente subordinación. La sustantivación del lado democrático interno no obedece a un democratismo abstracto, formal, sino a la condición del partido como instrumento de la lucha de la clase obrera y no como fin en sí. Y al partido se le fortalece desde el momento en que la «amplia democracia» interna eleva entre los militantes la conciencia de la acción y enriquece y extiende su acción consciente. El centralismo es, entonces, el límite interno que la democracia se impone a sí misma, y no un límite exterior impuesto desde arriba o desde fuera a ella.

Con las medidas organizativas que propone Althusser el centralismo, y el verticalismo consiguiente, pierden su valor absoluto. El acento se pone en la «relación horizontal», que permite la participación de los militantes en la elaboración y discusión de las grandes decisiones, así como en el análisis de su aplicación y, cuando sea necesario, en su rectificación. El centralismo democrático en su forma clásica, leninista, significaba el predominio del centralismo sobre la democracia para asegurar en las circunstancias «rusas» la unidad de acción. En la versión burocrático-stalinista, que no se resigna a perecer, ese predominio se convierte en dominio absoluto para asegurar, ante todo, la unidad del partido. El centralismo sería la garantía de ella, mientras que la democracia interna más allá de los límites impuestos por el propio centralismo entrañaría su destrucción. Pero, con respecto a la unidad del partido, tiene razón Althusser cuando distingue entre unidad formal entendida exclusivamente como «unidad del partido con su dirección» y unidad viva, con-

tradictoria, de un partido vivo por «su relación viva con las masas».

\* \* \*

Hemos llamado la atención sobre dos puntos abordados críticamente por Althusser: la apropiación de la teoría por un núcleo dirigente o sus «especialistas», y la forma de organización (centralismo-verticalismo) que impide establecer la adecuada relación entre la dirección y la base, así como entre el partido y las masas. A nuestro modo de ver, ambos aspectos se hallan indisolublemente unidos: la apropiación del saber, de la conciencia, requiere un centralismo y verticalismo absolutos, en tanto que el acceso a la teoría mediante el libre intercambio generalizado de ideas y experiencias de los militantes respecto a su acción consciente es incompatible con la división del partido en compartimentos estancos.

En el fondo, lo que está en juego en las cuestiones organizativas tratadas por Althusser es el problema medular de las relaciones entre teoría y práctica. Y está en juego porque si el partido desempeña el papel de mediador entre teoría y práctica, al abordar ahora directamente esas cuestiones, Althusser no puede dejar de traslucir cierta concepción de las relaciones entre una y otra. «Lo que no puede durar en el Partido» es, en definitiva, una forma de organización que remite forzosamente a cierto *status* prioritario de la teoría, o a lo que pasa por tal, y al rebajamiento de la práctica en su formación y acceso a ella. En la alternativa que en el terreno organizativo ofrece ahora Althusser ya no habla del «principio de importación» de la teoría en el movimiento obrero, sino de la conciencia que «no viene de fuera, como se dice desde Kautsky», sino de dentro, de la lucha de clases.

Retornando a Marx, para quien la conciencia nace de la práctica, su origen no lo busca hegelianamente en un terreno puramente teórico, con independencia del movimiento obrero, sino en la práctica misma. De este modo,

la práctica, que no es simple aplicación de la teoría (advertencia nada superflua), recobra así sus derechos en el universo del pensamiento althusseriano. Hay que recordar que Althusser, no obstante su resuelta y vigorosa autocrítica, no sólo había dejado intacta la tesis kautskyana de la conciencia «que viene de fuera», sino que la había apuntalado precisamente con su concepción de la autonomía y autosuficiencia de la «práctica teórica».

El enfoque actual althusseriano no puede dejar de afectar profundamente a su modo anterior de concebir las relaciones entre teoría y práctica. Es indudable que su manera de abordar los dos puntos antes señalados [1) papel de la práctica, de la lucha de clases, en la formación de la conciencia política y en el acceso de los militantes y masas a ella; y 2) forma de organización que permita a los militantes ese acceso a la teoría, a la conciencia] no deja espacio habitable al teoricismo que, hasta ahora, ha resistido los más fuertes embates autocríticos althusserianos.

Pero debe quedar claro, para no alimentar nuevos equívocos y confusiones, el alcance del paso dado ahora por Althusser. Al pronunciarse contra el mecanismo interno verticalista y, por ende, centralista *no* democrático del partido, lo que hace es desmontar precisamente su bastión teorícista: la tesis de que la conciencia no fecundada por la ciencia sólo puede inscribirse, por lo que toca a la clase obrera, en el marco de la ideología burguesa, razón por la cual hay que recurrir a la conciencia que «viene de fuera» (fuera de la práctica, del movimiento obrero). Pero, con respecto a esta doctrina kautskyana de la exterioridad de la conciencia, o del principio de la «importación de la ciencia», conviene hacer una distinción que en vano hizo Plejánov en su tiempo (en «La clase obrera y los intelectuales socialdemócratas») y que es necesario tener presente para disipar equívocos y confusiones que duran hasta nuestros días. Una cosa es la teoría científica del socialismo y otra es la conciencia política de clase. La primera no es producto directo de la lucha

de clases, de la práctica revolucionaria, ya que requiere una «práctica teórica» (científica) específica; pero esto no quiere decir que pueda surgir al margen de la lucha de clases, con independencia del movimiento obrero, como sostenía Kautsky. La segunda surge de la práctica (Marx), pero ello no significa que pueda elevarse a un nivel superior al margen de la ciencia que la fecunda y enriquece.

Lo que se «importa», pues, es la ciencia, o lo que ella aporta a la conciencia. Pero esto no quiere decir, como ya señalábamos en nuestra crítica de la teoría althusseriana de la ideología (pp. 36-44 del presente libro), que la conciencia sólo venga de fuera y no de dentro, de la lucha de clases, de la práctica. Ahora bien, la tesis de que el marxismo como ciencia no es el producto directo de la práctica política revolucionaria (tesis reiterada por Althusser a lo largo de su obra) sigue siendo válida siempre que no sea entendida en el sentido kautskyano de ciencia producida al margen o con independencia del movimiento obrero. Es indudable que al reivindicar ahora el valor de las «reflexiones» de los militantes, su participación en la elaboración de las grandes cuestiones, su capacidad de «pensar por sí mismos» y de «estar atentos a pensar lo que ellos han vivido y observado en función de las relaciones de clase y de sus contradicciones», Althusser no puede admitir que una teoría que «no esquive las iniciativas de las masas» pueda producirse al margen de esas reflexiones y esos pensamientos que nacen de la práctica misma. Pero para que pueda contarse con esa aportación de los militantes que viene de dentro, se requiere forzosamente —y éste es el meollo del planteamiento teórico-organizativo de Althusser— que desaparezca la apropiación de la teoría por dirigentes y «especialistas» y ya no dure más «en las condiciones actuales» la forma de organización verticalista que alimenta semejante apropiación.

En nuestro libro habíamos llegado a la conclusión de que Althusser, pese al severo e insistente esfuerzo autocrítico desplegado, no había logrado superar su teorici-

mo. Ahora, a la vista de los artículos de *Le Monde*, en la medida en que sus planteamientos en cuestiones de organización afectan al problema medular de las relaciones entre teoría y práctica, llegamos a la conclusión de que, en este problema, Althusser alcanza un punto de no retorno a su teoricismo anterior. Pero, naturalmente, una vez sentadas las bases de ese retorno imposible corresponde a Althusser sacar todas las consecuencias teóricas de ello para arrumbar así, de una buena vez, los pilares teoricitas que, hasta los artículos de *Le Monde*, habían permanecido intactos.

México D.F., mayo de 1978



Apéndice  
Intercambio de cartas entre Étienne Balibar  
y Adolfo Sánchez Vázquez

DE ETIENNE BALIBAR  
AL AUTOR

París, 26 de septiembre de 1979

Estimado amigo y camarada:

Quiero decirle en primer lugar que recibí su libro *Ciencia y revolución* a comienzos del verano lo que le agradezco vivamente. Lo he leído con gran interés pues se trata de una discusión apretada y exigente como todos nosotros la deseamos. Pero no me toca a mí hacer cumplidos y por esta razón no digo más sobre este punto.

Creo que estamos de acuerdo al *identificar* ciertos puntos delicados en torno a los cuales gira el problema que suscitan los textos de Althusser, particularmente la cuestión del concepto de ideología. Como usted sabe también, no siempre estamos de acuerdo en la manera de tratarlos.

Esto se debe esencialmente a que, a mi modo de ver, las dificultades que arrostra la posición de Althus-

ser tienen su fuente ante todo en las *dificultades mismas de la posición de Marx* que no son de ninguna manera coherentes. He ahí por qué no veo por mi parte dificultad alguna en reconocer que las formulaciones de Althusser presentan numerosas contradicciones, tomadas una a una, antes y después de su "autocrítica". Toda la cuestión consiste en saber si el "recorrido" en su conjunto que resulta de ello es *nulo*. Tengo la impresión de que, voluntariamente o no, usted deja esta impresión.

Al parecer, usted cree que Althusser habrá alcanzado al fin una posición satisfactoria cuando haya (hipotéticamente) *renunciado* por completo (sin más) a sus tesis iniciales y usted casi se asombra de que no lo haga más aprisa. De la misma manera, en su Post-scriptum, encuentra "inesperado" el análisis de *Lo que no puede durar en el P. C. F.*

Yo no digo que no haya ahí ninguna dificultad, incluyendo en ella las cuestiones de la teoría revolucionaria y del partido, pero lo que me sorprende a la vez es que siendo como es usted un observador agudo de la historia del marxismo y del movimiento obrero europeo de los últimos años no tome en cuenta en absoluto, al parecer:

1) los *efectos directos o indirectos* de los trabajos de Althusser sobre toda una serie de trabajos teóricos, análisis concretos (históricos, económicos, epistemológicos) y discusiones políticas (países socialistas, "crisis del marxismo", etc.) que, en buena parte, han esclarecido el sentido de ellos;

2) toda la serie de *intervenciones políticas precedentes* de Althusser (desde mayo del 68 hasta el XXII Congreso del PCF) que son por lo menos contradictorias si no con todas sus tesis teóricas sí con cierta imagen que se ha querido dar de su "teoricismo".

Más precisamente: no estoy de acuerdo con el

modo como usted opone éste a lo que dice Althusser sobre el funcionamiento de los partidos comunistas como el PCF, en el sentido de que lleva a la “apropiación de la teoría” por el grupo dirigente, pues esta “apropiación” conduce en línea recta a la esterilización e incluso a la supresión de la teoría, que es lo que *ha dicho* siempre Althusser en todas las formas posibles. La cuestión “filosófica” de las relaciones entre *teoría y práctica* no se confunde, por tanto, con la de la *organización del partido* y sobre todo con la del “estatuto prioritario” que el leninismo-stalinismo asigna a la teoría (como usted lo sugiere en la pág. 202), puesto que precisamente “esta teoría” no tiene nada de científica. . .

Estoy completamente de acuerdo en que la tesis de la *importación* “desde fuera” de la ciencia al movimiento obrero no puede ser mantenida como tal, pero pienso que las contradicciones de Althusser en este punto son esencialmente, en el fondo, las del propio *Lenin*, e insisto en pensar (como por otra parte lo piensa Althusser) que, sea lo que sea lo que él haya creído, incluso cuando “torció el bastón”, *Lenin nunca le dio exactamente el mismo sentido que Kautsky*, cuyo intelectualismo no compartía (me refiero con esto al análisis que usted hace en las págs. 34-36).

Por otra parte, cuando usted cita (p. 185) la célebre fórmula de Fidel, reconozco totalmente su gran valor revolucionario (acentuado aún más por las *circunstancias* en que fue pronunciada, dada la política que seguía entonces el movimiento comunista internacional con respecto al movimiento revolucionario de América Latina), pero creo que en el uso que usted hace de ella (definir lo que es una “ciencia revolucionaria”) hay una pura *petición de principio*, dado que toda la cuestión que plantea el marxismo

no es la de saber lo que él *debe* ser, sino lo que es efectivamente y lo que ha sido con relación a los movimientos revolucionarios de los últimos cien años. . .

Como usted ve (y le ruego me excuse la brevedad de estas observaciones), continúo campando en “nuestras” posiciones. Espero que no se moleste por ello.

ETIENNE BALIBAR

México, D.F., 13 de junio de 1980

A ETIENNE BALIBAR,  
París.

Querido amigo y camarada:

Como le anunciaba en la carta que le envié hace algunos días, le escribo ésta para abordar de un modo especial el punto que quedaba pendiente.

Empiezo por agradecerle muy sinceramente el interés con que ha leído mi libro *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)* y de lo cual es claro testimonio el conjunto de observaciones que, en torno a él, me hizo oportunamente. Aprecio asimismo su reconocimiento de que "se trata de una discusión apretada y exigente como todos nosotros la deseamos". Cierro aquí yo también los cumplidos para

pasar inmediatamente a sus observaciones críticas.

Respecto a la primera cuestión que me plantea: la de si el recorrido de Althusser en su conjunto es nulo, mi respuesta es: *no*. Y esta respuesta a mi juicio se desprende del libro mismo; se podría documentar con la importancia que atribuyo a su “proyecto político-epistemológico”, a su aportación a la crítica de un marxismo dogmático, fosilizado, a su llamada de atención frente a la inflación “humanista” del marxismo (sin que esto obligue a tener que aceptar su “antihumanismo teórico”), a su empeño en rescatar la cientificidad del marxismo y, finalmente —*last but not least*— a su insistencia en considerar y reconsiderar el problema fundamental de las relaciones entre la teoría y la práctica.

Lo que critico —y no es poco— es que en esta legítima empresa althusseriana la práctica no haya encontrado su debido lugar. Y no porque no ponga en relación la teoría y la práctica sino porque en el primer Althusser hay un primado abierto de lo teórico en tanto que en el segundo, el que se autocritica, no se logra establecer una conexión intrínseca o esencial entre una y otra.

Que aquí hay un problema no resuelto, el propio Althusser es uno de los primeros en reconocerlo; intenta resolverlo es cierto, pero a mi modo de ver insatisfactoriamente porque su autocritica deja intactas algunas de sus tesis iniciales (y ahí está el meollo de la cuestión). Pero no por ello considero nulo el balance de su obra ya que siguen en pie las aportaciones antes señaladas a las que hay que agregar la carga positiva —subrayada en mi libro— que va incorporando en su proceso autocrítico. En una entrevista que me hizo el periódico mexicano *Uno más uno* (30-IV-1979), he confirmado públicamente este punto de vista acerca de la importancia de la obra de

Althusser dentro del pensamiento marxista actual.

Los artículos de *Le Monde* de los que se ocupa mi *Post-scriptum* se inscriben en el proceso crítico althusseriano y, por tanto, no deben considerarse como un análisis “inesperado”. Reconozco que esto es cierto y que, en consecuencia, hay que tomar en cuenta sus “precedentes intervenciones políticas”; sin embargo, sigo pensando que la posición que adopta Althusser en esos artículos ante una práctica política y una forma organizativa involucra posiciones teóricas que contradicen sus tesis iniciales y no sólo cierta imagen de su teoricismo. Pienso que, en este terreno, su autocrítica no ha ido mucho más lejos de lo que se desprende de sus “precedentes intervenciones políticas”. Ciertamente es también que esta autocrítica con su llegada a un “punto de no retorno” no se encuentra en el texto explícitamente y que, por tanto, mientras Althusser no rompa su silencio en este punto, podría pensarse que él no cree haber ido tan lejos como yo he pensado en mi *Post-scriptum*.

En el haber de Althusser están también —hay que admitirlo— los efectos de sus trabajos en una serie de investigaciones, análisis concretos y discusiones. En la citada entrevista he dicho sin rodeos: “Su importancia [de la obra de Althusser] es fácilmente perceptible no sólo en los méritos intrínsecos de la obra, sino en las repercusiones teóricas y práctico-políticas de sus escritos”. Si en mi libro no he tocado esta cuestión es por la propia limitación temática que me impuse: examinar la obra de Althusser en su conjunto y en su movimiento en torno a un problema central, el de las relaciones entre la teoría y la práctica; además, porque no me he propuesto analizar —si vale la expresión— el althusserismo (lo producido en el camino abierto por L.A. y en el cual figuran prominentemente y con fisonomía propia aportaciones

como las suyas (de E.B.). Naturalmente, en el haber de Althusser no cargaremos los efectos de las intervenciones de toda una legión de repetidores que, en nombre de él, convierten sus tesis en verdaderos dogmas.

En una de sus observaciones críticas, expresa su desacuerdo con mi modo de oponer el "teoricismo" (obviamente, las comillas no son mías) de Althusser a lo que él dice sobre el funcionamiento de los partidos comunistas como el PCF, que lleva a la "apropiación de la teoría por el grupo dirigente", apropiación que —como ha dicho el propio Althusser— lleva incluso a la supresión de la teoría.

Lo que al parecer se me objeta es que exista una relación (de oposición) entre cierta concepción de la teoría (el teoricismo sin comillas) y la práctica de su apropiación por el grupo dirigente. Ahora bien, la experiencia histórica de los partidos comunistas —y, en particular, la del partido que durante decenios ha constituido el modelo— nos dice que a esa apropiación o supresión se llega, en unas condiciones históricas dadas, a partir de una concepción de la teoría: aquella que entra con todo el peso de su autosuficiencia en relación paralela con la práctica. Esta concepción supone a su vez la del acceso de los militantes a la teoría a través de los canales que les brindan los que la poseen (intelectuales y/o grupo dirigente). Así, pues, el problema de la forma de organización como relación específica entre militantes y dirigentes se plantea forzosamente.

Estoy de acuerdo con que "la cuestión filosófica de las relaciones entre teoría y práctica no puede ser confundida con la de la organización del partido. . ." Sin embargo, en cuanto que se aborda esa cuestión de un modo histórico-concreto, ambas cuestiones sin confundirse no pueden ser separadas.



Dicho en otros términos, el teoricismo conlleva la tesis de la apropiación privada de la teoría y requiere una organización en la que se asegure esa apropiación. Una forma organizativa en la que los militantes participen en la elaboración teórica a partir de la práctica, es a su vez incompatible con semejante teoricismo y apropiación. No es casual por ello que al impulsar Althusser su proceso autocrítico (su rescate del papel de la práctica), se vea obligado a impugnar cierta forma de organización, justamente la del partido que, con su verticalismo, asegura la apropiación de la teoría (o más exactamente lo que se hace pasar como tal) por los dirigentes.

Dos palabras sobre la teoría de la conciencia de Lenin y Kautsky. Ciertamente, no se trata de una coincidencia total de uno y otro y los matices tienen que contar, pero lo que nos interesa subrayar es que Lenin hace suya la teoría kautskiana de la importación de la conciencia socialista y de que a esta conciencia sólo accede la clase obrera —dice Kautsky y reitera Lenin— no por sí misma sino por una instancia exterior a ella. Naturalmente, habría que admitir —lo que olvidan Kautsky y Lenin— diversos niveles de conciencia y posibilidades distintas de acceso a ella por parte de la clase, pues la indistinción en ambos casos puede alimentar tanto el teoricismo como el espontaneísmo.

Por último, llegamos al problema medular: el del marxismo como ciencia revolucionaria. Al aceptar esta caracterización —propia del marxismo clásico y asumida por Althusser—, hemos pretendido precisarla en un doble e indisoluble sentido: como ciencia que sirve a la revolución y como ciencia que por su servicio revolucionario se ve determinada por la revolución misma. ¿Por qué sería esto una “pura petición de principio”? Nuestra precisión se hace necesari-

ria, pues en nombre de la autonomía de la “práctica teórica”, se podría reducir la relación entre los dos términos al primer sentido dejando fuera el segundo. Sólo la relación intrínseca, esencial, entre ambos términos hace del marxismo una ciencia revolucionaria y no una ciencia (positiva) entre otras. ¿Significa esto considerar el marxismo por lo que debe ser y no por lo que es efectivamente? Ciertamente, es en su relación con la práctica, con los movimientos revolucionarios, donde el marxismo pone a prueba lo que es: como ciencia que sirve a la revolución y como ciencia que se alimenta de ella. Tanto si se le reduce a un marxismo “académico” como si se hace de él un simple practicismo o tacticismo, deja de servir a la revolución y de servirse de ella. Pero aquí no tenemos una contradicción entre lo que el marxismo es y lo que debe ser sino entre lo que es el marxismo —teórica y prácticamente en su relación con los movimientos revolucionarios— y lo que en la academia o en los partidos “marxistas” burocratizados pasa por tal.

Conclusión final: cada uno de nosotros se mantiene en sus posiciones fundamentales. ¿Sería preferible que uno se viera obligado a disolver sus posiciones en las del otro? El rechazo de la posibilidad de diverger entre marxistas y la exigencia de que una posición desaparezca en la opuesta, es lo propio de una experiencia histórica que el marxismo ha pagado muy caro teórica y prácticamente y que, por tanto, no debe volver. Creo que estamos de acuerdo en que semejante monolitismo ideológico es incompatible con la naturaleza misma del marxismo como ciencia revolucionaria. Lo cual no excluye que, con el mismo derecho que Althusser reconsidera sus posiciones bajo el impacto de la crítica y de la práctica, Balibar y yo podamos reconsiderar las que mantenemos

hoy, ahondando o superando nuestras divergencias. Admitir esto significa simplemente reconocer la necesidad y la fecundidad de la discusión y la crítica entre marxistas para poder así atender al movimiento de lo real y contribuir a impulsarlo por una vía revolucionaria.

Adolfo Sánchez Vázquez

Textos de Althusser  
(Bibliografía no exhaustiva)

1) LIBROS:

*Pour Marx*, François Maspero, París, 1965. Comprende: «Preface: Aujourd'hui (1965)»; «Les Manifestes Philosophiques de Feuerbach» (1960); «Contradiction et surdetermination» (1962); «Le Piccolo», Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste» (1962); *Les Manuscrites de 1844* de Karl Marx (1962); «Sur la dialectique materialiste» (1963); «Marxisme et humanisme» (1963); «Note complémentaire sur l'humanisme réeel» (1965). (Versión al español: *La revolución teórica de Marx*, trad. e introducción de Martha Harnecker; prólogo especial de L. Althusser en la segunda edición, 1968).

*Lire le Capital*, tomes I-II, François Maspero, París, 1965. Colaboran también J. Ranciere, P. Macherey (t. I), E. Balibar y R. Establet (t. II). Althusser publica «Du Capital à la philosophie de Marx» (t. II, pp. 7-185). La segunda edición francesa (Petite Collection Maspero, 1968) sólo incluye los trabajos de Althusser y Balibar. Versión al español de la segunda edición francesa: *Para leer El Capital*, trad. de M. Harnecker, Siglo XXI, México D.F., 1969, que incluye también la entrevista titulada «La filosofía, arma de la revolución» (1968) y la carta de Althusser a Dal Sasso (Rinascita) «Acerca de Gramsci» (diciembre de 1967).

*Lénine et la philosophie*, François Maspero, París, 1969 (versión al español, *Lenin y la filosofía*, trad. de F. Sarabia, Ediciones Era, México D.F., 1970).

*Réponse a John Lewis*, François Maspero, París, 1973 (comprende también: «Remarque sur une catégorie: Procès sans Sujet ni Fin (s)» y «Note sur la critique du culte de la personnalité»).

*Eléments d'autocritique*, Hachette, París, 1974 (comprende también «Sur l'évolution du jeune Marx» (juillet 1970).

*Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), François Maspero, París, 174 (versión al español: *Curso de filosofía para científicos. I. Introducción. Filosofía y filosofía espontánea de los científicos* (1967), Editorial Laia, Barcelona, 1975).

*Positions* (1964-1975), Editions Sociales, París, 1976 (recopilación de varios artículos y de un texto inédito: «Soutenance d'Amiens» (tesis de Estado presentada en 1975 en la Universidad de Amiens).

22<sup>e</sup> Congrès, François Maspero, París, 1977.

## 2) ARTICULOS Y ENSAYOS DIVERSOS

«Problèmes étudiants», *La Nouvelle Critique*, núm. 152, enero de 1964.

«Présentation» (al artículo de Pierre Macherey, «La philosophie de la science de G. Ganguilhem. Epistémologie et histoire des sciences», *La Pensée*, núm. 113, 1964).

«Freud et Lacan», *La Nouvelle Critique*, núms. 161-162, diciembre 1954-enero 1965.

«Théorie, pratique théorique et formation théorique. Ideologie et lutte ideologique» (abril 1965, mimeografiado). Versión al español, revista *Casa de las Américas*, núm. 34, febrero de 1966, La Habana, Cuba.

«Matérialisme historique et matérialisme dialectique», *Cahiers Marxistes-Leninistes*, núm. 11, 1966.

«Sur le travail théorique. Difficultés et ressources», *La Pensée*, 132, abril de 1967.

«Prólogo a la segunda edición» (en español, de *Pour Marx: La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967, pp. IX-XV).

«La philosophie comme arme de la révolution» (*La Pensée*, núm. 138, marzo-abril de 1968 (entrevista concedida a M. A. Macciochi, en *Unità*, Roma, 1 de febrero de 1968).

«Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital*» (en K. Marx, *Le Capital*, Garnier-Flammarion, París, 1969).

«A propos de l'article de Michel Verret, sur Mai Etudiant» (*La Pensée*, París, 1969).

«Ideologie et appareils idéologique d'Etat (notes pour une recherche)», *La Pensée*, núm. 151, junio de 1970.

«Sur le rapport de Marx à Hegel» (intervención en el Seminario de J. Hyppolite del 23 de enero de 1968, recogida en el volumen colectivo *Hegel et la Pensée moderne*, P.U.F., París, 1970).

«Lenin devant Hegel» (abril de 1968).

«On the Condition of Marx's Scientific Discovery: on the new definition of Philosophy» (revista *Theoretical Practique*, núm. 7-8, Londres, 1973).

### 3) TEXTOS EN RECOPIACIONES O VOLUMENES COLECTIVOS EN ESPAÑOL

L. Althusser, J. Semprún, M. Simon y M. Verret, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, Siglo XXI, México, 1968 (de Althusser: «Introducción», 1-2; «Marxismo y humanismo», pp. 34-48; «Notas sobre el 'humanismo real'», 49-56; «Respuestas de Louis Althusser», pp. 172-199).

Alain Badiou, Louis Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, Argentina, 1969 (de Althusser: «Materialismo histórico y materialismo dialéctico», pp. 9-36; prólogo a la 2.ª edición francesa de «Leer *El Capital*», pp. 63-54; «La filosofía, la política y la ciencia» (discusión sobre el pensamiento de Gramsci), pp. 67-72; «Respuesta a Antonio Pesenti sobre «Leer *El Capital*», pp. 93-94).

Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Cuaderno de Pasado y Presente, Córdoba, Argentina, 1969 (comprende: «La filosofía como arma de la revolución», pp. 11-21; «Práctica teórica y lucha ideológica», pp. 23-59 (título original: «Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica»); «Acerca del trabajo teórico», pp. 71-95; «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», pp. 97-141).

Louis Althusser, *Escritos*, Editorial Laia, Barcelona, 1974 (comprende: «Advertencia», pp. 5-8; «Advertencia a los lectores del Libro I de *El Capital*», pp. 11-49; «Sobre la relación de Marx-Hegel», pp. 53-80; «Lenin, lector de Hegel», pp. 81-101; «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado (notas para una investigación)», pp. 105-170).

Louis Althusser, *Posiciones (1964-1975)*, Col. Teoría y Praxis, Editorial Grijalbo, México, 1976. (Comprende: «Freud y Lacan», pp. 9-37; «La filosofía como arma de la revolución», pp. 39-52; «¿Cómo leer *El Capital*?», pp. 53-65; «Marxismo y lucha de clases», pp. 67-73; «Ideología y aparatos ideológicos de Estado (notas para una investigación)», pp. 75-137; «Defensa de Tesis en Amiens», pp. 139-189).

Esta obra se terminó de imprimir  
en Abril de 1986,  
en Ingramex, S.A.  
Centeno 162, México 13, D.F.

La edición consta de 3,000 ejemplares