

Adolfo Sánchez Vázquez

**El teoricismo de Althusser
(notas críticas sobre una autocrítica)**

INTRODUCCIÓN

No es preciso declararse althusseriano para reconocer el valor y la profunda repercusión de una obra que tiene, entre otros méritos, el de haber contribuido a despertar a muchos marxistas de su sueño dogmático, aunque algunos hayan caído en un nuevo letargo. No se puede negar tampoco lo que Althusser con su provocación teórica ha aportado a la discusión y, en cierto modo, a la renovación de la investigación en ciertos predios teóricos del marxismo. Adentrarse en la obra de Althusser, recorrerla paso a paso hasta llegar hasta su (a la fecha) último tramo, seguirla no sólo en su camino recto sino también en sus virajes y desviaciones, no sólo es obligado para un marxista, que no puede rehuir la confrontación de su pensamiento con otros y menos aún con otro marxista, sino que es además una ocasión privilegiada para abordar de nuevo algunas cuestiones centrales del marxismo, a veces olvidadas, al parecer, de puro sabidas o reiteradas.

Entre su primera obra (*Pour Marx*, 1965) y la última (*Éléments d'autocritique*, 1974) se despliega, como fondo, un decenio de grandes acontecimientos políticos y sociales que no podían dejar de marcar la praxis política inspirada por el marxismo, así como su teoría. Mientras que para los marxistas dogmáticos no ha pasado propiamente nada en un campo ni en el otro, Althusser ha pretendido estar atento a las pulsaciones de su época. Por ello su pensamiento no sigue a lo largo de ese decenio un curso rectilíneo, sino que ofrece zigzags, contradicciones e incluso “desviaciones”. A veces, un Althusser parece revolverse contra otro, y esto ha llevado a algunos a ver en él al más firme demoleedor de sí mismo. Sin embargo, a lo largo de toda su obra, se destaca sin desdibujarse una problemática fundamental y clásica en el marxismo, a la vez que una solución —no tan clásica— que a nuestro juicio se mantiene por más que, en ocasiones, Althusser parezca arrojarla por la borda en sus más bruscos virajes.

Abordemos, pues, esta problemática y esta solución como hilo conductor de nuestro trabajo. Dejemos a un lado temas muy importantes en la obra de Althusser que no forman parte directamente de ese hilo conductor, y prescindamos también, para no apartarnos de éste, de lo que pudiéramos llamar el estilo de pensamiento y modo de exposición althusserianos, con su mezcla de rigor y ambigüedad, de genialidad y simplismo, que indudablemente ha encandilado a muchos y ha desempeñado un papel no despreciable en la sorprendente y sorprendente acogida de muchos lectores de Althusser.

Hemos limitado adrede el marco de nuestro ensayo. Tratamos de arrojar una mirada crítica sobre una obra rocosa, pero no lisa, tras de descubrir en ella una veta fundamental: la que el propio Althusser reconoce, al menos, para una parte de ella. Tal es el sentido de su autocrítica, explícita sólo en sus dos últimos trabajos, que viene a consumir un esfuerzo rectificador desplegado ya antes de ella y que mucho le honra —intelectual y políticamente— cualesquiera que sean los logros alcanzados.

DOS FASES

De todo lo anterior se deduce la necesidad de examinar la obra de Althusser en su propio movimiento, en sus fases y subfases, con sus virajes y rectificaciones. A mi modo de ver, podemos distinguir en ella dos fases fundamentales, de desigual extensión y peso teórico, pero cada una de ellas con un rasgo que la delimita, sin llegar a establecer entre ellas una ruptura radical.

1a. fase: la constituyen los textos de 1964-65 (algunos publicados en revistas con anterioridad) que se agrupan en torno a dos obras principales: *Pour Marx* y *Lire le Capital* ambas de 1965. Entre los escritos de esta fase, hay otros que son, en realidad, modulaciones de las mismas tesis: "Teoría, práctica y formación teórica", 1965; "Materialismo histórico y materialismo dialéctico", 1966; "Sobre el trabajo teórico", 1967.

Rasgo distintivo de esta fase: la autonomización de la praxis teórica y su desvinculación de la práctica política (lucha de clases).

2a. fase, con dos subfases.

a] la representan básicamente el *Curso de filosofía para científicos* (expuesto en 1967 e inédito hasta 1974, aunque conocido en los círculos intelectuales marxistas franceses por su reproducción mimeográfica desde que se impartió), y *Lenin y la filosofía* (1968). Dentro de esta subfase habría que situar un texto muy importante, aunque no tan directamente vinculado con la problemática que ahora nos interesa: "Ideología y aparatos ideológicos de Estado" (1970);

b] la forman sus dos últimos textos: *Respuesta a Lewis* (1973) y *Elementos de autocrítica* (1974).¹

Mientras que en la subfase a] se opera una autocrítica en acto de las posiciones fundamentales mantenidas en la fase anterior, en la subfase b] se desarrolla una autocrítica explícita y más a fondo de dichas posiciones.

Considerada en su conjunto, en esta segunda fase encontramos un intento de rectificación de las tesis fundamentales hasta entonces sostenidas. Partiendo de una distinción de la filosofía y la ciencia, y poniendo en doble relación a la primera con las ciencias y la política, Althusser pretende haber superado su "desviación teorícista" al vincular con la lucha de clases tanto a la filosofía marxista como a la ciencia de la historia: la primera (Materialismo Dialéctico) como "lucha de clase en la teoría"; la segunda (Materialismo Histórico) como ciencia *revolucionaria*, instalada en las posiciones de clase del proletariado.

La lucha de clases, como vemos, con su ausencia en la primera fase y su presencia decisiva en la segunda, divide a una y otra fase de la evolución del pensamiento de Althusser.

¿Cuál es el destino del núcleo originario de la primera —reconocido como teorícista por el propio Althusser— en la segunda?; ¿cómo afecta esta introducción de la práctica política (de la lucha de clases) a la concepción althusseriana de la teoría en la primera fase?

¿Qué permanece o dura al pasar Althusser de una fase a otra? ¿Qué es lo que queda

¹ Las ediciones de los textos de Althusser a que se refiere el presente ensayo son las siguientes: *Pour Marx*. Ed. Maspero, París, 1965 (trad. esp.: *La revolución teórica de Marx*. Ed. Siglo XXI, México, 1967); *Lire le Capital* (t. i, L. Althusser, J. Rancière, P. Macherey; t. n, L. Althusser, E. Balibar, R. Establet). Ed. Maspero, París, 1965 (ed. esp. L. Althusser y E. Balibar, *Para leer El Capital*, Ed. Siglo XXI, México, 1969; *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967). Ed. Maspero, Paris, 1974; *Lénine et la philosophie*. Ed. Siglo XXI, México, 1969; *Philosophie et philosophie spontanée* México, 1970); *Réponse á John Lewis*. Ed. Maspero, París, 1973 (trad. esp.: *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Ed. Siglo XXI, México, 1974); *Éléments d'autocritique*. Ed. Hachette, París, 1974.

definitivamente arrinconado?

Para responder a estas cuestiones, examinemos lo que encontramos en la propia obra de Althusser. Si le aplicamos a él lo que él aconseja con respecto a Marx: ir a su obra y no fiarse de lo que dice de sí mismo, vayamos también en su caso a su propia obra y no nos dejemos encandilar —sin dejar de reconocer su honestidad intelectual y política— por su porfiado empeño de rectificarse a sí mismo. Sólo así podremos comprender la función teórica y práctica de la contribución althusseriana y hacer un balance objetivo, y no un proceso de intenciones, de esa contribución.

RAÍZ POLÍTICA DE UNA EMPRESA TEÓRICA

El hecho de que una empresa teórica, como la althusseriana, se sitúe desde el comienzo en una posición teorícista (primado de la teoría sobre la práctica), no quiere decir que sea puramente teórica. Y no sólo porque esa posición —como todo teorícismo— no puede dejar de tener consecuencias prácticas; por lo demás es evidente que la de Althusser las ha tenido. Pero no se trata únicamente de sus consecuencias práctico-políticas; es que la empresa de Althusser no sólo se halla determinada políticamente sino que constituye —no sólo en sus comienzos sino a lo largo de ella— una toma de posición política.

Ciertamente, en una situación histórica concreta, bajo el impacto abrumador del XX Congreso del PCUS en las filas comunistas, se desgarran los velos de una ortodoxia filosófica y política y se vienen abajo el mito y la realidad de la superioridad indiscutible de un modelo (de filosofía, de partido, de socialismo) a la vez que la adhesión incondicional a él. Una práctica política supuestamente realista y revolucionaria muestra, con el curso del tiempo, los estragos del burocratismo y la penuria teórica que lo justifica. Todo ello acaba por hacer visible, y lo hace aún más la ausencia de análisis marxista en el cuadro que describe Jruschov, cierta desnaturalización del marxismo tanto en la teoría como en la práctica.

Pero el XX Congreso, justamente por no llegar al fondo de los problemas planteados, desencadena a su vez en el seno de los partidos comunistas, particularmente entre algunos de sus dirigentes e intelectuales, y como reacción frente al periodo llamado con el eufemismo de “culto a la personalidad”, una penetración ideológica burguesa que Althusser coloca bajo el signo del “humanismo”.

El oportunismo político, teorizado por él como el terreno nutricio de ese humanismo burgués, priva a la política de su verdadero fundamento teórico y arroja sobre ella una densa capa de irracionalidad. Por otra parte, el dogmatismo obligado de la teoría, es índice de que ésta ha perdido su carácter científico y con ello la posibilidad de fundar y guiar una práctica revolucionaria.

Tal es la situación en que se ha gestado la obra de Althusser: reacción contra el dogmatismo staliniano que, al desbordarse por el cauce de una crítica que no cala en sus verdaderas raíces, deja desguarnecido el frente de lucha contra la ideología burguesa. Tal es la situación compartida por muchos militares comunistas y de la que Althusser no sólo toma conciencia (véase su prólogo a *Pour Marx*), sino que lo impulsa a tratar de restaurar la naturaleza teórica del marxismo. Y para ello nada más acertado que volver al propio Marx. Volver a Marx, leerlo de nuevo, leyendo incluso en sus "silencios" para encontrar así los títulos de la racionalidad perdida en la niebla de la ideología burguesa o sepultada bajo el peso del oportunismo político. He ahí la tarea fundamental que se fija Althusser. Se trata, pues, de fijar las coordenadas fundamentales de la teoría de la que Marx prometió algún día revelar su secreto (en unas cuantas hojas sobre la dialéctica), promesa que no pudo cumplir. Teoría, sin embargo, que no hay que inventar ya que se encuentra en "estado práctico" en *El Capital* y que hoy Althusser se propone revelar. Definir el estatuto de la teoría marxista es para Althusser mostrar su científicidad, poner al descubierto las formas y modalidades de la producción científica de conocimientos que Marx nos ofrece en forma ejemplar sin haber teorizado lo que ha estado practicando.

El objetivo althusseriano de asegurar una práctica política racional, fundada científicamente, pasa por la elaboración de una teoría del mecanismo de la producción de conocimientos que Marx nos ofrece, sobre todo en "estado práctico" en *El Capital*. De ahí la necesidad de una lectura teórica que en el fondo será política. Se trata en suma de fundar no ya la teoría de una práctica particular (la política), sino la Teoría (con mayúscula) de las prácticas teóricas existentes (de las ciencias) y esta Teoría (la filosofía marxista), fundada por Marx al fundar la ciencia de la historia (Materialismo Histórico), no es otra que la dialéctica materialista o el materialismo dialéctico.

Así, pues, en la raíz misma de la empresa teórica althusseriana subyace una determinación

política y nace su función práctica. Y esta función de la teoría es tanto más imperiosa cuanto que el fin del dogmatismo staliniano ha dejado una serie de resquicios por los que penetra (tanto en la teoría como en la práctica) la ideología burguesa.

El proyecto althusseriano, aunque vinculado originariamente a la práctica política, va a ser en sustancia un proyecto epistemológico: establecer la teoría *de* las condiciones de la producción de conocimientos. De hecho esta Teoría de la práctica teórica (filosofía no ideológica, marxista) se vuelve una metateoría o ciencia de las ciencias que no deja de recordar sospechosamente al viejo y al nuevo positivismo. Pero, si el proyecto althusseriano nace de una necesidad práctica (regenerar la teoría marxista), es, en definitiva, en la práctica real donde se decidirá su destino. En pocas palabras, es allí donde habrá de verse si la filosofía es o no un arma de la revolución.

Por lo pronto Althusser pone el acento en la teoría para llevar a cabo su proyecto. Con este fin, a] opone ciencia e ideología; b] introduce el concepto de “corte epistemológico”; c] absolutiza la distinción entre “objeto de conocimiento” y “objeto real”; d] autonomiza la “praxis teórica”.

CIENCIA E IDEOLOGÍA

Quien dice ciencia dice apropiación cognoscitiva de lo real, pero esta apropiación no opera directamente sobre el objeto real, sino sobre una materia prima teórica que después de ser trabajada produce el objeto teórico correspondiente. A la ciencia, Althusser opone la ideología como sistema de representaciones imaginarias de las relaciones vividas. Esta oposición no excluye cierta relación en cuanto ambas apuntan a lo real: una conociéndolo, la otra mistificándolo. La ideología es la negación de la ciencia, pero al mismo tiempo es la solución ilusoria de problemas reales que ella debe resolver. Se relacionan entre sí como la verdad y el error.

En esta concepción falta el aspecto político y social de la ciencia que proviene de su propia relación con la ideología, del hecho de que toda ciencia se hace desde una ideología. Althusser olvida aún que el uso, enseñanza e investigación en la ciencia son inseparables de cierta ideología dominante, de clase. Pero es que ve la ideología como instancia del todo social, definida ante todo por su estatuto ilusorio o imaginario, sin dividirse dentro de ese todo

social en función de los intereses de clase. Por ello carga de positividad a la ciencia y de negatividad a la ideología, oponiéndolas como la verdad y el error, si bien el carácter ilusorio de la ideología no excluye su carácter alusivo: alude a problemas reales que sólo la ciencia puede resolver.

Contra el subjetivismo de clase, Althusser piensa con razón que no hay ciencia burguesa ni proletaria, pero al oponer tajantemente ciencia e ideología y aislar a la primera de la política, de la lucha de clases, pasa así de la ciencia de clase a la ciencia situada por encima de las clases. Por otro lado, una ciencia así concebida, cargada de plena positividad frente a la ilusión, contribuye a elevar el estatuto social y político de los depositarios de la verdad, manteniendo así la escisión entre ellos y las masas que viven en la ideología (escisión o dicotomía firmemente denunciada por Marx en sus *Tesis [m] sobre Feuerbach*).

El marxismo es considerado por Althusser a la luz de la oposición Ciencia-Ideología. El marxismo se divide en la Teoría o Materialismo Dialéctico que, al dar cuenta del mecanismo del conocimiento, permite liberar a las ciencias de la ideología y en la ciencia de la historia o Materialismo Histórico. Separados por su objeto, el Materialismo Dialéctico y el Materialismo Histórico tienen como lazo común su científicidad. El Materialismo Dialéctico pierde así su carácter de concepción proletaria del mundo, subrayado antes por la tradición marxista desde Engels, para ser ante todo una teoría del conocimiento, aunque esta expresión repugne a Althusser.

Separado de la ideología, el marxismo se reduce a una doble ciencia: la ciencia de la historia y la ciencia que da razón de las ciencias y, por ello, de su distinción respecto de la ideología. Arrojada ésta al reino del error o de la ilusión, no hay propiamente espacio para una ideología proletaria. En el fondo lo que tenemos es la escisión entre el marxismo como ciencia y el marxismo como ideología, basada a su vez en una escisión entre hecho y valor, problematizada mucho antes que Althusser por los teóricos de la socialdemocracia y resuelta en términos semejantes a los suyos.

¿Cómo se explica el paso de la ciencia a la ideología? Althusser recurre a un concepto puesto en circulación por Bachelard: el de “corte epistemológico”, que establece una separación radical entre ciencia e ideología. Cuando se opera el “corte” la ideología queda

atrás como la prehistoria de una ciencia.

La problemática del “corte” la introduce Althusser con relación a la formación del pensamiento de Marx como paso de la ideología a la ciencia. El “corte epistemológico” sanciona aquí la fundación de una ciencia nueva (el Materialismo Histórico) que funda a su vez esta nueva ciencia. Teoría o filosofía que es el Materialismo Dialéctico. Este corte puede datarse: 1845.

Por su carácter radical, el “corte” sanciona una discontinuidad absoluta. Ciertos conceptos como el de “enajenación” de las obras de juventud son propiamente “ideológicos”. Pero entonces Althusser tiene que explicar —lo que intenta sin lograrlo nunca satisfactoriamente— la presencia reiterada en Marx de ese tipo de conceptos más allá del “corte”. La tesis del “corte” como discontinuidad absoluta lleva a Althusser, por otra parte, a disminuir, hasta casi negar, la herencia hegeliana de Marx. Por otro lado, como lo subraya inequívocamente su calificativo de “epistemológico”, el “corte” se produce en un terreno teórico, y no en el que propiamente Marx opera la ruptura: la relación de la teoría (como interpretación) con la práctica (como transformación del mundo).

Ahora bien, si el corte es un hecho intrateórico, la historia real (la práctica política, la lucha de clases) está ausente de él. Es en definitiva la historia real la que requiere la transformación del campo teórico (que Althusser concibe como “corte”) para encontrar en la ciencia las soluciones a los problemas reales que la ideología no puede aportar. No es cierto estado de la teoría el que determina, en última instancia, el “corte”, sino cierto estado de la práctica social.

La concepción del “corte epistemológico” como discontinuidad radical entre hechos teóricos en un terreno puramente teórico, además de antidialéctica, es claramente teorista, dada su determinación al margen de la historia real, de la lucha de clases.

OBJETO REAL Y OBJETO DE CONOCIMIENTO

La distinción absoluta entre objeto real y objeto de conocimiento, postulada por Althusser, viene a reforzar este teorismo. Ciertamente, uno y otro objetos no son idénticos, pero la cuestión no está en negar su identidad (afirmada por el idealismo), sino en el tipo de relación

que se postula entre ellos, una vez negada esa identidad. Podemos reconocer con Althusser que la diferencia entre esos objetos constituye la existencia misma del conocimiento (*Lire le Capital*, i, p. 61). En efecto, si no se diera esa relación, o más exactamente, si fueran idénticos, no habría propiamente conocimiento. Eliminada la identidad, se plantea el problema de la distinción. Para Althusser es absoluta; puesto que se trata de un objeto construido todo él en el pensamiento, es absolutamente distinto del objeto real, tanto que no cabe hablar de homología o adecuación entre ellos.

El objeto teórico —construido por el pensamiento— es siempre un objeto formal, abstracto, que no existe realmente, pues lo que realmente existe es siempre el objeto concreto, singular. Althusser considera, por tanto, que es imposible tender un puente, como pretende el empirismo, entre lo que sólo existe en la esfera del pensamiento (lo general, lo universal, la esencia) y lo que existe efectivamente en la realidad como lo concreto individual. Ahora bien, del rechazo de la concepción empirista de la abstracción, justamente rechazada por Althusser, no se deduce necesariamente una concepción de lo concreto, amurallada en lo individual, que excluya de su seno la esencia o lo universal. Lo concreto real, reducido a la singularidad, señalan abstracto como el individuo de que habla Feuerbach, con toda razón criticado por Marx en su *Tesis VI*.

La existencia objetiva de lo universal, de la esencia o de lo general ha sido demostrada desde diversos ángulos por distintos autores: Ilenkov, Giannotti y Lucien Sève entre otros, con argumentos que nos parecen convincentes, y ello sin contar con que ya Marx en *El Capital* afirma esa existencia objetiva cuando dice, por ejemplo, que la reducción de todos los tipos de trabajo al “trabajo en general” como trabajo indistinto es una abstracción, pero una abstracción *real* que se realiza cada día en el proceso de producción social.

Si lo universal existe objetivamente en lo concreto real, en una peculiar imbricación con lo singular, en virtud de la cual éste queda inserto en un sistema de relaciones, quedaría tendido el puente entre el objeto teórico y el objeto real sin el cual no podría hablarse propiamente de conocimiento (como reproducción por el pensamiento de lo concreto real).

IDEALISMO Y TEORICISMO

Althusser ha querido subrayar, ciertamente, frente al empirismo (que concibe lo universal

como una parte del todo, extraída y duplicada por el pensamiento) lo que hay de transformación o producción en el proceso de pensamiento, con lo cual ha subrayado el elemento activo del conocimiento que, a juicio de Marx (*Tesis I sobre Feuerbach*), había sido ya reconocido por el idealismo. Pero Marx no perdía de vista que se trata de un conocimiento de lo real (que estriba, como dirá en un famoso pasaje de su *Introducción* de 1857, en el paso de lo concreto real a lo concreto pensado, en el curso del cual lo real es reproducido por el pensamiento). El objeto real no es sólo para Marx este vago “punto de referencia” de que habla Althusser, sino lo real a reproducir y, por tanto, es un elemento determinante en el proceso (el ser determina el pensamiento). Pero esta determinación, lejos de excluir, presupone la actividad del pensamiento, su actividad transformadora como modo de reproducir lo real (es decir, de reproducir lo real produciendo abstracciones, un objeto teórico, o como dice Marx, para que no se olvide qué es lo que se reproduce: lo concreto pensado). Pero, a su vez, y éste es un punto capital que escapa a Althusser, esa actividad transformadora del pensamiento, a diferencia de lo que cree el idealismo, es inseparable de una actividad práctica, material, sensible (o *praxis*).

En suma, si bien el conocimiento es reproducción del objeto real y esa reproducción requiere la producción de un objeto teórico, esta producción no puede aislarse de la práctica. La práctica no anula, ciertamente, la autonomía del momento teórico, pero impide darle a ella un carácter absoluto.

El teoricismo es evidente en Althusser desde el momento en que excluye a la práctica real (en el sentido con que aparece en la *Tesis I sobre Feuerbach*) del proceso de conocimiento. Pero ese teoricismo se redobla a su vez con un modo de concebir el papel de lo real en ese proceso. No basta reconocer —como reconoce Althusser— su independencia respecto del pensamiento, ni hacer de él un simple “punto de referencia”. Si su distinción es absoluta respecto del objeto teórico, ya que lo universal sólo existe *en y por* el pensamiento, difícilmente podría ser reproducido y el objeto teórico sólo sería un producto del pensamiento. Pero ¿qué sentido tendría entonces hablar de apropiación cognoscitiva de lo real, y qué significaría asimismo concebir esa apropiación —como la concibe Marx— como reproducción por el pensamiento de lo concreto real? Si la distinción entre objeto teórico y objeto real es absoluta, y ciertamente lo es si lo concreto y lo individual se contraponen metafísicamente a lo abstracto y lo universal, no cabe propiamente hablar de reproducción del

objeto real. Bien es verdad que Althusser habla muy pocas veces de reproducción del objeto real por el pensamiento, y sí, en cambio, a cada momento, de la producción del objeto teórico.

Pero, en este caso, si el conocimiento sólo consiste en la producción de un objeto que no puede ser homologado con lo real, carece de sentido hablar de apropiación cognoscitiva del objeto real, de su transformación en objeto teórico, menos aún de su reproducción por el pensamiento, y la conclusión obligada es el idealismo.

No importa que se reconozca, como reconoce Althusser, la independencia del objeto real (desde Kant el idealismo la ha reconocido una y otra vez). Lo propiamente materialista consiste en admitir y aplicar consecuentemente la tesis de la determinación del pensamiento por el ser. Esta determinación se cumple en la reproducción del objeto real, lo cual requiere a su vez un proceso de transformación o, si se quiere, de producción teórica, que es inseparable asimismo de una actividad práctica, transformadora, material.

Si al establecer una distinción absoluta entre objeto de conocimiento y conocimiento real y la consecuencia obligada es el idealismo, al proclamar la autonomía absoluta de la praxis teórica, como actividad transformadora de la materia prima teórica, al margen de la actividad práctica objetiva (*praxis*), la consecuencia forzosa es el teoricismo. Hay que reconocer que en esta primera fase de su obra Althusser no se ha arredrado ante las consecuencias que pudiera tener, en el primer caso, la distinción absoluta del objeto de conocimiento y el objeto real, y, en el segundo, la autonomía absoluta de la praxis teórica respecto de las prácticas no teóricas, y particularmente de la práctica política (lucha de clases).

NO SE OLVIDA LA POLÍTICA

En esta fase de su pensamiento, el marxismo es una ciencia (la ciencia de la historia o Materialismo Histórico), y es asimismo la ciencia de las condiciones de la producción científica, o filosofía marxista.

El personaje principal de su escena teórica es la Ciencia, pero en ella se mueve también su antagonista: la Ideología. La función del Materialismo Dialéctico es librar a la ciencia de las acechanzas de la ideología contribuyendo a remontar los obstáculos que se le interponen al conocimiento científico. Se presenta, pues, como un saber acerca de un saber, como una

metaciencia con una función primordialmente epistemológica.

Por otra parte, si la ciencia representa el polo positivo frente a la ideología, adquirirla, desarrollarla e impulsarla tiene un valor no sólo teórico, sino político. La ciencia, en esta concepción althusseriana, no se politiza por la intervención de una práctica exterior: la política, la lucha de clases, sino por el cumplimiento de su función propia. Es en su confrontación con la ideología donde la política se hace presente. Y en ella cuenta, ante todo, con la contribución de la filosofía marxista.

Vemos, pues, que el teoricismo althusseriano de esta fase no lleva a un olvido de la política. Pero es preciso saber en qué punto se inserta. Se inserta en la oposición ciencia-ideología, y está tanto más presente cuanto más se pone el acento en la teoría (de ahí la función política que Althusser atribuye a la “lectura científica” de Marx).

El teoricismo althusseriano, por tanto, no hace imposible cierta concepción de la intervención de la política. Pero si la teoría cumple una función política no es porque cierta política real la determine, sino porque la política es interior a la teoría. La política no manda a la teoría. ¿Cómo podría mandarla si la praxis teórica es autónoma y autosuficiente? La teoría se determina a sí misma no sólo teóricamente, sino también políticamente.

Althusser en esta primera fase de su pensamiento no olvida la política. Pero el problema de su relación con la teoría lo resuelve de un modo *teoricista*. La función política de la teoría existe para él, pero determinada por la especificidad misma de la teoría. He ahí el meollo de la cuestión.

En sus trabajos posteriores el problema de las relaciones entre teoría y política va a adquirir un nuevo sesgo al desplazar el acento de un término a otro, en un empeño de superar su teoricismo.

“UNA TENDENCIA ‘TEORICISTA’ CIERTA”

En la *Advertencia* a la segunda edición francesa de *Lire le Capital*, Althusser reconoce una tendencia “teoricista” en sus escritos que él localiza en su definición de la filosofía como teoría de la práctica teórica.² Pero, a nuestro modo de ver, el problema tiene un mayor

² Textualmente dice Althusser: “Tenemos ahora toda clase de razones para pensar que una de las tesis que había

alcance, pues la definición de la filosofía como una especie de ciencia de las ciencias, implicaba un modo teorícista de relacionar la teoría y la política como relación en el interior de la teoría misma y no de ésta con la práctica política real, efectiva. Esta nueva relación es la que Althusser ahora busca entre la filosofía y la política. El prólogo a la edición española de *Lire le Capital* pone mejor las cosas en su punto al rechazarse la definición anterior de la filosofía: “Esta definición da cuenta de un aspecto de la filosofía: su relación orgánica con las ciencias. Pero es unilateral, porque no da cuenta de otro aspecto decisivo: su relación orgánica con la política.”

Se trata, pues, de redefinir a la filosofía para dar con ello el debido lugar a la relación entre la teoría y la política. Tal es la tarea que acomete Althusser en su *Curso de filosofía para científicos* (1967) y prosigue en *Lenin y la filosofía* (1968). De hecho, estamos ante una autocrítica en acto que va mucho más allá de lo expresado en su *Advertencia* a la edición francesa y que va a desembocar en la autocrítica franca y abierta de *Respuesta a Lewis* y, sobre todo, de *Elementos de autocrítica*.

FILOSOFÍA Y CIENCIA. FILOSOFÍA Y POLÍTICA

El *Curso*³ está dirigido a científicos; es decir, a hombres cuya tarea específica es producir conocimientos. Y como los científicos encuentran obstáculos en su labor, en virtud de la explotación ideológica de que son objeto las ciencias, se hace necesaria la filosofía adecuada para remontar esos obstáculos. Ésta se hace tanto más necesaria, a juicio de Althusser, cuanto que los científicos, faltos de esa ayuda, se forjan ellos mismos, espontáneamente una filosofía prisionera a su vez de la ideología que explota su ciencia. Se trata, pues, de definir la filosofía con el fin de proponer a los científicos la filosofía que necesitan para que sus conocimientos no sean explotados ideológicamente. Lo cual implica admitir y demostrar que existe la filosofía que, estando (como todas) subordinada a la ideología, no explota, sin embargo, a las

adelantado acerca de la *naturaleza de la filosofía* expresa, no obstante todas las precisiones dadas, una tendencia ‘teorícista’ cierta. Más precisamente, la definición (dada en *Pour Marx* y tomada de nuevo en *Lire le Capital*) de la filosofía como teoría de la práctica teórica es unilateral y por consiguiente inexacta. En este caso no se trata de un simple error de terminología, sino de un error en la concepción misma. Definir la filosofía de manera unilateral como teoría de las prácticas teóricas (y, en consecuencia, como teoría de la diferencia de las prácticas) es una fórmula que no puede dejar de provocar efectos y ecos teóricos y políticos, sea ‘especulativos’, sea positivistas.”

³ Así denominaremos en lo sucesivo al *Curso de filosofía para científicos* publicado con el título de *Philosophie et philosophie spontanée des savants*.

ciencias y, por el contrario, contribuye a su desarrollo.

Para definir la filosofía y a la vez distinguirla de las ciencias, Althusser establece una diferencia entre lo justo o no justo, propio de los enunciados filosóficos, y lo verdadero o falso, característico de las proposiciones científicas. Esto significa asimismo, siempre siguiendo a Althusser, que mientras la ciencia encuentra en sí misma sus títulos de científicidad, su validez, la filosofía los tiene fuera de ella, en la práctica social, especialmente la política. Además, mientras las proposiciones científicas son demostrables o verificables, los enunciados filosóficos no se pueden demostrar ni verificar; solamente se justifican. Por ello, dice Althusser en su Tesis 2 del *Curso*: “El atributo ‘verdadero’ implica ante todo una relación con la teoría; el atributo ‘justo’ se relaciona ante todo con la práctica. (Así, una decisión justa, una guerra justa, una línea justa).”⁴

El atributo de “justo” viene a ser, por tanto, el operador teórico para dar entrada a la gran ausente de la fase anterior: la práctica. El concepto de “justeza”, de acuerdo con el ejemplo que pone Althusser, se toma en un sentido análogo al que tiene entre los partidos marxistas-leninistas, cuando se habla de una línea política justa. Justo es aquí lo que se ajusta a una posición de clase o lo que “en la coyuntura de una relación de fuerzas dada [...] se ajusta al sentido de la lucha de clase. Lo justo y lo verdadero pertenecen a planos distintos: el de la práctica, el primero; el del conocimiento, el segundo. Pero ¿lo justo no reclama lo verdadero? Ahora bien, Althusser mantiene su separación para demostrar (¿o justificar?) la distinción de ciencia y filosofía. Sin embargo, su propio ejemplo de la línea política —sea el caso de una línea política justa, como la trazada por Lenin en una coyuntura precisa: “Todo el poder para los soviets”; sea el caso de una línea política no justa como la trazada, en América Latina, de “lucha armada a partir de un foco”— nos llevan a la conclusión de que lo justo y lo verdadero (o lo no justo y lo falso), no pueden ser separados radicalmente. Una línea justa tiene que basarse en un análisis verdadero (o concreto, como decía Lenin) de la situación, en tanto que una línea política no justa revela la existencia de errores en el análisis que le sirve de base.

Althusser pierde de vista esta imbricación de lo justo y lo verdadero, y de este modo consagra una separación radical entre la filosofía y la ciencia, hasta el grado de rechazar el concepto mismo de filosofía científica aplicado al marxismo. Esta separación se refuerza a su

⁴ Ed. francesa cit., p. 14.

vez al considerar que la filosofía carece de un objeto propio acerca del cual pueda haber propiamente conocimientos, tesis típicamente neopositivista muy discutible si se tiene en cuenta que la filosofía se ocupa de categorías y leyes como objetos propios, no situados ciertamente por encima de los objetos de las ciencias, pero tampoco idénticos a ellos.

Reiterando una tesis anterior, Althusser afirma que mientras la tarea específica de la ciencia es producir conocimientos, la filosofía se limita a intervenir (intervención por otro lado nada modesta) en el campo de la teoría para hacer distinciones entre lo científico y lo ideológico. Ahora bien, si el trazado de esa línea de demarcación se hace, como el trazado de una línea política, en función de posiciones de clase y, por otra parte, si se elimina en ese trazado todo apoyo en el par verdad-falsedad (al que no puede escapar nunca una línea política cuando se trata de una política racional), la filosofía se convierte en un saber que no puede ni necesita demostrar o verificar lo que sabe y que sólo justifica su saber (es decir, su saber distinguir lo científico de lo ideológico) por la práctica en cuanto que aquél se ajusta a su posición de clase. En contraste con ella, la ciencia conserva el estatuto que antes se le ha atribuido: su autonomía y desvinculación de la práctica, su validación en el interior de la teoría misma. De este modo tendríamos, con respecto a las posiciones de clase: subjetivismo de clase en un caso (la filosofía); objetivismo en otro (la ciencia).

En el fondo, hay un problema real que no puede resolverse por esta vía, a saber: ¿cómo puede darse una filosofía ajustada a posiciones de clase y, a su vez, verdadera? O también: ¿cómo puede darse una ciencia instalada en la verdad y, sin embargo, vinculada a la lucha de clases?

La distinción althusseriana de filosofía y ciencia podemos considerarla desde el ángulo de la relación de una y otra con la práctica y el conocimiento. Donde hay práctica, no hay conocimiento, y donde hay conocimiento, no hay práctica. Una vez más, lo que está en juego aquí es el problema de las relaciones de la teoría (como filosofía o como ciencia) con la práctica.

Queda aún el problema de la especificidad de la filosofía marxista con respecto a otras a partir de la función fundamental que se les ha asignado: distinguir lo científico de lo ideológico. Althusser sostiene que la inmensa mayoría de las filosofías conocidas hasta ahora

han explotado siempre a las ciencias en beneficio de las ideologías prácticas, de donde resulta la dependencia de la filosofía respecto de la lucha de clases. Ahora bien, ¿puede darse una filosofía que escape a esa relación de explotación o al menos que ofrezca una garantía de ello? Esta filosofía existe, según Althusser, y es el Materialismo Dialéctico, el cual puede ofrecer esa garantía, porque si bien depende de la ideología como toda ciencia, cuenta con el conocimiento de la ideología que le brinda el Materialismo Histórico y, de este modo, puede controlar y rectificar los efectos ideológicos. Con lo cual tendríamos que, en este caso, lo que hace del marxismo una filosofía “justa” es su conocimiento científico de la relación con las ideologías, tesis que nos parece verdadera y que no podría sorprendernos en Althusser, si antes no hubiera marginado lo justo de lo verdadero y no lo hubiese puesto en una relación unilateral con la política. Insistiendo en esa distinción radical afirma asimismo que el conocimiento científico no hace de la filosofía una ciencia, sino una filosofía justa.

Esta distinción es —como hemos visto— la que le permite hacer un lugar a la práctica en la teoría (en la filosofía, no en la ciencia). Sin embargo, pese a esta relación de la filosofía con la práctica (la política), la filosofía sigue siendo un saber o metaciencia que interviene para establecer líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico, aunque sin tener que demostrar o probar su saber o su intervención. Por tanto, sigue en pie con sus resonancias teoricitas la reducción de la función fundamental de la filosofía a una función epistemológica, si bien con la novedad de que apela a la práctica para justificar (no para demostrar o probar) sus enunciados.

Pero, de todos modos, se apunta ya en el *Curso* la vía que Althusser considerará en adelante como la más adecuada para liberarse de su tendencia teoricitista: la relación de la filosofía no sólo con las ciencias sino también con la política. Ya no se tratará de la política en el interior de la teoría, sino de la política a través de las ideologías prácticas de las que depende la filosofía.

La política está, pues, a la vista, aunque todavía difusa. Pero ¡del lobo teoricitista un pelo!

RELACIÓN DE LA FILOSOFÍA CON LA CIENCIA

Lenin y la filosofía marca un hito en la vida filosófica francesa: Lenin entra de la mano de Althusser en el recinto sagrado de la Sociedad Filosófica Francesa. Pero, en verdad, no es

tanto Lenin sino el propio Althusser el que entra prolongando y desarrollando sus tesis del *Curso*: la doble relación de la filosofía con la ciencia y la política.

Ya vimos que la relación de la filosofía con las ciencias podía ser de explotación o de liberación. Pero ahora, en este nuevo texto, de 1968, encontramos también las siguientes tesis fundamentales: a] la filosofía sólo existe desde y cuando existen las ciencias; b] los grandes cambios filosóficos han sido provocados siempre por revoluciones científicas; c] la filosofía se encuentra rezagada necesariamente respecto de las ciencias.

Althusser no se preocupa por confrontar estas tesis con la existencia histórica de la filosofía. De hacerlo, habría visto que la filosofía ha existido con anterioridad a la ciencia; que durante siglos ha sido pura ideología y que, en cierto periodo, lejos de buscar a la ciencia, ha buscado su negación: la teología. Para encontrar una relación esencial con la ciencia, hay que referirse sobre todo a la filosofía moderna.

Althusser insiste en la transformación radical de la filosofía provocada por estremecimientos de la ciencia (matemática griega y Platón; física moderna y Descartes-Kant; lógica moderna y Husserl). Pero, siendo importante, esta relación deja en la sombra las grandes transformaciones sociales que, en última instancia, han suscitado la transformación de la filosofía. Para explicarse el idealismo alemán, que arranca de Kant, Marx y Engels se remiten en definitiva a una transformación social: la Revolución Francesa, y llegan a calificar la filosofía de Kant de “teoría de la Revolución Francesa”. Es asimismo esa revolución, y su proyección en la escuálida praxis revolucionaria alemana, la que explica en definitiva la potencia teórica de la filosofía clásica alemana. Lo menos que puede decirse de la concepción althusseriana del cambio histórico filosófico es que es unilateral y no responde, por tanto, a la realidad histórica de la filosofía.

En cuanto a la tesis del retraso necesario y esencial de la filosofía respecto de la ciencia se trata de una trasposición de la tesis hegeliana según la cual “la filosofía sólo se levanta cuando se ha puesto el sol” (*Lenin y la filosofía*, p. 36),⁵ tesis típica de la conciliación de la razón con la realidad que requiere una totalidad real plenamente desarrollada para justificar así la realidad presente. Nada más ajeno que ella a una concepción dialéctica “crítica y revolucionaria” de la realidad (Marx, *El Capital*) que deja abierto a] infinito el proceso de

⁵ Citamos por la ed. española (Ed. Era, México, 1970).

desarrollo y considera siempre el mundo como un objeto a transformar. La tesis del retraso necesario de la filosofía respecto de la realidad y de la ciencia que la reproduce, invalidaría su función práctica, revolucionaria (proclamada en la *Tesis XI sobre Feuerbach*).

Pero si no hay un retraso esencial en todo momento, tampoco hay un adelanto siempre y en todo lugar. Veamos el ejemplo de la filosofía de Kant; si bien es cierto que surge con retraso respecto de la ciencia (Althusser) y, en última instancia de la práctica social, de la Revolución Francesa (Marx-Engels), también lo es que se adelanta a la mísera práctica revolucionaria en Alemania, dado el anacronismo histórico de la sociedad alemana de su tiempo (Marx: *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho, de Hegel*). Esta función de vanguardia, respecto a la práctica social, puede cumplirla asimismo con relación a la ciencia (lo que Althusser reconoce en ciertos casos). Sin embargo, en *Lenin y la filosofía*, esta función se relega a un lugar secundario y nunca es considerada en unidad dialéctica con el retraso, éste sí necesario y esencial. Lo que hay de verdadero en el planteamiento althusseriano se pierde en afirmaciones tan absolutistas y poco dialécticas como éstas: “La filosofía lleva siempre el retraso de una larga jornada” (p. 36); “la filosofía existe solamente en su retraso respecto a la ciencia que la provoca” (p. 38).

A este círculo de hierro no escapa tampoco la filosofía marxista que nace, con un retraso también esencial y necesario, en relación con la fundación de la ciencia de la historia. Pero a esta tesis althusseriana podemos oponer por lo pronto:

a] el papel determinante de la práctica social (constitución del proletariado como clase y su lucha de clase) en su aparición;

b] el papel decisivo de la revolución filosófica (proclamada por la *Tesis XI sobre Feuerbach*) en la fundación del Materialismo Histórico como ciencia de la historia.

A la vez, al instaurarse un conocimiento científico de la realidad histórica y social, la filosofía se desprende también de su lastre ideológico. De este modo, tras de hacer posible la ciencia de la historia, la filosofía marxista se modifica con el nacimiento y desarrollo de la ciencia que ha contribuido a fundar. Así pues: unidad dialéctica del adelanto y retraso de la filosofía con respecto a la ciencia, pero esta unidad remite, en definitiva, a la práctica social (lucha de clase del proletariado) que ha exigido esa doble transformación teórica.

ECOS DE CLAUSEWITZ

Ahora bien, como para Althusser la función determinante de la filosofía (delimitar lo científico y lo ideológico) se da en su relación con las ciencias, y puesto que su nacimiento y cambios radicales se hallan determinados por su retraso necesario respecto de ellas, se comprende que él vea esa relación como “el nexo privilegiado entre las ciencias y la filosofía materialista marxista” (p. 56). Pero desde el *Curso* sabemos que Althusser también caracteriza a la filosofía por su relación con la política, a la cual le atribuye un papel tan importante que llega a sostener que la filosofía es política y *sólo* política. “La filosofía debe reconocer que es *sólo* política investida en cierta forma, política continuada en cierta forma” (pp. 22-23; cursivas nuestras).

Por poco avisado que esté el lector, recordará aquí el famoso aforismo de Clausewitz que Lenin aplica a la política, al decir: “la política es la continuación de la guerra por otros medios”. Lo cual significa, ciertamente, que en la política como en la guerra todo consiste en ajustarse a una posición de clase, independientemente de que una y otra descansen en cierto conocimiento para poder destruir el poder (militar o político) del adversario.

Sin embargo, por lo que toca a la filosofía, no pensamos que continúe la política en la misma forma que la política continúa a la guerra, pues es preciso —sobre todo para una filosofía que como la marxista, no se contenta con ser pura ideología— conquistar en el combate filosófico un terreno (el de la verdad) que no se reduce al simple ajuste a una posición de clase. Así, por ejemplo, cuando Lenin combate filosóficamente a los revisionistas rusos del marxismo, lo hace aportando argumentos, demostraciones, enriqueciendo nuestro saber acerca de las categorías filosóficas (materia, espacio, tiempo, práctica, verdad, etcétera). Y, por esa misma razón, porque la filosofía no se reduce a la política (o sea, no sólo es política en cierta forma) trata de asumir —en sus *Cuadernos filosóficos*— cierta herencia filosófica, incluso idealista, como la hegeliana. Sin embargo, el hecho de que la filosofía sea irreductible a la política no debe hacernos olvidar que lo que lleva a Lenin a denunciar las falsas tesis de los discípulos rusos de Mach y Avenarius y a defender el materialismo de las deformaciones que sufre a manos de ellos, es en definitiva una exigencia de la práctica política en una coyuntura histórica concreta.

La tesis althusseriana de que la filosofía sólo es política en cierta forma hace *pendant* con su teoricismo anterior. Si antes la teoría absorbía a la política, ahora es la política la que absorbe a la teoría. El maximalismo teórico cede así su sitio a un maximalismo político.

DOBLE REPRESENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Ahora bien, ¿cómo puede relacionarse la filosofía con la política siendo ella misma la política en cierta forma? El modo de relacionarse o de ser política es el de la representación. “La filosofía —dice Althusser— representa la lucha de clases, es decir, la política” (p. 73). Representar tiene aquí el sentido de hacerse presente ante otra instancia: las ciencias. Representa la política ante las ciencias, pero también representa —agrega Althusser— la científicidad en la política. Hacer filosofía es, por tanto, poner en relación estos dos términos —filosofía y política— bajo el modo de la representación. “Ninguna filosofía puede evadirse del determinismo de esta doble representación” (p. 74). Todo se juega, pues, en esta función de presentación, en el mecanismo que la asegura o puede falsearla y, sin embargo, se lamenta Althusser, Lenin no lo aclara. Pero puesto que es Althusser quien atribuye esa concepción a Lenin es él quien debe aclararla. Como no lo hace, nos quedamos sin saber, a ciencia cierta, por qué la filosofía representa la lucha de clases y cómo se relacionan sus tendencias fundamentales (idealismo y materialismo) con posiciones y conflictos de clase (p. 73).

Para hallar una respuesta tenemos que mirar hacia atrás, a la tesis de la función epistemológica fundamental de la filosofía y encontrarnos —una vez más— con que la relación entre la tendencia filosófica y la posición de clase se establece de acuerdo con el modo de cumplir esa función: opresivamente, en el idealismo; de modo liberador, en el materialismo. Pero con ello no hemos avanzado mucho: todo sigue jugándose en el campo teórico en que se juega la oposición Ciencia-Ideología. Resulta así que al abordar la relación filosofía-política, Althusser nos remite de nuevo a la relación “privilegiada” entre la filosofía y las ciencias.

En cuanto al segundo modo de representación (la científicidad ante la política), hay que reconocer que Althusser dice “cientificidad” y no ciencias, con lo cual podemos entender (si es que hemos acertado a romper el caparazón de estas fórmulas crípticas) que no se trata de que la filosofía sea la mediadora entre las ciencias y la política. Lo que la filosofía lleva a la política es una idea de la ciencia, de lo científico frente a lo ideológico: la “cientificidad” y no

la ciencia misma. Preguntémosnos de pasada: ¿por qué ha de ser el filósofo y no el hombre de ciencia el que aporte a éste la idea de lo que él mismo está haciendo? Pero prosigamos. La relación filosofía-política como representación de la científicidad ante la política nos remite una vez más al círculo de la oposición Ideología-Ciencia del que Althusser no la ha podido sacar. Nos encontramos asimismo con que la función filosófica fundamental sigue siendo la misma que encontramos en los primeros textos de Althusser: velar como buen perro de presa o gendarme teórico por que lo científico se distinga de lo ideológico, cuando lo cierto es que la ideología está en la filosofía misma, lo cual no lo inhibe de buscar la paja ideológica en el ojo ajeno en lugar de la viga de la ideología en el propio.

Al establecer la relación filosofía-política bajo el modo de la doble representación por medio de la función demarcadora de lo ideológico y lo científico, la relación filosofía-política, ansiosamente buscada, se reduce a la relación establecida entre filosofía y ciencias en su fase teorícista anterior, y, de este modo, el intento de superar ese núcleo teorícista originario dando entrada a la política no hace sino presentarlo de nuevo con un nuevo ropaje.

La concepción althusseriana de la filosofía reitera, en el presente texto, los dos rasgos señalados en el *Curso* (su carencia de objeto propio y su tarea epistemológica fundamental de trazar líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico), pero, al mismo tiempo, desarrolla en los términos teorícistas que acabamos de ver su doble relación con la filosofía y con la política.

¿FILOSOFÍA DE LA PRAXIS O NUEVA “PRÁCTICA” DE LA FILOSOFÍA?

Ahora debemos abordar una última cuestión, en relación con el texto *Lenin y la filosofía*: ¿cómo sitúa aquí Althusser a la filosofía marxista (el Materialismo Dialéctico) dentro de su cuadro general de la filosofía? Es evidente que por los dos rasgos primeros que acabamos de recordar cae plenamente dentro de él. Tampoco escapa a la regla althusseriana según la cual la fundación de una ciencia (en este caso, el Materialismo Histórico) provoca el nacimiento de una nueva filosofía (el Materialismo Dialéctico). También se cumple, en la filosofía marxista, la tesis general de que “la filosofía existe solamente en su retraso respecto a la ciencia que la provoca” (p. 30). Esto explicaría, según Althusser, el gran retraso, necesario, de la filosofía marxista durante largos años.

Frente a su tesis del nacimiento de la filosofía marxista, habría que subrayar el papel inverso de la filosofía al exigir un conocimiento científico de la realidad histórica, si bien la filosofía que reclama esa ciencia responde, a su vez, en última instancia, a exigencias de la política. Por otro lado, una filosofía que se relaciona necesariamente con el mundo que se trata de transformar, no puede considerarse rezagada cuando su presencia es patente en la actividad teórico-práctica de las masas y de los dirigentes revolucionarios que, después de Marx, han impulsado la fusión verdadera de la teoría y del movimiento obrero, transformando así radicalmente el mundo social. Sólo cerrando los ojos a la práctica social que, durante largo tiempo, ha sido inspirada y guiada por el marxismo, se puede hablar de un retraso esencial de su filosofía.

Althusser habla de la revolución filosófica operada por la aparición del materialismo dialéctico a raíz del descubrimiento del Continente-Historia y de la fundación de la ciencia de la historia (el Materialismo Histórico). Este problema se halla estrechamente vinculado con el de la especificidad de la filosofía marxista. Para Althusser se da en la especificidad de su doble relación; con la ciencia y con la política. Resulta así que la filosofía marxista es una variación dentro de ese tema único con variaciones que es la filosofía en su existencia histórica. Su novedad no estaría en ser una nueva filosofía (nueva por su objeto: la praxis), sino en ser una nueva práctica de la filosofía. “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*” (p. 78).

Ante esta formulación de la novedad o especificidad de la filosofía cabe sospechar si Althusser ha logrado pensar verdaderamente su especificidad y, en consecuencia, su ruptura radical con toda la filosofía anterior. A nuestro modo de ver, el Materialismo Dialéctico para Althusser sigue cumpliendo la función epistemológica fundamental de toda filosofía, si bien con la especificidad de ser liberadora respecto a las ciencias, en virtud de su relación específica con la política (como lucha de clase del proletariado). Pero, aun así, se trata de una variación del mismo tema o de la especificidad dentro de la naturaleza esencial de la filosofía.

Tratemos ahora de calar un poco más en su ruptura radical con toda la filosofía anterior, o revolución filosófica. Admitamos con Althusser que esta revolución implica una nueva “práctica” de la filosofía, un nuevo modo de hacerla. Pero, ello no obstante, queda por

esclarecer en qué consiste su novedad. A juicio nuestro, la novedad no se da en una nueva relación con la teoría (sustitución de una función epistemológica opresora por otra liberadora), ni tampoco en la especificidad de la relación de la filosofía con la política, si esta relación se reduce en definitiva, como ya vimos, al “nexo privilegiado” entre la filosofía y las ciencias. Lo determinante no es su especificidad con respecto a la teoría ni con la política en cierta forma (teórica), sino con relación a la práctica política real (la transformación del mundo social). Esto implica una revolución en el modo de concebir tanto los términos de la relación teoría-práctica como su vinculación mutua. La nueva concepción de la unidad de la teoría y la práctica supone una revolución en el estatuto mismo de la teoría. **Y**, por haber realizado esa revolución, el marxismo rompe radicalmente con toda la filosofía anterior (tanto idealista como materialista) que, hasta ahora, se ha limitado “a interpretar el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo” (*Tesis XI sobre Feuerbach*).

A nuestro modo de ver, Althusser desplaza en un sentido teorista el punto en que se opera esa ruptura radical, y ve el “corte” de 1845 como fundación de la nueva ciencia de la historia e instauración de una nueva práctica de la filosofía. “Esta nueva práctica *puede* transformar la filosofía. Y *además* ayudar con su valor a la transformación del mundo” (p. 78; cursivas nuestras).

En todo esto se olvida el papel determinante de la práctica social en el proceso de fundación de esa nueva ciencia que tiene como eslabón decisivo una filosofía que concibe el mundo como objeto a transformar, pues “de lo que se trata es de transformar el mundo”. Ciertamente, esta filosofía es nueva no simplemente por pretender tener, de acuerdo con lo que le atribuye Althusser, un objeto nuevo: la praxis, sino ante todo porque teoriza en función de la praxis y para ella. La praxis es, en verdad, su categoría central entre otras categorías que se presentan bajo una nueva luz cuando ocupa, en la jerarquización categorial, esa posición clave. Se trata, pues, de una nueva filosofía por su objeto, por su categoría central, pero a la vez es un nuevo modo de hacer filosofía (o si se quiere una nueva “práctica”), ya que a diferencia de todas las anteriores establece un nexo necesario y consciente (este sí privilegiado) con la transformación del mundo.

El dilema de Althusser: ¿filosofía de la praxis o nueva “práctica” de la filosofía?, es un dilema falso, pues una cosa remite a la otra, si bien lo determinante aquí es ser una “nueva

práctica de la filosofía” (o sea, un filosofar *en relación con* la praxis y no simplemente *sobre* la praxis). Ahora bien, hay que dejar bien claro que lo que entiende Althusser por “filosofía de la praxis” poco tiene que ver con ella. En efecto, refiriéndose a la *Tesis XI*, dice: “Esta simple frase parecía prometer una filosofía nueva, que ya no fuera *interpretación*, sino *transformación* del mundo” (p. 27). Así cree que la leyeron los que, como Gramsci y Labriola, vieron en el marxismo una “filosofía de la praxis”, con lo cual se ve con toda claridad que lo que Althusser les atribuye es lo que él mismo entiende por dicha filosofía, a saber: la filosofía (imposible, ciertamente) que ya no es interpretación, sino transformación. Pero Gramsci estaba muy lejos de concebirla así, pues siguiendo a Marx (*La sagrada familia*) sabía que las ideas por sí solas no cambian el mundo y, por tanto, que ninguna filosofía —incluida la de la praxis— puede hacer otra cosa (y no es poca cuando lo hace) que contribuir a esa transformación. Pero para ello lo primero es plantearse el mundo como un objeto a transformar.

Creando poner las cosas en su lugar Althusser dice también: “La revolución teórica que anuncia la Tesis XI es pues la fundación de una ciencia nueva” (p. 30). No insistiremos más en el sentido de esa revolución teórica; sólo agregaremos que el marxismo como filosofía no implica una revolución teórica más, del tipo de las enumeradas por Althusser con respecto a ciertos continentes teóricos, sino la revolución teórica necesaria para, y exigida por, la revolución práctica, social. O también: la revolución filosófica que teniendo como fin y fundamento esta revolución práctica (transformación radical del mundo social) exige y hace posible la fundación de una ciencia revolucionaria de la historia. Si no se ve este papel determinante de la revolución filosófica proclamada por la Tesis XI, se hará de ella una revolución teórica más y de la filosofía marxista una variante (no importa su objeto o su “práctica”) de aquellas filosofías —en realidad, toda la filosofía anterior— con las que dicha Tesis venía a romper.

A lo largo de nuestro análisis de los textos althusserianos anteriores (el *Curso y Lenin y la filosofía*) hemos seguido los pasos de su autor en su intento de superar su “desviación teoricista”. Hemos seguido así su autocrítica en acto, no declarada, y al término de ella llegamos a la conclusión de que el esfuerzo desplegado para definir de nuevo a la filosofía, acentuando su relación con la política, deja muchos cabos sueltos a la hora de establecer la

vinculación necesaria entre la filosofía y la transformación del mundo.

UNA AUTOCRÍTICA FRANCA Y EXPLÍCITA

Los dos últimos trabajos de Althusser: *Réponse a Lewis* (1973) y *Éléments d'autocritique* (1974), constituyen una autocrítica explícita, sobre todo el segundo, que desarrolla los elementos autocríticos que figuraban en el primero.

Dejando a un lado todo aquello que, en su *Respuesta a John Lewis*, no se relaciona directamente con su autocrítica, encontramos allí una definición de la filosofía que si, en cierto modo, reitera la ya dada en *Lenin y la filosofía*, suaviza bastante su maximalismo político. Ahora se nos dice, en efecto, que “la filosofía es, en última instancia, lucha de clase en la teoría” (p. 11), y Althusser hace bien en subrayar, para evitar simplificaciones, este “en última instancia”. También dice, con mejor fortuna aún, que “la filosofía es, en última instancia, el concentrado *teórico* de la política” (p. 13), bella expresión de sabor leninista. Sin embargo, tanto en una como en otra formulación, si bien se corrige la superpolitización de la filosofía, no se aclara cuál es el contenido de esa “lucha de clase en la teoría” o de este “concentrado teórico de la política”. La oportuna inclusión de la socorrida “última instancia” ya no permite ver la filosofía como política “en cierta forma”, pero ¿sigue siendo aquella pesquisa policiaco-conceptual para distinguir lo científico de lo ideológico, pesquisa que, en definitiva, no se relaciona claramente con la lucha de clase real y efectiva y no sale del círculo de la oposición Ciencia-Ideología?

Y, sin embargo, Althusser afirma con más brío que nunca el “primado de la política sobre la filosofía” (p. 42), lo cual reafirma la idea de que la filosofía no es sólo política en cierta forma. Pero ¿cómo entiende ese primado? Por sus efectos teóricos en las ciencias y las ideologías y por sus efectos políticos en la práctica política, así como por sus efectos en la unión de la teoría y la práctica. Ahora bien, lo que se afirma aquí es que la filosofía tiene consecuencias políticas. Su relación con la práctica es concebida por sus efectos. Este papel lo pone claramente de relieve Althusser, refiriéndose a las tesis filosóficas marxistas:

[...] 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 [...] (p. 49).

Si la relación de la filosofía con la práctica se concibe por sus efectos (por la ayuda que presta), de ello se infiere que los proletarios, los explotados y las organizaciones que ayuda a crear, necesitan de ella. Esto es —recuerda Althusser— lo que los dirigentes marxistas de Engels a Mao han dicho, a saber: que “la lucha de clase proletaria *tiene necesidad de la filosofía*” (p. 11).

Pero, nos preguntamos: ¿es que la teoría para surgir y constituirse, para desarrollarse y comprobarse, no necesita también de la práctica política, de la lucha de clase? Y en cuanto a su producción ¿será ella asunto exclusivo de especialistas o funcionarios, de los depositarios del saber que provoca esos efectos, mientras las masas permanecen en la niebla ideológica en espera de que se les distribuyan los conocimientos? O por el contrario, ¿también las masas podrían desgarrar el velo de la ilusión y con sus dirigentes revolucionarios tener cierta participación en ese saber?

Hay un silencio de Althusser sobre estas cuestiones que habrá de mantenerse mientras la teoría sólo se ponga en relación con la práctica por sus efectos y no se subraye el papel necesario que, respecto a ella, desempeña la práctica en su fundamento, enriquecimiento y validación. Es decir, la tesis de la necesidad de la filosofía para la práctica tiene que ser conjugada dialécticamente con la tesis de la necesidad de la lucha de clase y de la experiencia revolucionaria de las masas para la filosofía. O lo que es lo mismo: no sólo la práctica necesita de la teoría, sino que la teoría necesita de la práctica. En el fondo se trata de la gran cuestión en que se debate Althusser desde sus primeros trabajos: las relaciones entre la teoría y la política.

Tal es la cuestión que está presente al abordar de nuevo en su *Respuesta a John Lewis* el problema del “corte epistemológico”. Ya vimos la posición clave que esta teoría ocupaba en su primera fase, teoricista. Ya señalamos, con este motivo, su carácter antidialéctico e intrateórico. Conviene subrayar ahora que este carácter permaneció intacto en sus primeras líneas autocríticas (*Advertencia* a la segunda edición de *Lire le Capital*), así como a lo largo de su calla da autocrítica (en el *Curso y Lenin y la filosofía*). El problema del “corte” se lo plantea ahora Althusser en relación con el hecho que dio lugar a su planteamiento: la

formación del pensamiento de Marx. Y lo aborda en estos términos: si existe un “corte” o ruptura radical en 1845, ¿cómo se explica la “supervivencia intermitente” de categorías filosóficas como las de “enajenación” y “negación de la negación” en la obra de Marx, categorías —dicho sea de paso— cuya supervivencia hasta ahora Althusser había negado?

La explicación la encuentra a partir de la autocrítica de su concepción anterior de la filosofía, que él erróneamente había considerado como ciencia. El propio Althusser nos recuerda que su proceso de rectificación lo llevó (a lo largo del *Curso* y de *Lenin y la filosofía*) a ofrecer una nueva definición de la filosofía, particularmente en lo tocante a su relación con la política. Siguiendo el hilo de esta autocrítica, considera asimismo que había cometido el error de creer que la filosofía era ciencia y en pensar la revolución filosófica como el “corte epistemológico” que marca el comienzo de una ciencia. Esto lo condujo finalmente a escribir que en 1945 Marx operaba un *doble* “corte” científico y filosófico.

Prosiguiendo la autocrítica de su “desviación *teorista* (racionalista-especulativa)”, (p. 55),⁶ Althusser rectifica ahora su tesis del “retraso” esencial de la filosofía respecto de las ciencias y sostiene que el “corte epistemológico” se halla determinado por una revolución filosófica y que la evolución filosófica de Marx, a su vez, se halla determinada por su evolución política.

NUEVO ASEDIO AL “CORTE EPISTEMOLÓGICO”

La categoría de “corte” se mantiene para indicar la “irrupción de una ciencia nueva en un universo aún ‘ideológico’” (p. 52), pero como la filosofía no es ciencia es inaplicable a ella. En cuanto a la supervivencia “intermitente” de las categorías filosóficas citadas después del “corte” (corrijamos: después de la revolución filosófica), se debe —a juicio de Althusser— a que toda revolución tiene también su contrarrevolución. Basta que en la lucha de clases en la teoría se haga más fuerte la presión de la ideología burguesa para que “la filosofía burguesa penetre en el marxismo mismo” (p. 61). Así, pues, ahora sabemos por qué sobrevive la categoría de “enajenación” en *El Capital* y otras obras de maduración o de madurez. ¡Peregrina explicación por esta ley (la lucha de clase en la teoría) sin la cual no podría comprenderse la “dramática historia de la formación del pensamiento de Marx”! Pero

⁶ Se cita por la ed. francesa de *Respuesta a John Lewis*

dejemos en paz, por ahora, a la enajenación y volvamos al elemento autocrítico de la *Respuesta a Lewis* respecto al “corte epistemológico”.

Al distinguirse ciencia y filosofía, tenemos esta doble ruptura: el “corte epistemológico”, que separa a la ciencia de la ideología, y la “revolución filosófica” anunciada por la *Tesis XI sobre Feuerbach*. Acerca del “corte”, cabe preguntarse si al estar vinculado a la evolución política, a través de la revolución filosófica que lo determina, sería en rigor un corte “epistemológico”. En cuanto a la “revolución filosófica”, ¿cuál es, en definitiva, su contenido? Si rompe con las filosofías como ideologías para dejar paso a una ciencia (la ciencia de la historia), ¿no estamos de nuevo ante el “corte epistemológico”? ¿O no se tratará más bien del paso de una filosofía interpretativa a una filosofía de la transformación del mundo, filosofía que requiere —y aquí se cumple, ciertamente, el papel determinante de la revolución filosófica— una ciencia de la realidad a transformar?

Con esa doble ruptura, Althusser trata de integrar la práctica social que el “corte epistemológico” dejaba fuera. Pero, al mantener el estatuto del “corte” en la producción de conocimientos, queda sin embargo ambiguo su papel en esa ciencia peculiar que es la ciencia de la historia, o Materialismo Histórico.

El último texto de Althusser, *Éléments d'autocritique* (1974), no obstante su brevedad, tiene una importancia especial porque, al volver la mirada sobre la primera etapa de su obra, se enfrenta de un modo franco y abierto a la falla fundamental que arrastra su filosofía desde *Pour Marx*. Esta falla es su teoricismo y éste consiste, con sus propias palabras, en el “primado de la teoría sobre la práctica”, en la ignorancia del “papel de la lucha de clases en la filosofía de Marx” y en haber tratado la ciencia marxista como una ciencia entre otras.

Aunque Althusser presenta sus *Elementos de autocrítica* como una ampliación de los elementos autocríticos contenidos en su *Respuesta a Lewis*, ofrece nuevos aspectos y sobre todo constituye una auténtica autocrítica, *rara avis* entre los filósofos de profesión. No sólo está claro su objetivo rectificador (señalar el papel de la práctica en la teoría de Marx), sino que hace un denodado esfuerzo por localizar su teoricismo anterior. El error o “desviación teorícista” no sólo lo encuentra en cierta definición de la filosofía —lo que ya había apuntado en su *Advertencia* a la segunda edición de *Lire le Capital*— o en la reducción de la revolución filosófica del marxismo a un “corte epistemológico” (denunciada en su *Respuesta a Lewis*),

sino en la naturaleza misma —hasta ahora inalterable— de dicho “corte”.

Althusser sigue afirmando su validez y lo considera como ruptura del marxismo con la ideología burguesa y nacimiento de una nueva ciencia, pero al mismo tiempo reconoce que, por estar ausente de él la lucha de clases, su concepción del “corte” es teoricista. Se trata, pues, de llevar a cabo una operación semejante, por su objetivo, con respecto a la ciencia marxista a la ya realizada, en *Lenin y la filosofía*, con respecto a la filosofía: hacer presente la lucha de clase en el “corte epistemológico” de un modo directo y no sólo por el rodeo de la “revolución filosófica” que ya hemos visto en la *Respuesta a John Lewis*.

Para resolver esta cuestión Althusser vuelve sobre su concepción originaria del “corte”, y en ella precisamente localiza su teoricismo al haber reducido a un hecho teórico el hecho histórico de la ruptura radical con la ideología burguesa. Al oponer así la verdad al error ha visto en esta oposición un caso particular de la “oposición especulativa de ‘la’ ciencia y de la ‘la’ ideología en general”, (*Éléments d'autocritique*, p. 14). De este modo, queda señalado el punto preciso en que se localiza su error teoricista (Althusser prefiere decir “desviación”), así como su contenido (la ausencia de la lucha de clases).

Por cierto, el arrojo intelectual de Althusser al lanzarse a este acto autocrítico, se ve un tanto empañado por su cicatera afirmación de que nadie le ha hecho el servicio de señalárselo, lo cual equivale a decir que él ha sido el primer crítico de su teoricismo, cosa fácil de desmentir con datos irrefutables.⁷ Pero volvamos al famoso “corte”.

Refiriéndose a su concepción anterior del “corte” como oposición de la verdad y el error (forma específica de la oposición Ideología-Ciencia) dice: “De esta escena racionalista-especulativa la lucha de clases estaba prácticamente ausente” (p. 15). La desviación teoricista consistía —agrega— en reducir un hecho histórico (social, político, ideológico y teórico a la vez) a un hecho teórico, cuando en realidad se trata del “hecho histórico-teórico” del nacimiento de la ciencia marxista. El hecho es histórico pero se trata de “un acontecimiento histórico en sentido fuerte que concierne a la teoría y en la teoría” (pp. 18-19).

⁷ Después de haber aparecido sus primeros textos (*Pour Marx y Lire le Capital*) hubo una serie de críticas de su teoricismo. Baste citar, como ejemplo: la de Robert Paris en *Les Temps Modernes* (n. 240), las de Guy Beese y Lucien Sève en *Cahiers du Communisme* (5-6, 1966), expuestas en los debates del CC del PC francés en Argentueil, así como las de los italianos L. Gruppi (*Rinascita*, 5-6, 1966) y G. Vacca (*Rinascita*, 34, 1968). Y si el lector no quiere ir tan lejos puede ver a propósito del “corte epistemológico” mi *Filosofía de la praxis*. Ed. Grijalbo, México, 1967, p. 149).

Observemos a este respecto: la caracterización de la ruptura como un hecho histórico-teórico podríamos interpretarla como un hecho que proviene de la historia real y destinado a irrumpir en ella (o también: determinado por la práctica real y llamada a incidir en esta práctica). Pero no se trata de eso pues, al aclarar Althusser lo que entiende por tal “hecho histórico”, vemos que sigue pisando el incierto terreno del que pensábamos que había salido.⁸ Resulta, en efecto, que la importancia excepcional del hecho histórico concierne a la teoría, a la historia del conocimiento y a sus consecuencias políticas, consecuencias que, como el propio Althusser reconoce en otro pasaje, son propias incluso de las filosofías más contemplativas o “desinteresadas”. No alcanzamos a ver, por tanto, dónde está la superación de la concepción teoricista del “corte” que sólo podría venir, a nuestro juicio, de una verdadera vinculación del “hecho teórico” con los hechos reales, prácticos. Tenemos la impresión de que, con su autocrítica, Althusser no hace más que moverse en el interior de una escalera mecánica, pero quedándose en definitiva en el mismo sitio. Sin embargo, no abandona el problema, ya que él mismo admite que, al intentar explicarlo en el pasado con categorías racionalistas, “no podía explicar lo que determinaba este corte” (p. 49).

Enfrentándose a la cuestión de cómo nace una ciencia (su punto de mira es el materialismo histórico o ciencia de la historia), Althusser sostiene que “este acontecimiento de la historia teórica debe ser explicado por el concurso de condiciones materiales, técnicas, sociales, políticas e ideológicas que la determinan” (p. 98). Y entre estas condiciones, a las que en otro pasaje llama “elementos”, está “en primer lugar, la intervención de las posiciones *teoricéis* de clase” (ibid.). Pero una ciencia, dice asimismo Althusser, sale también de su prehistoria por sí misma, rechazándola como error, precisamente bajo la forma de “corte epistemológico” (pp. 29-31).

Antes había insistido autocríticamente Althusser en la ausencia de la lucha de clases en su concepción anterior del “corte”, y de ahí, según él, su naturaleza especulativa-racionalista. Pues bien, ¿qué papel desempeña esa lucha como lucha real de clases y no simplemente en la teoría, como “instancia filosófica”, en este conjunto de condiciones que determinan el

⁸ “Considerado en sí mismo, el ‘hecho teórico’ es también un hecho histórico. Histórico, puesto que se tiene derecho a hablar de acontecimientos históricos *teóricos*. Histórico, puesto que se trata de un acontecimiento de alcance histórico hasta el punto que se podría hablar, suponiendo que este género de comparaciones tenga sentido, del descubrimiento de Marx, como del 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” (*Éléments d'autocritique*, p. 24).

“corte”? Pero, además, si esas condiciones lo *determinan*, ¿cómo puede decirse que una ciencia (el Materialismo Histórico) sale de su prehistoria por sí misma, con

lo cual se sitúa el corte de nuevo en un cauce intrateórico dejando así con un estatuto irrelevante esas condiciones o elementos?

Althusser proclama una y otra vez el primado de la práctica (lucha de clases) sobre la teoría. Pero si el “corte” se da en ese movimiento interior de la ciencia, el conjunto de condiciones que, según Althusser, lo determinan, más bien ocultan que revelan el “primado” de la lucha de clases sobre la teoría.

A nuestro modo de ver, el “corte” no surge del concurso de un conjunto de condiciones externas o de un movimiento teórico interno, considerados por separado, sino de la conjunción dialéctica de ambos cauces. A estas alturas, Althusser debiera ya haber abandonado el calificativo de “epistemológico” para el “corte”, sustituyéndolo por el de corte teórico-práctico. Con esta denominación haría justicia a las condiciones o elementos prácticos que intervienen en su surgimiento, así como al carácter singular de la nueva ciencia (revolucionaria) a que da nacimiento, carácter que él mismo subraya. Es más, Althusser afirma que mantiene, por razones políticas, su tesis del “corte epistemológico” para designar el hecho del nacimiento de una nueva ciencia (la ciencia revolucionaria de la historia); sin embargo, el “corte” se presenta a lo largo de su autocrítica como un reducto teoricista para él difícil de batir.

EL MARXISMO COMO CIENCIA REVOLUCIONARIA

Tal vez pretende batirlo desde otro ángulo: el de la alianza de la ciencia y la revolución, o como él dice siguiendo una firme tradición marxista, el marxismo como “ciencia revolucionaria”. Afirma Althusser que “tenemos razón para hablar de un *núcleo científico*” irrecusable en el marxismo, pero esta ciencia tiene el estatuto singular de ser *revolucionaria*. ¿Por qué? Porque “no sólo es una ciencia de la cual *pueden* servirse los revolucionarios para la revolución, sino que es una ciencia de la que *pueden* servirse porque está situada, por lo que toca al dispositivo teórico de sus conceptos, en *posiciones teóricas revolucionarias* de clase” (p. 64; las cursivas de los dos “pueden” son nuestras).

Anotemos que las posiciones teóricas de clase se han subrayado antes (en el *Curso y Lenin y la filosofía*) con respecto a la filosofía, lo cual es perfectamente comprensible si ésta

es lucha de clase en la teoría. Pero ahora se subrayan dichas posiciones con relación a la ciencia de la historia. ¿Basta esta alianza de ciencia y revolución —en los términos en que la expone Althusser— para superar su teoricismo? Veamos.

Para Althusser es revolucionaria la ciencia de la que *pueden* servirse los revolucionarios; a su vez, *pueden* servirse de ella porque su dispositivo conceptual está en posiciones de clase revolucionarias. (Antes llamamos la atención, poniéndolos en cursiva, sobre estos dos “pueden”) ¿Qué significa esta ciencia de la que *pueden* servirse los revolucionarios? En primer lugar, si los revolucionarios hacen la revolución (como es su deber: Fidel, *Declaración de La Habana*), tienen que servirse de esa ciencia, apoyar su política en ella. (Una vez más: “Sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario posible”: Lenin.) Para los revolucionarios, ese servicio constituye una necesidad; de ahí la enorme significación práctica del marxismo como ciencia.

Ahora bien ¿qué significado tiene esta alianza para la ciencia misma? Si la ciencia existe primero y los revolucionarios *pueden* servirse de ella, ello quiere decir que su estatuto teórico no se ve afectado necesariamente por este servicio suyo a la revolución. La relación entre su dispositivo conceptual y la práctica revolucionaria sería exterior e inesencial, al menos para ella. Lo cual significaría, a su vez, que también esta ciencia singular sería autónoma y autosuficiente, como en los mejores tiempos del teoricismo, con respecto a la política. Pero de ser así la ciencia revolucionaria se asemejaría mucho a una ciencia positiva como la que tenían presente los teóricos de la socialdemocracia alemana al pontificar sobre el marxismo. No basta, pues, proclamar la alianza de la ciencia marxista y la revolución para que su carácter revolucionario quede suficientemente fundado. Ciertamente, el dispositivo conceptual no sólo sirve necesariamente a la práctica revolucionaria, y le sirve precisamente por ser científico, sino que al mismo tiempo está determinado por su propio servicio, que no es por otro lado una pura aplicación de la teoría.

Althusser se autocrítica ahora por haber tratado al marxismo en sus primeros trabajos como “una ciencia como las otras” y pretende escapar a esta concepción instalando a la ciencia marxista en posiciones de clase. Pero, a nuestro modo de ver, para lograrlo tendría que abandonar su concepción de la autonomía de la teoría respecto de la práctica, y dejar de poner a ambas en una relación exterior, relación que se mantiene cuando se ve a la práctica como

efecto de la teoría, sin integrarla como un momento necesario en el surgimiento y la producción de conocimientos.

EL CRITERIO DE LA PRÁCTICA

Las fórmulas de Althusser en las que utiliza el término “práctica” pueden confundirnos, no obstante su tono categórico habitual. Así por ejemplo, cuando reitera el “primado de la práctica sobre la teoría”, o cuando habla, por ejemplo, con referencia a *El Capital*, de “resultados teóricos demostrados, es decir, verificables por la práctica científica *política*” (pp. 23-24; cursivas nuestras). Es evidente que aquí tiene presente la práctica política como criterio de verificación, y esto lo apunta Althusser sin que conozcamos ninguna autocrítica suya acerca de una de las tesis clave de su periodo teorista: la interioridad del criterio de validez de las proposiciones científicas (por tanto, demostrables o verificables) a la propia práctica teórica. Esta tesis levanta como es sabido, un muro difícil de rebasar cuando se trata de establecer un nexo necesario y esencial entre los conocimientos científicos y la práctica política. Por otro lado, ya hemos visto desde el *Curso* la división salomónica que hace Althusser entre la ciencia y la filosofía: a la primera, las proposiciones científicas, demostrables y, por tanto, sólo relacionadas con la teoría; a la segunda, los enunciados filosóficos no verificables ni demostrables y, por consiguiente, relacionados con la práctica (la política). Cuando ahora habla Althusser de una práctica política que verifica resultados teóricos, ¿abandona, al fin, el criterio de validez interior a la práctica teórica misma para convertir la práctica real efectiva, en criterio de verdad, tal como la concibieron Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* y Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*?

Todo se aclara en otras páginas del mismo texto cuando vuelve a insistir, no de pasada sino en forma especial, en el criterio de “justeza” para los enunciados filosóficos (pp. 86-88) y el de la “interioridad de las formas de científicidad a la práctica teórica” para las ciencias (p. 76). Así, pues, cuando se habla del “primado de la práctica sobre la teoría”, si por práctica se entiende fundamentalmente la política (lucha de clases), se trata de la filosofía y no de la ciencia. Sólo en este terreno —sin volver de nuevo sobre las reservas que antes hemos hecho—, es decir, en la esfera de lo justo-no justo (en la que no hay propiamente conocimientos) se hace presente la práctica.

Hasta ahí la autocrítica de Althusser. No podía llevarla más lejos sin echar abajo todo el

edificio, laboriosamente construido, de *Pour Marx y Lire le Capital*, que tiene como cimiento la autonomía de la práctica teórica respecto de la práctica real no teórica, tanto en su surgimiento y desarrollo como en su validación.

CONCLUSIÓN

Tras de haber señalado el propio Althusser, como índice de su desviación teorcionista, su oposición originaria de Ciencia e Ideología, sigue prisionero de ella.

Por ser ideología, destacamento teórico de las ideologías prácticas —según una feliz expresión suya—, la filosofía se vincula a la lucha de clases, pero a condición de expulsar de su seno lo propio de la ciencia: la verdad o el error. De este modo, al hacerse presente la lucha de clases, la ciencia se autonomiza o queda al margen de esa lucha.

Por ser lo opuesto a la ideología, la ciencia, como esfera de la verdad, excluye de su seno lo propio de la ideología (y de la filosofía como su destacamento teórico); su vinculación con la práctica, y la práctica misma como criterio de verdad. De este modo, al hacerse presente la ciencia, la lucha de clases está ausente.

Así, pues, el foso que abre la práctica entre la ciencia y la filosofía reproduce, en cierta forma, el que el teorcismo había abierto antes entre la ciencia y la ideología.

En la filosofía, Althusser confisca la teoría en aras de la política.

En la ciencia, confisca la política en aras de la teoría.

La empresa originaria althusseriana —política en el fondo— intentaba rescatar al marxismo regenerando su teoría; pero este empeño trajo —como reconoce Althusser— una grave ausencia: la de la práctica política (lucha de clases). Con su esfuerzo autocrítico pretende reintegrar a la práctica, pero vinculándola —y además no por un nexo necesario y esencial— con la teoría. Pero, en este caso, se trata de una teoría que no es ciencia o conocimiento, sino sólo filosofía o destacamento teórico de la ideología.

La teoría como esfera de la verdad sigue siendo autónoma y autosuficiente. Pese a sus rectificaciones y logros en su denodada autocrítica, Althusser no ha podido superar su “desviación” teorcionista.

México, D. F., marzo de 1975