

## ALTHUSSER EN SU ENCRUCIJADA

Oscar del Barco

El objetivo de este trabajo es analizar algunos temas centrales de la obra teórica de Althusser considerados retrospectivamente a partir de la *Autocrítica* y de la *Soutenance d'Amiens*. Ambos escritos invitan a realizar esta retrospectiva crítica de temas que se mantienen a lo largo de sus obras y que, en lo sustancial, no son modificados en dicha *Autocrítica*.

El concepto fundamental, alrededor del cual se articula toda la problemática althusseriana, es el concepto de práctica(s); y su esfuerzo teórico mayor consiste en situar la práctica revolucionaria del materialismo absoluto dentro del enrejillado constituido por dichas prácticas, en reconocer la especificidad de las mismas y en analizar la práctica teórica y la práctica ideológica. A pesar de lo que sostiene en su *Autocrítica* (nota de la p. 34) su obra se inscribe, así, dentro de los marcos estrictos de una epistemología.

Mientras el "marxismo" es el nombre de la práctica esencialmente creativa y polimorfa del proletariado,<sup>1</sup> la epistemología, en un movimiento *a-posteriori*, trata de es-

<sup>1</sup> Es este sentido el proceso sin sujeto unario (sustancial), no puede denominarse *práctica*, salvo en un sentido figurado. Es casi imposible pensar esta temática sin los aportes de la lingüística, el psicoanálisis y la antropología.

tablecer las condiciones y la teoría de dicho conocimiento, llegando en los casos de hipertrofia, como el de Althusser, a suplantar, por un proceso de inversión, el problema del contenido del conocimiento por el problema de los mecanismos del conocimiento.

Como consecuencia tenemos la obsesión althusseriana por establecer ‘cortes’, que varían de acuerdo con sus propias variaciones (que son muchas), destinados a fijar la “originalidad” de los conceptos marxistas. De esta manera los escritos fundamentales de la clase obrera son ubicados en un espacio puramente teórico, lo cual, entre otros efectos, produce la conversión del materialismo absoluto en una “obra” producto de un “autor”, facilitando así su acceso al suelo universitario. Además se produce un deslizamiento hacia lo “escolástico”, vale decir hacia una problemática al margen de la práctica política, que trae como consecuencia la represión de lo político y el desplazamiento de la investigación concreta. Esta “desviación teorcionista”, como la llama el propio Althusser, le impide comprender el fenómeno macroscópico, cultural, donde se juega el marxismo como acontecimiento histórico.

A pesar de ser masivo Althusser no comprende este aspecto que hace a la esencia del marxismo, y no lo comprende por cuanto en lugar de partir de la perspectiva abierta por la clase obrera en relación al problema de las prácticas, se instala en el borde de la problemática burguesa. Dicho de otra manera: sus conceptos fundamentales se sitúan en el límite de la problemática “filosófica” burguesa, y no, como cree, en la problemática del materialismo absoluto. Lo que Althusser no comprende es, en síntesis, que *su concepto de práctica y su clasificación de las prácticas pertenece al campo teórico de la burguesía*. Esta incompreensión lo lleva (a) a desconocer el significado de la práctica revolucionaria del materialismo absoluto, y (b)

a encerrar las prácticas abiertas del materialismo en el interior de las prácticas clausuradas del sistema burgués.

En su *Autocrítica* reconoce haber ignorado “la dimensión excepcional del papel de la lucha de clases en la filosofía de Marx”. Pero un reconocimiento, como él mismo lo afirmó reiteradas veces, no es un conocimiento. Vale decir que el hecho de reconocer la desviación o el error teorístico no equivale a *conocer* las causas reales que produjeron dicho error. Para Althusser su error, o, como él dice, su “desviación”, es un error teórico. En consecuencia, en el propio reconocimiento puramente teórico de su error teórico sigue dominado por este error. Lo que equivale a decir que la crítica de un error teórico sólo rinde cuenta de dicho error si se sitúa en un campo externo a lo teórico, en este caso en la política. Pero cabe preguntarse ¿cómo pudo Althusser cometer un error teórico que equivale a desconocer lo fundamental del marxismo, a ignorar la lucha de clases y la política? Según él este desconocimiento fue producto de una causa teórica, y al decir esto continúa en el nivel de lo teórico en un retroceso clausurado. Según nuestro punto de vista el teorístico de Althusser se debe a causas políticas y no a causas inmanentes al orden teórico. Dicho de otra manera: su ignorancia de lo político (de la “lucha de clases”) tiene una causa política. Al no reconocerlo así continúa en el mismo error que pretende superar, es decir en una represión no aleatoria de lo político.

Althusser parte de una definición *general* de práctica (“Entenderemos por *práctica* en general todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada, transformación efectuada por un trabajo humano determinado que utiliza medios [de ‘producción’] determinados”), para llegar luego a establecer las distintas prácticas: económica, política, ideológica, teórica (filosófica/científica).

No nos interesa aquí analizar la relación práctica-instancia, ni la articulación de las instancias en un todo complejo con determinante y dominante. Lo que sí nos interesa es subrayar que la clasificación de estas prácticas es el producto de una descripción "fenomenológica" y no crítica de la realidad: es evidente (y en la terminología althusseriana la evidencia es signo de lo ideológico) que el mundo de objetos producidos por el hombre es efecto de una acción que se ejerce sobre una materia para lograr un objetivo de acuerdo con una finalidad dada; también es evidente que existen distintas prácticas, y para comprobarlo es suficiente con una visión superficial de lo que ocurre en nuestra sociedad, dominada por la proliferación paranoica de infinidad de prácticas. Lo que no es evidente es la causa que produce la existencia de tales prácticas y el papel social que desempeñan, o, lo que es lo mismo, ¿por qué determinadas prácticas son "propias" de determinadas clases sociales y otras prácticas de otras clases o sectores de clase? El concepto de *práctica* debe ser criticado no sólo por las razones que da Althusser (porque tendría como correlato un soporte homogéneo que sería el *sujeto* histórico de esa práctica) sino, fundamentalmente, porque dicho concepto singular idealiza, mediante todas las baterías de lo ideológico, la existencia de prácticas clausuradas que se hacen aparecer como "naturales" cuando en realidad son la *denominación* de una realidad histórico-social: el resultado del proceso de división social del trabajo. Y este sí es, lo decimos parafraseando a Althusser, un punto de gran "sensibilidad" teórica y política.

El reconocimiento de la división de las prácticas sólo refleja una realidad: la división social del trabajo. Esto es evidente y simple. Lo que tiene consecuencias son las implicancias históricas (económicas, teóricas, políticas) que arrastra este reconocimiento, por cuanto son estas prác-

ticas escindidas, cerradas y obligatorias, las que aseguran el funcionamiento de la sociedad capitalista. Se trata, mediante estas prácticas, de dominar las fuerzas sociales que aseguran la reproducción del sistema.

Según mi criterio es en este punto donde se produce en Althusser una confusión que constituye la *clave* de sus errores teóricos: la no comprensión del paso de lo fenomenológico a lo crítico. Pero esta confusión, decisiva en relación a lo teórico, tiene su *causa* fuera de la teoría, en la práctica política, o, para ser más preciso, en la *ausencia de práctica política* de Althusser, en la *delegación* de la práctica estrictamente política en organismos que se encargan de hacer política en la instancia política. Pasar de lo fenomenológico a lo crítico implica instalarse en el punto de vista de la clase obrera, vale decir *fuera* de los distintos lugares que encierran a las prácticas. Si bien la burguesía no creó las prácticas fundamentales que encontramos en la descripción fenomenológica, sí las invistió de un carácter *natural* que le permite presentarlas como *lo real*. Pero además de esta presentación ideológica creó los aparatos de fuerza necesarios para preservarlas, y no puede ser de otra manera puesto que en su conservación o supresión se juega su propia existencia.

En consecuencia, y a manera de “provocación” althusseriana, podríamos avanzar la siguiente tesis: el destino final de la burguesía no se decide en el *contenido* de las distintas instancias que son producto de prácticas determinadas, sino en la sobrevivencia o no de las instancias y sus prácticas respectivas. Las prácticas están encerradas, *presas*, en aparatos determinados (económicos, políticos, ideológicos, teóricos) que aseguran la reproducción de las instancias determinadas. La destrucción de tales aparatos y la liberación de las prácticas es algo que la burguesía no puede tolerar porque implica su desaparición como clase.

Al atribuir a Althusser una descripción fenomenológica de las prácticas, queremos decir una descripción no crítica de lo real dado, que es un *real* burgués: Althusser acepta, de hecho, el conjunto de prácticas tal como nos las presenta la burguesía, como naturales y a-históricas. Pero las prácticas son realizadas por hombres, y aquellos que no pueden ser, como Althusser, profesores de la universidad francesa sino que ocupan el pútrido lugar de lo negativo, no se proponen mejorar esta sociedad sino destruirla de raíz, con *sus prácticas* e instancias incluidas.<sup>2</sup>

Se me objetará: ¿acaso fuera de esas prácticas determinadas a las que llamo burguesas existen otras prácticas? La práctica que existe fuera de esas prácticas es, precisamente, la práctica revolucionaria, la cual, siempre, es la práctica del afuera de las prácticas de la clausura burguesa. Y es esta práctica *lo que debe pensarse y desde donde debe pensarse*, o, para ser más preciso, es esta práctica *la que piensa*. Y aquí caben dos preguntas fundamen-

<sup>2</sup> En Althusser, en la medida en que conserva las prácticas burguesas, la sociedad comunista aparece como una corrección de la sociedad capitalista. En sus textos siempre encontramos una hipostatización de la sociedad burguesa. Mientras los textos de Marx están cargados de odio, de sarcasmos y desprecio hacia el capitalismo, el texto de Althusser pretende ser puramente científico. Althusser intenciona *un Estado, un Partido, una filosofía, una ciencia*, etc. Vale decir, en resumen, una sociedad represiva de nuevo tipo, pues ¿quién, en esa sociedad, podrá apartarse de ese Estado, Partido, Ciencia, Filosofía, sin caer bajo la calificación infamante y punible de *anormal*? ¿qué destino le aguarda a quien no acepte semejante Ley? Althusser respondería que no intenciona ninguna sociedad, que él hace ciencia y no utopía. Sin embargo a esta sociedad sólo se la puede criticar desde el proyecto de otra sociedad (en el capítulo sobre el *fetichismo* Marx habla de "asociación de hombres libres"). Tal vez por la misma posible razón "científica" Althusser no piensa la experiencia del socialismo en nuestro siglo; y en realidad no la piensa porque desde el lugar en que está situado no puede pensarla sino tan sólo mentarla: ¿ha fracasado el marxismo? Lo otro, lo impensado de esta sociedad, es lo reprimido: la pobreza, el tercer mundo, la locura, la delincuencia, el suicidio, el proletariado como clase en-sí (digamos que como clase para-sí el proletariado plantea muchos interrogantes que son fruto de la experiencia histórica, en la medida en que se convierte en un nuevo Logos, una nueva Ley, mientras que como clase en-sí es una clase dominada por la muerte: las huelgas salvajes, las rebeliones, las formas de resistencia que hundan sus raíces en el odio y no en la teoría).

tales: ¿quién piensa? y ¿desde dónde piensa? Estamos acostumbrados a reconocer que quien piensa es un individuo determinado, ya sean, por ejemplo, Marx, Lenin o Mao, y desde cierto punto de vista esto es la evidencia misma. Pero también aquí me permito avanzar otra tesis provocativa: los nombres propios, en este caso los nombres de los grandes dirigentes revolucionarios, son el nombre de los órganos o instrumentos que utiliza la clase para pensarse. Si el materialismo critica como idealista la idea de un sujeto sustancial existente al margen de sus acciones, y afirma la sola existencia de sujetos constituidos, reconociendo como fundamental para esta crítica la afirmación de que el hombre es el conjunto de(sus) relaciones sociales, debe someterse, consecuentemente, a todos los nombres propios a la desconstrucción implícita en la crítica. Quien piensa es la clase obrera, y piensa, para responder a la segunda pregunta, desde las “zonas de tempestad revolucionaria” como dice Mao. Y esto tiene consecuencias.

Althusser podría responder que no tiene ningún inconveniente en decir “proletariado” en lugar de decir “Marx”. Es cierto. Pero el problema, como decimos, son las consecuencias. Decir Marx o decir “proletariado” puede ser, en el orden del concepto, una nominación distinta de lo mismo. Pero si se sale del concepto surge la distinción: decir “Marx” implica permanecer en la problemática teórica, implica un *continuum* teórico donde se inscribe la “revolución teórica” como una mutación dentro del espacio teórico, es algo que sucede en el interior del propio espacio teórico;<sup>3</sup> hablar del “proletariado” implica salir del espa-

<sup>3</sup> Al separar estos dos aspectos (como si fueran *res-extensa* y *res-cogitans*) Althusser no puede, posteriormente, unirlos, y explicarse coherentemente la “fusión” de la teoría marxista y del movimiento obrero. Este problema escolástico no se plantearía si reconociera que la teoría marxista es la teoría del proletariado: en este sentido Marx no existe, o existe como nombre.

cio teórico, abrirlo al proceso histórico. Se trata, por lo tanto, de una transgresión que modifica el lugar y el estatus de la teoría. Althusser habla, y este es su límite y su limitación, de la lucha de clases en la teoría, pero se mantiene en el enunciado sin determinarlo: el proletariado lucha en la teoría porque la relación de fuerzas lo obliga a luchar en el campo del enemigo, y lucha por destruir la teoría del enemigo y el *lugar* de la teoría (no sólo lucha contra la filosofía idealista sino contra la filosofía como tal), no para instalarse en ese lugar como teoría del proletariado, como nuevo Saber, Logos o Ciencia.

Vamos a analizar, en la obra de Althusser, el papel que desempeñan las prácticas específicas, los espacios cerrados de la inmanencia, y, en primer lugar, la práctica Teórica.

En el texto de Amiens retoma una de sus viejas, tesis: apoyándose en una cita de Lenin afirma que la teoría de Marx “no por ser verificada por sus éxitos es verdadera, sino que por ser verdadera es verificable por sus éxitos y sus fracasos”. Por lo tanto todo se resuelve, en sentido estricto, dentro del ámbito teórico: por ser teóricamente verdadera la teoría de Marx es verificable, a posteriori, por los éxitos en la realidad. Marx, en sus tesis sobre Feuerbach, dijo exactamente todo lo contrario: “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*”.<sup>4</sup> En la misma obra que

<sup>4</sup> Según Althusser los protocolos de verificación de toda ciencia serían inmanentes a tal ciencia. Althusser unifica las ciencias en *la ciencia*, sin tener en cuenta que el investimento social de determinadas ciencias se vuelve un factor interno de las mismas, y que, por consiguiente, lo que



comentamos Althusser sostiene “el carácter revolucionario del pensamiento de Marx [...] Revolucionario [pues] provoca una transformación en la filosofía” obligándola a reacomodar “sus categorías para volverlas aptas a la ciencia nueva y sus efectos” y “dándole a la filosofía, mediante el conocimiento de su relación real con la lucha de clases, con qué asumir y transformar su práctica”: en resumen, obligándola a cambiar, pero en su sitio, conservándola como “filosofía”. Por eso, señala, Marx es revolucionario “en la teoría y en la práctica” (subrayo la conjunción para marcar la hiancia althusseriana, su no-ver lo que ocurre bajo sus ojos: la destrucción de la práctica teórica como especificidad). Hay que convertir, en consecuencia, a Marx en un *filósofo*, pero como Marx nunca escribió su obra de filosofía, hay que afirmar, adhiriéndose a la metáfora hecha por Lenin en otro contexto, que *El Capital* es la obra donde la filosofía de Marx está en “estado práctico”. Podemos enunciar una anti-tesis althusseriana: en *El Capital* no hay una filosofía porque Marx, vale decir el proletariado, no tiene filosofía; o, dicho de otra manera, *El Capital* es un momento de la práctica polimorfa del proletariado. Tal vez sin darse cuenta de ello, al conservar la

denomina protocolos de verificación no pueden ser sólo internos por cuanto en lo interno, como constituyente, se encuentra un factor exógeno: la perspectiva o el “interés” de clase. Lo importante a establecer es de qué manera los intereses de clase excluyen la posibilidad de modelos puramente coherentes si tal coherencia se vuelve atentatoria contra dichos intereses: la belleza del modelo matemático no tiene cabida cuando existe una lucha a muerte por intereses materiales. Rosa Luxemburgo lo señaló con claridad: “...ya que la sociedad está en realidad compuesta de clases y estas clases tienen intereses, aspiraciones y concepciones diametralmente opuestas, una ciencia general humana en problemas sociales, un liberalismo abstracto, una moralidad abstracta, son en el presente ilusiones, utopía pura”. En la concepción materialista desaparece la idea clásica de “verdad” como adecuación entre un sujeto y un objeto, o como modelo “desinteresado”, para dejar lugar a la idea de lucha, de poder. El marxismo tiene como objetivo construir una cultura y no una ciencia; vale decir realizar una transformación epocal del mundo, donde se modificarán desde las costumbres hasta la intelección, incluida la propia condición de la ciencia, en una apertura monumental de la historia.

“filosofía” Althusser conserva el concepto de sujeto, pues no es suficiente negar teóricamente al sujeto para hacerlo desaparecer como soporte ontológico de las prácticas, ya que el sujeto unario se mantiene en los *lugares* de donde se cree haberlo suprimido realmente por el hecho de haberlo negado a nivel teórico.

Aquí se encadena otro aspecto del althusserianismo que se vincula con su “desviación teórica”: el problema de la relación de lo real con la teoría, o del concepto con la realidad. Sigamos, por ser fundamental y por no haber sido aún sometido a “autocrítica”, el curso de su pensamiento en *Para leer El Capital*. El objetivo de Althusser es criticar lo que denomina el “izquierdismo”, el “humanismo” y el “historicismo” de algunos marxistas (Rosa Luxemburgo, Korsch, Lukács y Gramsci, entre otros) que, para sus lucubraciones teóricas, habrían encontrado base en los textos del propio Marx, por cuanto éste, según Althusser “produjo en sus obras la distinción que lo separa de sus predecesores”, pero, por otra parte, “no pensó —y es la suerte común a todos los inventores— con toda la nitidez deseable, el *concepto* de esta distinción”, vale decir que Marx, siempre según Althusser, “no pensó teóricamente, en forma adecuada y desarrollada, el concepto y las implicaciones de su quehacer teóricamente revolucionario”; además, y esto es lo más grave para Althusser, “pensó, a falta de algo mejor, con base en conceptos tomados, en parte, principalmente de los conceptos hegelianos, lo que introduce un efecto de desajuste entre el concepto semántico originario del cual son sacados estos conceptos y el campo de los objetos conceptuales a los cuales se aplican” (p. 132). La tesis marxista respecto a la relación entre realidad y categoría es clara y constante, lo cual demuestra que no se trata de una tesis circunstancial sino de algo *pensado*; no se trata de que Marx, ocupado en la redacción de su gran

obra teórica, no haya tenido el tiempo necesario para corregir esta tesis, sino de que esta tesis es una tesis marxista. Veámoslo.

En *El Capital* (I, 1, pp. 73-74) afirma que Aristóteles no podía llegar a descubrir que “bajo la forma de los valores mercantiles todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual, y por tanto como *equivalentes*” “porque la sociedad *griega* se fundaba en el *trabajo esclavo* y por consiguiente su *base natural* era la *desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo*.” Este “secreto” (el de la igualdad de todos los trabajos) “sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular” lo cual “sólo es posible en una sociedad donde la *forma de mercancía* es la forma general que adopta el producto del trabajo...” “Sólo la limitación histórica de la sociedad en que vivía le impidió [a Aristóteles] averiguar en qué consistía, ‘en verdad’, *esa relación de igualdad*”. En su conocida carta a Annenkov, de 1846, dice que “...las *categorías económicas* no son más que *abstracciones* de esas relaciones reales...” (*Cartas sobre El Capital*, p. 26); en la misma carta (pp. 28-29) agrega: “Y aún menos ha comprendido [Proudhon] que los hombres, que producen las relaciones sociales de conformidad con su productividad material, producen también las *ideas*, las *categorías*, es decir, las expresiones abstractas ideales de esas mismas relaciones sociales”, “En lugar del gran movimiento histórico que nace del conflicto entre las fuerzas productivas de los hombres... y sus relaciones sociales que ya no corresponden a esas fuerzas productivas; en lugar de las terribles guerras que se están preparando entre las diferentes clases de una nación y entre las diferentes naciones; en lugar de la acción práctica y violenta de las masas... el señor Proudhon coloca el detestable movimiento de su cabeza... De-

bido a que para él las categorías son las fuerzas motrices, no hay que cambiar la vida práctica para cambiar las categorías. Al contrario: hay que cambiar las categorías y el cambio de la sociedad real será su consecuencia". Los textos más conocidos donde Marx enuncia en términos estrictamente materialistas esta relación, y a los que por su parte Althusser califica de "ultra-hegeliano", son el "Prólogo" a la *Crítica de la economía política*, donde Marx afirma que no es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino que, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia, y la "Introducción" de 1857. Esta tesis marxista es negada radicalmente por Althusser, y como para que no queden dudas al respecto transcribe *in extenso* las citas de Marx que deben ser suprimidas por anti-marxistas. Hegel había sostenido que la filosofía es la "expresión de una época de pensamientos";<sup>5</sup> de allí la crítica de Althusser a Marx sobre este punto: "la historia habría alcanzado, de alguna manera... este presente específico excepcional donde las *abstracciones científicas existen en estado de realidades empíricas...*" (Althusser invierte el problema: no se trata de que las abstracciones científicas existan como realidades empíricas, sino que de la realidad empírica se puedan abstraer conceptos científicos, lo cual, por supuesto, no es lo mismo) "... donde la ciencia, los conceptos científicos, existen en forma de lo *visible* de la experiencia como otras tantas *verdades* a cielo despejado" (nuevo equívoco: Marx dice reite-

<sup>5</sup> Sin embargo la diferencia entre Marx y Hegel es radical: cuando Hegel dice que la filosofía es la expresión en pensamientos de una época, cierra la posibilidad de transformación pues reduce la época al desarrollo de la Idea; para Hegel la empiria es el desenvolvimiento de la Idea, luego el concepto lo es de ese empírico que es Idea, vale decir que lo empírico es inmovilizado: la filosofía piensa con conceptos una época que es un momento de la Idea. En Marx el concepto refleja una *realidad material* e histórica, el concepto está abierto a la historia como materialidad, como diseminación material no sujeta a nada trascendental (Idea).

radamente que la ciencia no se da en la percepción, pues si las relaciones que descubre la ciencia fueran perceptibles no existiría la ciencia; una cosa es que exista una realidad determinada que puede ser categorizada, y otra que las categorías aparezcan a nivel sensible —visible— como tales, lo cual sería absurdo). ¿Por qué confundir las cosas?

En realidad, en esta polémica, Althusser se aplica a defender el “campo teórico” considerándolo como algo *en sí*, que sólo puede ser sometido a su propia legalidad y confrontado con su historia inmanente. Si las categorías existieran en la *realidad*, entonces ¿a qué se reduciría la “revolución teórica de Marx”? Althusser necesita justificar de una u otra manera su tesis, y para hacerlo recurre al expediente de lo que llama lectura “sintomal”, que consiste en demarcar la letra y el contenido *verdadero*, científico, del discurso marxista, el que en muchas ocasiones —según Althusser— no coincide con el primero: Marx no habría pensado su descubrimiento, o, en el mejor de los casos, habría dado cuenta de su descubrimiento mediante categorías no adecuadas al mismo. Este procedimiento de lectura, que en cierto sentido es válido, a su vez puede convertirse en un procedimiento delirante de suplantación de un discurso real por un discurso posible que, en realidad, es el discurso del crítico. Son tan numerosas las partes esenciales del marxismo excluidas por Althusser (acusándolas de economicismo, hegelianismo, historicismo, humanismo, izquierdismo, etc.) que al término de su análisis en lugar de encontrarnos con Marx nos encontramos con el propio Althusser como representante del ML (marxismo-leninismo). Su método de lectura “sintomal” le permite excluir no sólo las tesis centrales del materialismo histórico a las que hicimos referencia, sino, como veremos enseguida, hasta la

primera sección de *El Capital*, incluido el decisivo capítulo sobre el “fetichismo de la mercancía”.

El gran *fantasma* de Marx habría sido Hegel. A Hegel se deberían todas las *desviaciones* de Marx en relación al marxismo<sup>6</sup> (salvo algunas ideas que, según los últimos escritos de Althusser, Marx habría tomado de Hegel: como ser la idea de “proceso sin sujeto” a la que nos referiremos más adelante). Según nos dice Althusser la 1.ª sección de *El Capital* fue redactada por Marx una docena de veces; sin embargo la dificultad de esta sección derivaría, según expresa Althusser textualmente, del “prejuicio hegeliano” que tenía Marx y que lo llevaba a considerar que “en toda ciencia el comienzo es arduo”. Vale decir que el prejuicio marxista-hegeliano de que el comienzo de toda ciencia es arduo lo llevó a redactar la primera sección de *El Capital* de manera ardua, difícil. En sus *Escritos* (pp. 32-37) Althusser sostiene que “Debemos sacar la conclusión de este hecho [Marx reconoce en una carta que ha coqueteado con la dialéctica hegeliana], lo que supone, en último extremo, reescribir la sección I de *El Capital*, de modo que se convierta en un ‘comienzo’ no ya ‘arduo’ sino fácil y sencillo”. Las tachaduras se suceden: “La misma influencia hegeliana salta a la vista en la *imprudente* (yo subrayo, O.d.B.) fórmula del capítulo XXXII de la sección VIII del libro I, en que Marx, hablando de la ‘expropiación de los expropiadores’, afirma: ‘es la negación de la negación’”; y luego esta lapidaria afirmación: “Ultimo resto de la in-

<sup>6</sup> Marx piensa lo contrario. En el segundo tomo de *El Capital* se lee: “En una resección acerca del primer tomo de *El Capital*, el señor Dühring pone de relieve que en mi celosa devoción por el esquema de la lógica hegeliana, descubrí hasta en la forma de la circulación las figuras hegelianas del silogismo. Mi relación con Hegel es muy sencilla. Soy discípulo de Hegel, y la vocinglería presuntuosa de los epígonos que creen haber enterrado a ese pensador eminente me parece francamente ridícula. No obstante, me he tomado la libertad de adoptar para con mi maestro una actitud crítica, de desembarazar su dialéctica de su misticismo y hacerle experimentar un cambio profundo, etc.” (Tomo II, Vol. 5, edic. siglo XXI, p. 658).

fluencia hegeliana —y esta vez flagrante y extremadamente perjudicial [...]: la teoría del fetichismo”, con la que promete arreglar cuentas alguna vez (p. 37). A continuación agrega “No es este el momento de extenderse sobre estos diferentes puntos, que exigirían una larga demostración. Sin embargo debo indicarlos, puesto que, juntos con el muy equívoco y (desgraciadamente) célebre ‘Prefacio’ a la *Contribución de la crítica de la economía política* (1859), el hegelianismo y el evolucionismo... de que están impregnados han causado muchos estragos en la historia del Movimiento obrero marxista” (p. 38).

La necesidad planteada por Althusser de una re-escritura de la primera sección de *El Capital* no es una provocación (la provocación desempeña en su obra, como lo reconoce en el discurso de Amiens, un papel “metodológico”) sino una afirmación teórica althusseriana. En su trabajo acerca de la relación entre Lenin y Hegel, vuelve a afirmar la “necesidad” de re-escribir esa parte de *El Capital*: “En realidad no puede comprenderse ni una línea de la sección I del libro 1, a menos que se la despoje de su ‘envoltura’ hegeliana en un cien por cien, a menos que se efectúe una lectura materialista, como Lenin lee a Hegel, de dicha sección I del libro 1, a menos que, perdón por esta pretensión, se la *reescriba*” (subrayado por Althusser) (*Escritos*, p. 86). Marx, por su parte, opinaba algo diametralmente opuesto, como se deduce de su carta a Lassalle del 11 de marzo de 1858: “El primer fascículo debería constituir en todo caso relativamente un todo, y, como *las bases de todo el desarrollo* están contenidas en ella...” (yo subrayo, O.d.B.); en su carta a Engels del 24 de agosto de 1867: “Lo mejor que hay en mi libro es: I. (y sobre eso descansa toda la inteligencia de los hechos) subrayar, desde el PRIMER capítulo, EL DOBLE CARACTER DEL TRABAJO, según se exprese en valor de uso o en valor de cam-

bio...". Althusser pretende ganar para su "causa" a Lenin retorciendo las apostillas de Lenin a la *Lógica de Hegel*. En sus llamados *Cuadernos filosóficos* Lenin escribió un aforismo que Althusser comenta: "Es completamente imposible entender *El Capital* de Marx, y en especial su primer capítulo [Althusser agrega aquí, en mitad de la cita de Lenin, lo siguiente: "la espantosa —puesto que todavía es hegeliana, no sólo en su terminología, sino también en su orden de exposición— sección I del libro I"] sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel..." (p. 172). En la misma página, en relación al problema realidad-categoría, Lenin dice que "Hegel *demostró* realmente que las formas y las leyes lógicas no son una cáscara vacía sino el *reflejo* del mundo objetivo". Y en la página 221 agrega Lenin esta frase significativa: "La transición de la idea lógica a la naturaleza le pone a uno el materialismo al alcance de la mano. Engels tenía razón cuando decía que el sistema de Hegel era materialismo puesto al revés". Y en la p. 170: "Marx *aplicó* la dialéctica de Hegel, en su forma racional, a la economía política". Vale decir que Lenin, quien, según Althusser, "no cedió *ni un solo instante* a estas páginas hegeliano-evolucionistas" (se refiere al mencionado "Prólogo" de Marx), también habría cometido el pecado propio del marxismo: su hegelianismo. En la página 141 de sus *Cuadernos*, Lenin es determinante respecto a la inversión materialista de Hegel; y llega, en la página 180, a sostener: "El materialismo histórico como una de las aplicaciones y desarrollos de las ideas geniales —simientes existentes en embrión en Hegel". Como culminación de esta "inversión" tanto de Marx como de Lenin, Althusser, que se encuentra con la frase donde Lenin afirma que quien no ha leído la *Lógica* de Hegel no puede entender *El Capital*, y con el hecho de que, según él, Lenin escribió entre 1893 y 1905 "prodigiosos textos"



marxistas, debe realizar una verdadera pirueta teórica y afirmar (no demostrar) que al haber leído bien *El Capital*, Lenin había leído, sin necesidad de leerla, la *Lógica*, produciendo de esta manera un “milagro” pues según Lenin (lo que habría que discutir es la afirmación de Lenin) no puede entenderse *El Capital* sin leer y entender la *Lógica*...

Aquí se entrecruzan dos problemas, uno es el de la práctica revolucionaria y otro el de la lectura sintomal. Al primero lo dejamos para más adelante; del segundo bástenos agregar que esta lectura se ha convertido en una serie de cortes *interesados* de los textos marxistas. Lo cierto es que los textos marxistas no entran en el enrejillado apistemológico a que quiere reducirlo Althusser, y este hecho, en lugar de llevarlo a cuestionar el enrejillado, el esquema, lo hace cuestionar el texto. En lugar de cuestionarse sobre el estatuto del texto, sobre el “enigma” que este texto representa para una lectura “filosófica”, y que, según mi criterio, sólo es comprensible desde *fuera* de la filosofía, se opta por podar el texto. Si Marx escribió la primera sección doce veces, y la escribió tal como está (pese a que Engels le pidió que tratara de hacerla más sencilla), ese y no otro es el texto de la sección primera. El hecho de que haya “coqueteado” o de que esté, si lo estuviera, dominado por la conceptualización hegeliana, constituye el problema a resolver: ¿qué significa coquetear con la terminología hegeliana? ¿qué diferencia existe entre *modo* de investigación y *modo* de exposición? ¿qué papel desempeña la conceptualización hegeliana en el texto marxista? Estos problemas no pueden resolverse pidiendo que se “re-escriba” la primera sección hasta volverla fácil y sencilla. Más aún si se tiene en cuenta que al escribir la primera sección Marx tenía ya pensado *todo El Capital*: vale decir que esa redacción no es aleatoria sino un monumento teó-

rico que plantea problemas cuya resolución no consiste en escribirlo de nuevo, tal como exige Althusser. La frase de Lenin también está englobada en un *modo de lectura* que, a la práctica burguesa de la lectura, le plantea enigmas irresolubles. Además hay toda una serie de observaciones de Lenin a las que Althusser tacha por el simple hecho de que cuestionan su propia tesis. La afirmación sobre el vínculo de intelección *Lógica-Capital* debe entenderse así, en este contexto, no como una afirmación apodíctica sino como una insinuación: Lenin puntuaba su lectura, pero convertir esa frase en una *condición* lleva, posteriormente, al absurdo en que cae Althusser. Se entra en un mundo escolástico donde los mentados problemas del “movimiento obrero internacional”, como los llama, quedan reducidos al orden formal de la teoría.

Según Althusser un típico problema de arrastre hegeliano es el problema del “fetichismo”. Con él se vinculan varias líneas de su pensamiento, y, en primer término, el del llamado “corte” epistemológico. En la *Autocrítica* afirma que en la *Ideología alemana* Marx ya posee la batería de conceptos propios y desligados, fundamentalmente, de la economía clásica, mientras que en los *Manuscritos económico-filosóficos* todavía utiliza los conceptos de la economía clásica como si fueran la “última palabra” sobre economía. Sin embargo, según Rosenberg, recién en la *Miseria de la filosofía* se encuentra “presente la ‘base’ de la teoría de la plusvalía”; y según Vygotskij (*Il pensiero economico di Marx*) recién en 1847 Marx modificó su posición negativa frente a la economía política clásica; dice Marx: “La teoría del valor de Ricardo es la interpretación científica de la vida económica actual”. Su doctrina sobre el doble carácter del trabajo es “elaborada por Marx, por primera vez, en el manuscrito de 1857-1858 [...] donde la teoría del valor de Ricardo es definitivamente supera-

da" (Vygodskij, p. 17). Como puede verse, una cosa es la historia de la elaboración de las categorías fundamentales de la crítica de la economía política, y otra cosa es la necesidad que tiene Althusser de realizar un "corte epistemológico" que le permita captar en estado puro la teoría marxista. Lo cual, sin querer detenernos en este tema, nos lleva a problematizar dicho corte:<sup>7</sup> el corte es un corte en

<sup>7</sup> Lo que llamamos el pensamiento (de) Marx pertenece al gran movimiento del derrumbe de Hegel (Trendelenburg, Feuerbach, Bauer, Strauss). Marx se instala teóricamente en la crítica "comunista" de la sociedad, crítica en marcha, que no inventa él; en la descomposición de la economía clásica (Ricardo y sus discípulos de "izquierda"). Se trata de un problema histórico: basta asomarse a lo que llamamos el problema de la intertextualidad del pensamiento (de) Marx, para tener una idea muy general de lo que es ese pensamiento sin dueño que es el pensamiento de la clase obrera. Por eso los "cortes" epistemológicos son tan difíciles, por no decir imposibles y vanos, porque se trata de un proceso masivo, en diferentes niveles, capilar, social, individual, que arrastra a una cultura a la que destruye y que no puede reducirse a un nombre: lo fundamental es la aparición de la clase obrera, explotada, sometida, reprimida, que aparece como lo otro de la burguesía, un fantasma, diría Marx. Este fantasma tiene por objetivo construir una nueva sociedad, una cultura, y no una nueva "ciencia"; y lo que en este contexto se puede llamar "ciencia" es un instrumento de lucha: la explicación del funcionamiento de una sociedad que oprime al mundo y lo lleva a la catástrofe, pero una explicación que se constituye en base a un "plan" de lucha a muerte. En otras palabras, se trata del conocimiento del enemigo, conocimiento necesario para destruirlo, y nada más. Lo que se debe ver no son los árboles sino el bosque, el movimiento "histórico" del proletariado, la apuesta mortal de su lucha, y no poner el centro en la constitución de una nueva ciencia. Se trata de la constitución de una clase como clase revolucionaria, de la destrucción del mundo moderno y la posibilidad de una nueva cultura. En lugar de recurrir a la epistemología habría que recurrir a la arqueología (en el sentido que le da al término Foucault) para estudiar el nacimiento de la teoría revolucionaria del proletariado.

En este contexto debe también analizarse el concepto de "inversión". En realidad Marx se instala en un suelo *originario* (y esta instalación inaugura una nueva época teórica, como correlato de una nueva época histórica) que está más allá del problema de la "inversión". La inversión pertenece al orden burgués y de la filosofía dentro del orden burgués: por eso en propiedad la inversión es realizada por Feuerbach, y Marx se instala teóricamente en esa inversión para su análisis filosófico de Hegel, para descubrir, en relación al Estado la inversión hegeliana del predicado en sujeto, pero esta inversión es una inversión *histórica*; posteriormente Marx analiza la inversión específica del capital: las relaciones sociales aparecen como relaciones entre cosas. Pero para esta crítica Marx debe estar fuera de la inversión. La inversión conserva los lugares, invierte los lugares, el predicado se convierte en sujeto y luego el sujeto en predicado. Es esencial para la inversión este mantenimiento de la estructura donde se produce la

la realidad, es una fractura epocal, y consiste en la aparición histórica de la clase obrera. No se trata de un corte inmanente a la teoría, sino de la ruptura teórica producida por la ruptura social. Por otra parte aquí menos que en ningún otro lugar nos encontramos con un proceso lineal. Se trata de una complejidad potenciada: hay muchos cortes, continuidades y rupturas, ensamblajes y repeticiones. La teoría del corte epistemológico de Althusser pretende reemplazar un movimiento complejo, las formas mediante las cuales la clase realiza a través de sus intelectuales la batalla teórica, por el surgimiento traslúcido de una nueva teoría *en el campo de la teoría burguesa*. Althusser busca confundir: no se trata de negar el nombre “ciencia marxista” o “teoría marxista”, que, como siempre repite Althusser, “fueron empleadas miles de veces y consagradas por la historia del movimiento obrero”, sino de precisar su contenido. No se trata de las palabras (“La conservación o la desaparición de estas palabras, su defensa o aniquilamiento, son la clave de auténticas luchas de carácter manifiestamente político e ideológico”) sino del significado de las mismas: lo que en realidad hace Althusser es desplazar el problema hacia los términos para reprimir el contenido.

En cuanto al problema del “fetichismo de la mercancía” podemos afirmar que para Althusser se trata (a) de algo sobreañadido al discurso de *El Capital*, y (b) de un con-

versión por un cambio de lugar. Lo *originario* es un espacio donde se suprimen los lugares, donde, en consecuencia, no tiene *sentido* la inversión. En última instancia se trata, para la revolución, de suprimir todas las clases, de suprimir el Estado, etc. y no de conservarlos cambiados de signo, *invertidos*. También en la teoría Marx se instala fuera de la inversión (la inversión de la realidad social es realizada por la burguesía) para poder criticarla: pero la crítica no lleva a una nueva inversión sino a una sociedad originaria. En una palabra: la inversión es un concepto que rinde cuenta de una realidad, y sirve, como concepto, para rendir cuenta del funcionamiento de esta realidad, pero su utilización no es positiva; no se trata de una inversión sino de un *afuera*.

cepto que representa al concepto hegeliano de alienación en la crítica de la economía política marxista. En la problemática idealista el concepto de alienación rinde cuenta del extrañamiento de la conciencia de sí en una ascesis cuya culminación es la vuelta a sí como Saber Absoluto, vale decir de una conciencia independiente de las condiciones reales de existencia que al extrañarse constituye, en un movimiento necesario, el mundo "humano". Tal es el itinerario de la conciencia desde lo sensible hasta el Saber Absoluto según la descripción hecha por Hegel en la *Fenomenología*. Pero Marx definió al hombre como "conjunto de relaciones sociales", rechazando radicalmente la idea de una conciencia pura, lo que hace incomprendible la vinculación que establece Althusser entre la problemática social de Marx y la problemática de la conciencia de Hegel. Por lo menos a partir de las tesis sobre Feuerbach, y no pretendo aquí *fechar* el enunciado, Marx define al hombre como conjunto de relaciones sociales, lo que vuelve imposible dicha identificación con Hegel. Marx usó constantemente el concepto de "alienación" para rendir cuenta de un proceso real de objetivación de las relaciones sociales. No se trata sólo de los *Manuscritos* de 1844 (tan criticados por Althusser) sino también de los *Grundrisse*, de *El Capital* (donde se enuncia, en el libro I, la teoría del fetichismo de la mercancía; y en el libro III se dice que "En la exposición de la cosificación de las relaciones de producción y de su independización frente a los agentes de la producción, no entramos a considerar la forma cómo las relaciones, a través del *mercado mundial*, *sus coyunturas*, *el movimiento de los precios de mercado*, *los períodos del crédito*, *los ciclos de la industria y del comercio*, la alternación de la *prosperidad y la crisis*, se les presentan como leyes naturales prepotentes que los dominan pese a ellos y se hacen valer frente a ellos como una ciega nece-

sidad”), del *Capítulo VI*,<sup>8</sup> de *Teorías de la plusvalía* (I, 330), etc. El concepto de “fetichismo” usado en *El Capital* rinde cuenta de un proceso que, lejos de pertenecer a la problemática hegeliana y de constituir una rémora idealista, es el concepto donde se articula su crítica a la economía política (los conceptos de valor, trabajo abstracto y concreto, plusvalía, fuerza de trabajo, etc. son conceptos determinados, mientras que el concepto de fetichismo es un concepto que determina al conjunto del modo de producción capitalista).<sup>9</sup>

<sup>8</sup> En *El Capital*, libro I, capítulo VI (inédito), edic. siglo xxi, Buenos Aires, pp. 19-20, Marx sostiene que “El capital sólo funciona en cuanto capital *personificado*, es el capital en cuanto persona; del mismo modo el obrero funciona únicamente como *trabajo personificado*, que a él le pertenece como suplicio, como esfuerzo, pero que pertenece al capitalista como sustancia creadora y acreedora de riqueza. Ese trabajo, en cuanto tal, se presenta de hecho como un elemento incorporado al capital en el proceso de producción, como su factor vivo, variable. La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor, ya que en realidad las mercancías, que se convierten en medios de dominación sobre los obreros [...] no son sino meros resultados del proceso de producción, los productos del mismo. En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social [...] se da exactamente la *misma* relación que en el terreno ideológico se presenta en la *religión*: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa [...] Se trata del *proceso de enajenación*”, y continúa un análisis que no puede dejar de recordar, pero invertido, el texto hegeliano de la lucha de conciencias de la *Fenomenología*: “Aquí el obrero está desde un principio en un plano superior al del capitalista, por cuanto este último ha echado raíces en ese proceso de enajenación y encuentra en él su satisfacción absoluta [en Hegel la conciencia que arriesga su vida en la lucha a muerte por el reconocimiento cae posteriormente en la molición y es desplazada por la conciencia esclava pero creadora de la cultura mediante el trabajo, etc. O. d. B.], mientras que por el contrario el obrero, en su condición de víctima del proceso, se halla de entrada en una situación de rebeldía y lo siente como un proceso de avasallamiento”.

<sup>9</sup> Respecto al problema del fetichismo de la mercancía, es un avezado y distinguido discípulo de Althusser quien desarrolla la crítica. Etienne Balibar, en su libro *Cinq études du matérialisme historique*, primero se encarga de desprestigiar a los sostenedores de la validez del concepto (en este caso Lukács, dejando de lado —¿por qué?— a Rubin, Rosdolsky, Grossmann, etc.) oponiéndolos a Lenin, quien en su trabajo *A propósito de la dialéctica* habla de la dialéctica de la mercancía “sin hacer alusión al fetichismo”. Pero en realidad a quien se critica es a Marx: en la p. 213 Balibar se pregunta: “¿en qué medida el análisis del ‘fetichismo’ es esencial al análisis que realiza Marx en *El Capital*?”, y más adelante: “En tanto que teo-

Sin intención de desarrollar aquí mis ideas al respecto, adelanto la hipótesis de que Marx, en su teoría del fetichismo, se refiere a un proceso progresivo por medio del cual el sistema capitalista vuelve objeto o cosa al mundo hu-

ría [...] la explicación de Marx [...] es verdaderamente *materialista*? ¿Siempre podemos considerarla como tal? ¿Es compatible, sin ocasionar graves contradicciones y crear verdaderos obstáculos teóricos, con la problemática del materialismo histórico?" Y la respuesta de Balibar es contundente: "No lo creo" (p. 220) y agrega: "La pareja antitética de las 'personas' y las 'cosas' [...] es el núcleo mismo del derecho y de la ideología burguesa".

Balibar critica la teoría marxista del "fetichismo de la mercancía" por ser ideológica ("ideológica burguesa", p. 220) y por cuanto, de esta manera, "obstaculiza, de hecho, una teoría materialista de la ideología y de la historia de las ideologías". Más adelante agrega que "un efecto ideológico [...] sólo puede explicarse por una causa *positiva*, por la existencia y el funcionamiento de verdaderas *relaciones sociales ideológicas* (jurídicas, morales, religiosas, estéticas, políticas, etc.) [...] Relaciones sociales específicas, realmente distintas de las relaciones de producción, aun cuando determinadas por ésta 'en última instancia'. 'Realmente distintas' significa realizadas, materializadas, en prácticas específicas, dependientes de aparatos ideológicos particulares". Se trata, como puede verse, de reivindicar la inmanencia, la especificidad, de la práctica ideológica que actúa mediante aparatos materiales (los A. I. E.), y no de encontrar en *otro lugar* (en lo que Balibar llama "efecto de estructura" de la circulación de las mercancías" p. 222) la causa última de la ideología. Razona Balibar: durante mucho tiempo los marxistas (¿?) pensaron que bastaba subvertir las relaciones sociales de producción para que se inaugurara un mundo traslúcido, no-ideológico, pero la práctica histórica (la experiencia de las revoluciones socialistas de nuestro siglo) demostró que la ideología subsiste, y esto ocurre así porque tiene niveles propios, realidad propia, al margen de dichas relaciones. Podemos preguntarnos: ¿y esto qué tiene que ver con el marxismo? Marx señaló con justeza que es en la estructura económica donde se produce el fenómeno de inversión que denominó fetichismo, y se produce a través de la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía; su teoría del fetichismo está ligada esencialmente a su idea de trabajo abstracto y a su teoría del valor. Sólo el proletariado logrará que su fuerza de trabajo deje de ser una mercancía, pues lo que hoy se sabe es que, y Balibar no dice nada al respecto, la supresión de los capitalistas no basta: las relaciones de producción se reconstituyen con otros nombres. Es lo que hemos dicho: son los aparatos, las instituciones, las que generan su cuerpo material de ideas. Si la fábrica, si el Estado, si la escuela y la familia subsisten como tales, en un plazo más o menos breve tienden a reconstituir su contenido. La revolución cultural china apunta a resolver este problema: mientras no se puedan destruir las instancias, las instituciones y los aparatos, hay que atacarlos, revolucionarlos, y esto sólo se logra si las clases explotadas son las que tienen el poder: la política al puesto de mando (Mao). Balibar confunde: si la clase obrera *no tiene el poder* en la fábrica y en el estado, de nada le valdrán los A. I. E. Lo que debe establecerse es quién es el sujeto de la revolución: la clase o los "representantes" de la clase.

mano en su conjunto. Se trata de un proceso mundial y transhistórico, en la medida que incide en los países "socialistas". Frente a esta fuerza de fetichización que tiende a lo absoluto se levanta la fuerza revolucionaria de las clases explotadas. El enfrentamiento de estas dos fuerzas absolutas se expresa, a nivel del concepto, por el fetichismo y la revolución. De alguna manera, y de ser esto así en nuestra época estaría en juego el "destino" de la humanidad, Marx, al introducir el concepto de fetichismo de la mercancía, fija el eje central de la economía capitalista: nos encontramos frente a una *máquina* cuya acción creciente convierte el mundo del hombre en un mundo inerte; pero esta máquina, al mismo tiempo que tiende necesariamente a la fetichización absoluta del todo social, engen-

Balibar no puede (por "disciplina" partidaria) analizar la Unión Soviética y esto lo lleva a un callejón sin salida: no se trata de decir, o declarar, que se socializan las relaciones de producción, se trata del poder real, total, que debe ser de la clase. Aquí se podría recurrir a la distinción freudiana entre *comunicarle* al paciente las causas de su conflicto (lo que no lo resuelve) y a que el propio paciente, mediante el proceso del análisis, las haga conscientes. Una cosa es decirle a la clase que es dueña del poder, explicarle en qué consiste el fetichismo, y otra cosa es que la clase, apoderándose del poder, suprima en los hechos el fetichismo. En este sentido no planteamos un "monismo"; al monismo lo constituye la burguesía. Esto es lo que no ve Trias en su libro *Teoría de las ideologías*: la distinción entre una fenomenología de las prácticas e instancias y una crítica revolucionaria que instaura una práctica descentrada y polimorfa. Aquí es útil la distinción de Villoro (y la articulación) entre lo gnoseológico y lo sociológico. Trias, según mi entender, confunde el problema pues reduce a ideología todo proceso gnoseológico: todo desconocimiento sería ideológico; mientras que Villoro —siguiendo a Marx— articula al elemento gnoseológico un factor "de dominio", lo que podemos llamar un factor social de clase (ver: Luis Villoro, *Sobre el concepto de ideología*). Althusser, al convertir el *mundo vivido* (concepto husserliano, pero "sobredeterminado" por el concepto durkheimiano de Representación, como bien señala Marc Augé) en mundo ideológico general, a-histórico, eterno, etc., realiza una distinción irrelevante y que crea confusión. Su recurrencia posterior a los Aparatos Ideológicos de Estado es casi obvia: a partir de Gramsci y su concepto de guerra de posición, de revolución no como *toma* del poder sino como *construcción* del poder, y de toda la lucha anti-institucional (la problemática de los consejos de fábrica gramsciana, la lucha anti-psiquiátrica, las luchas en las escuelas y universidades, los movimientos anti-autoritarios, etc.) el planteamiento de Althusser resulta excesivamente simple. Por otra parte aprovecha, enunciándolas sin declararlas, todas estas temáticas "contestatarias".



dra, por otra parte y también necesariamente, una fuerza de subversión que tiende a destruir la sociedad capitalista. La división de las prácticas en nuestras sociedades aparece como una consecuencia de este proceso de fetichización: son los lugares “naturales”, “objetivos”, donde deben ubicarse naturalmente *todas* las prácticas, incluso la práctica revolucionaria de la clase obrera. También encuentra su explicación en este proceso de fetichización un concepto que Althusser atribuye a Marx diciendo que es el concepto fundamental que Marx (esta vez sí) toma de Hegel: el concepto de “proceso sin sujeto(s) ni fin(es)”. Me atrevo a sostener que en este concepto se produce la *culminación* de la ideología burguesa, y que expresa, en la teoría, el proceso de fetichización que al llegar a lo absoluto (si llega) será, en la realidad, *proceso sin sujeto*.<sup>10</sup> La idea de “proceso sin sujeto” se inscribe en el terreno del fetichismo; la idea de sujetos constituidos, de sujetos “en proceso”, se inscribe en el terreno de la subversión.

Para demostrar su tesis sobre el “proceso sin sujeto” Althusser se remite a un texto de la edición francesa de *El Capital*: “La palabra proceso, que expresa *un desarrollo considerado en el conjunto de sus condiciones reales*, pertenece desde hace mucho tiempo al lenguaje científico de toda Europa. En Francia fue introducido primeramente, con mucha timidez, en su forma latina de *processus*. Posteriormente ha ido introduciéndose, desprovista de este pedante disfraz, en los libros de química, psicología, etc., y en algunos textos metafísicos. Acabará obteniendo su carta de ciudadanía. Obsérvese, de paso, que los alemanes

<sup>10</sup> En realidad el teórico de este proceso fue Max Weber, mientras que Marx fue su crítico. Max Weber señaló que “El futuro pertenece a la burocracia... Ahí donde una vez manda el moderno funcionario capacitado, su poder es virtualmente indestructible porque toda la organización de las disposiciones más esenciales de la vida se ajusta convenientemente a su comportamiento” y “Todas las señales del clima *económico* apuntan hacia una decreciente libertad.”

y los franceses en su lenguaje ordinario emplean la palabra 'proceso' en su sentido jurídico" (citado en *Escritos*, p. 78). En esta cita, como se ve, Marx habla de proceso y no de "proceso sin sujeto". No obstante conviene que nos detengamos en este punto. Primero para reafirmar la posición materialista de crítica a todo sujeto trascendente o unario; segundo para reafirmar, también, la idea de sujeto constituido, evitando así que bajo el concepto de *proceso sin sujeto* penetre la idea "teoricista", propia de una sociedad tecnócrata y fetichizada hasta tal punto que los propios capitalistas *desaparecen* reemplazados por cuerpos de administradores *anónimos* (capitalismo-sin-sujeto), que funda el desarrollo de una sociedad masificada (fascista). En cuanto a la idea de "proceso", conviene recordar que su negación constituyó uno de los puntos centrales de la lucha de Althusser contra lo que llamó *desviaciones historicistas* del marxismo.

Aquí, como en su crítica a la relación realidad-categoría, Althusser entabla una batalla que pretende ser decisiva contra lo que llama desviación "historicista" del marxismo, y, por razones que hacen a la estructura global del materialismo absoluto, conviene analizar el curso de su pensamiento. En su libro *Para leer El Capital* Althusser afirma que "el reproche de fondo que Marx, desde *Miseria de la filosofía* a *El Capital*, dirige a toda la economía clásica, es de tener una concepción *ahistórica*, eternitaria, fijista y abstracta de las categorías económicas del capitalismo" (p. 102 y ss.). Marx, en *Miseria de la filosofía*, dice que "Los economistas expresan las relaciones de la producción burguesa... como categorías fijas, eternas, inmutables [...] Los economistas nos explican cómo se produce en estas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo estas relaciones se producen, es decir, el movimiento histórico que las hace nacer [...] Estas categorías son tan

poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios.” Esta crítica de Marx a los economistas clásicos no es ocasional sino expresiva de uno de los principios básicos de la dialéctica, no obstante, según Althusser, “permanece superficial y equívoca, mientras su crítica es infinitamente más profunda. Pero sin duda no es una casualidad si Marx quedó a menudo a medio camino de su crítica real en su crítica declarada, cuando centra *toda* [yo subrayo] su diferencia con los economistas clásicos en la no-historicidad de su concepción. Este juicio ha pesado mucho en la interpretación que se ha hecho no solamente de *El Capital* y de la teoría marxista de la economía política, sino también de la filosofía marxista. Estamos aquí en uno de los puntos estratégicos del pensamiento de Marx, diría, incluso, en el punto estratégico número 1 del pensamiento de Marx, donde el incabamiento teórico del juicio de Marx sobre sí mismo ha producido los más graves malentendidos [...] Todos estos malentendidos se pueden agrupar en torno a un malentendido central acerca de la relación teórica del marxismo con la historia, acerca del pretendido historicismo radical del marxismo [...] Si *toda* [yo subrayo] la diferencia que separa a Marx de los economistas clásicos se resume en el carácter histórico de las categorías económicas, hasta a Marx historizar estas categorías...” (p. 102). Subrayé dos veces la palabra *toda* porque mediante su utilización se produce un trastocamiento imperceptible del problema: Marx ha repetido en varias oportunidades cuáles son sus descubrimientos en economía (en *El Capital*, I, p. 51, dice “He sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía. Como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política...”; en la p. 59 de la misma obra dice que “De lo que se trata aquí, sin embargo, es de lle-

JUAN I. COORD. SERV. DOG.

BIENESTAR

var a cabo una tarea que la economía burguesa ni siquiera intentó, a saber, la de dilucidar la génesis de esa forma dineraria...”; en su carta a Engels del 24 de agosto de 1867 señala que lo mejor de *El Capital* es subrayar el doble carácter del trabajo, el análisis de la plusvalía independientemente de sus formas particulares) como para que Althusser, con absoluta ligereza, sostenga que según Marx y sus epígonos “historicistas”, toda la diferencia con los economistas clásicos está en la historización de las categorías. Se trata de otra cosa, de algo que Althusser tampoco ve, y es, precisamente, la idea de *proceso* que luego utilizará con otros fines teóricos. Marx descubre un conjunto de categorías que rinden cuenta del funcionamiento de la economía capitalista desde el punto de vista de la clase obrera; la idea de proceso es exterior a la economía burguesa, es su límite, y sólo puede ser enunciada desde el proletariado porque implica el reconocimiento de la muerte de la sociedad capitalista: es, precisamente, el punto de articulación de la economía con la revolución. Althusser, obsesionado por su teoricismo, por la inmanencia de lo teórico, no puede comprender esta transgresión, la introducción en la problemática puramente teórica de un elemento exógeno (también Colletti se preguntará, perplejo, en su entrevista con la *New Left Review*, “¿Puede una teoría puramente científica contener en su seno un discurso acerca de la alienación? El problema aún no ha sido resuelto”), pues ¿qué quiere decir Marx al historizar las categorías, las que como vimos para él (no para Althusser) son reflejo de la realidad, sino que la lucha de la clase obrera modificará, es decir historizará dichas categorías al suprimir la realidad que les sirve de base material? ¿Pero cómo ver esta modificación del suelo teórico si se está fascinado por una concepción fijista de las prácticas? Todo este texto es una deformación y un ocultamiento sis-

temático de la verdadera problemática. Nadie ignora (¿o se pretende sorprender en su buena fe al lector desprevenido que quiere saber cómo debe leerse *El Capital*?) cuáles son los descubrimientos de Marx en economía, y el papel que juega la historia, la *génesis*, en el descubrimiento y articulación de las categorías de *El Capital*,<sup>11</sup> por eso no deja de ser sorprendente que Althusser polemice (¿con quién? es evidente que, sin decirlo o diciéndolo a medias, con quien polemiza es con Marx, con Lenin, con Gramsci) haciéndole decir a su imaginario contrincante que *toda* la diferencia entre Marx y Ricardo esté en la historización marxista de las categorías, o que Marx es un “Ricardo puesto en movimiento”, y *nada más*.

Volvamos al concepto de “práctica(s)” porque en él, según mi criterio, se encuentra la clave de los “errores” teóricos de Althusser; la *causa*, como dijimos, está en otra parte. Althusser reconoce, y describe, la existencia de prácticas. Aceptemos: existen prácticas determinadas constituyentes de instancias determinadas cuya articulación jerárquica, lo que denomina determinante en última instancia y dominante, constituyen el todo social complejo. La preeminencia de una u otra instancia se debe al proceso de desplazamiento y condensación (conceptos psicoanalíticos) que las rigen; mientras que el concepto de sobredeterminación, también psicoanalítico, le sirve para marcar la incidencia entre sí de dichas prácticas. Todo esto también es conocido. Hay una práctica teórica, una práctica ideológica, una práctica política, una práctica económica. Cada una conforma

<sup>11</sup> Al respecto existen trabajos como los de Otto Morf, R. Rosdolsky, Mario Dal Pra, Jindrich Zeleny, Rodolfo Banfi, entre muchos otros, que han tratado el problema de las “categorías” de *El Capital* con el rigor exigido por el tema. Sobre el papel de lo histórico en el análisis económico ver las observaciones de M. Dobb en su libro *Teoría del valor y de la distribución desde Adam Smith*. La “lectura” que Althusser hace de *El Capital* no puede ocultar, bajo su autocalificación de “filosófica”, sus carencias. Lo que en realidad ocurre, como ya lo señaló alguno de sus críticos, es que no puede haber una lectura filosófica de *El Capital*.

un nivel social propio (la instancia) sometido a ritmos y escansiones temporales específicos, lo cual le sirve para criticar radicalmente la temporalidad hegeliana como temporalidad lineal, basada en el proceso de alienación circular de la Idea, cuyo correlato es el todo hegeliano entendido como todo ideal-homogéneo. Las prácticas-instancias están allí, se las ve, todos estamos apresados por y en ellas: son *lugares* que deben ser ocupados por los hombres, o, mejor dicho, no hay hombre fuera de esos lugares, se es médico, se es obrero, se es filósofo: estamos en un mundo de "esencias" que pueden enunciarse a partir de un deber ser. Siempre se debe ser algo, ya sea un obrero o un filósofo o un profesor. ¿Cómo imaginar lo contrario? Althusser, teórico de las prácticas, nos dice más o menos lo siguiente: hay que luchar en cada una de las prácticas en *representación* de la clase obrera y apoderarse de cada instancia como de un bastión enemigo. Y dice más aún: cada uno en su propia práctica, en su instancia, tiene que dar la batalla del proletariado. Marx realiza la revolución teórica, el partido la revolución política, los estudiantes la lucha por un contenido científico de la enseñanza, etc., pero cada uno *en su lugar*. Lo trágico de todo este proyecto es que después de la batalla ganada se dejan subsistir los lugares; y es trágico porque para el proletariado lo decisivo es destruir los lugares, mientras que para la burguesía lo decisivo es conservarlos. Althusser ni siquiera menciona este problema. Para él se trata de una suplantación de contenidos y no de una destrucción de lugares: en el lugar de la filosofía idealista hay que instalar el materialismo histórico y dialéctico entendido como filosofía; en lugar del estado burgués el estado proletario, etc., y luego, como corolario, convertir a Marx en un teórico y a Lenin en filósofo.

Lo que Althusser no comprende es que, en última instan-

cia, su concepción convierte al marxismo en un reconocimiento de lo dado, y como se sabe, lo dado no es algo natural sino la estructuración precisa del todo social a partir de la división social del trabajo. La clase dominante impone en la realidad este conjunto de instancias que luego son reconocidas teóricamente como un hecho a-histórico. Althusser habla de la "revolución teórica" de Marx, y, sin darse cuenta, cae en la trampa última de la burguesía puesto que acepta el escenario que ésta le propone a la práctica revolucionaria del materialismo. La *revolución* de Marx consiste en haberse instalado en una práctica revolucionaria extra-teórica. Si hubiera sido una práctica teórica en sentido estricto la burguesía la hubiera aceptado con tranquilidad pues sería una práctica clausurada por la clausura que el sistema le impone a todas las prácticas fijándoles límites determinados: el filósofo debe filosofar, el político hacer política... pero cada uno en el espacio correspondiente, en la especificidad propia. Por otro lado el obrero debe aceptar su propia especificidad y trabajar para que el sistema se reproduzca, el filósofo filosofe y el político haga política. Lo que desconcierta, lo que no le es fácilmente accesible a un teórico, es esa salida, ese descolocamiento de Marx, ese no estar donde *debiera* estar, en un lugar *determinado*, cualquiera que sea, pero determinado, fijo. Lo que desconcierta es la práctica errática del materialismo absoluto, esa fuerza que se desplaza por todos los niveles, que atraviesa todas las instancias, que corroe y ataca, que es una fuerza afirmativa, la cual, como diría Nietzsche, "danza", es "danzarina", y a la cual le repugna el mal olor de las instancias, esos museos habitados por «profesores» o «políticos», ajenos a los torbellinos del mundo, creyendo ingenuamente que son ellos quienes piensan, ellos *en sí* quienes construyen los grandes "sistemas" destinados por la clase dominante a precluir la materialidad.

Las consecuencias son graves. Cuando ocurren los acontecimientos de mayo de 1968, Althusser se asume como profesor: "La función pedagógica tiene por objeto la transmisión de un saber determinado a sujetos que no poseen ese saber. Luego la situación pedagógica reposa sobre la condición absoluta de una *desigualdad entre un saber y un no-saber*". Texto increíble que defiende, contra los estudiantes que pretendían llevar "la imaginación al poder", el "saber" de los profesores y el sistema de transmisión del saber de la universidad burguesa. Althusser, en medio de la lucha, apareció como el defensor de la especificidad de las instancias y lo que ellas representan: la división del trabajo, y lo que ellas reprimen: la fuerza material que se insurge contra esa división. Con el señuelo de que para hablar hay que saber, dominar la jerga, someterse a los concursos y las capillas, se reprime la rebelión. Sus citas de Mao no lo llevan a aceptar *filosóficamente* el concepto radical del materialismo maoísta: la rebelión. Rebelarse contra las instancias, contra las prácticas clausuradas, contra la división del trabajo; reconocer que en la revolución nadie está sujeto, o que la revolución es la desujeción, prácticas polimorfos en constante metástasis sobre el cuerpo social. Marx no fue un teórico a la manera como lo entiende Althusser: como un profesor que sabe mucha economía y mucha filosofía. Sabía sí mucha economía y mucha filosofía, pero las criticó, no aceptó el juego de quedarse *en* la economía y *en* la filosofía. Porque no tenía lugar en ellas, ni en ninguna parte, las pudo suprimir.

¿Qué fue Marx? ¿Un economista, un escritor, un filósofo, un político? Todo eso y nada de eso. Y esa es la práctica revolucionaria, la práctica del proletariado de la que Marx fue sólo un *momento*. Althusser no entiende esto. No ve que la práctica revolucionaria es la subversión en acto de las prácticas e instancias afirmadas férreamente por el



satisfacer la demanda de la burguesía: *ubicar* en alguna de las instancias que conforman el todo social a esos *instrumentos* por medio de los cuales el proletariado se piensa y piensa la sociedad, la historia y el futuro, para de acuerdo con ese pensamiento organizar la lucha por su transformación.

Si se acepta que la clase obrera abre en la materia, en la sociedad, esa visión monumental de la que Marx, Lenin, Rosa Luxemburgo o Gramsci, son sólo instrumentos, entonces se debe empezar a pensar en otra idea de lo que es pensar: *quien piensa es una clase*. Y la clase obrera no es filósofa (la filosofía —decía Marx en *La Sagrada Familia*— es el arte de transformar las cadenas reales en cadenas ideales o economista, sino una fuerza explotada, sometida por otra fuerza dominante contra la cual se rebela en una lucha a muerte (pero no una lucha a muerte de conciencias, como describe Hegel en su famoso capítulo de la *Fenomenología*, sino una lucha real, concreta: *cuantificable*). “Lucha de clases” es el concepto de una realidad que está más allá de los claustros universitarios, en medio de la sangre y la muerte. La clase revolucionaria utiliza todos los medios posibles para triunfar: construye y destruye sus propias organizaciones de acuerdo a la eficacia de las mismas, utiliza las categorías filosóficas, despojadas del *aparente* rigor del que están investidas, como armas; su irrespetuosidad, su irreverencia hacia todas las personalidades, su desdén por todo sistema, son tremendos. Si a ese movimiento planetario, material, de la clase, se le llama política, entonces no hay sino política. Y eso es lo que sostiene Mao cuando llama a que se coloque la política en “el puesto de mando”. Pero no la política como instancia, como “propiedad” de los que *saben hacer política*, sino entendiendo la política como una fuerza perversa que penetra en *todas* las instancias y las subvierte. Cuando se rom-

pen los escenarios determinados, las instancias, las instituciones, en lugar del orden burgués surge el desorden radical y absoluto de la materialidad. El desorden que estaba reprimido aparece en la superficie y es allí donde y desde donde debe pensarse, y no en los casilleros creados por la burguesía y santificados por sus ideólogos: en las “zonas de tempestad”. ¿Cómo Marx o Lenin iban a discutir en el mismo nivel, en el mismo encierro, con los profesores de filosofía o de economía, si ellos eran la forma de pensar del proletariado, la clase del “horror de sí” como la definió Marx? O, dicho de otra manera: ¿cómo el proletariado puede aceptar el juego que le propone la burguesía de jugar *su* juego, de disfrazarse para entrar en los templos de la Ciencia? Esto es lo que perturba a los “filósofos” cuando estudian a Marx y Lenin y los niegan como filósofos “serios”: es que se sienten, y no se equivocan, *descolocados*, transgredidos en sus discursos racionales, en su “logos”. La función de la filosofía fue la de reprimir la realidad (la realidad es el trabajo, las enfermedades, la miseria, la locura, las cárceles, la rebelión). Su tarea consistió en hipostasiar el mundo burgués convirtiéndolo en *el* mundo. Esto no quiere decir que los filósofos hayan tenido conciencia de esta represión, pero su empresa, como “funcionarios de la humanidad”, fue la de tejer esas inmensas redes de pensamiento que inmovilizaban lo *otro* del pensamiento. Pero lo reprimido, como dice Freud, vuelve, insiste, y la “neurosis” de la clase dominante es ese volver de la materia, ese emerger de los oprimidos; y esos oprimidos *piensan*, y *su* pensamiento se llama Marx, Lenin, Gramsci o quien sea. Y allí hay que pensar, desde lo reprimido, desde ese inconsciente social que como todo inconsciente tiene, para lo consciente, una lógica contradictoria, absurda.

Tal práctica radical de la materialidad absoluta no tiene

nombre porque no se ajusta a ninguno de los nombres con los que se rinde cuenta de las prácticas de la burguesía. El único nombre hoy posible es el de política revolucionaria. La práctica filosófica debe ser desconstruida y redefinida en la perspectiva de la lucha. Esto no significa un desconocimiento de las corrientes que a través de la historia elaboraron, como expresión de clases y sectores de clase oprimidos, la necesidad de una práctica crítica descentrada (sofistas, escépticos, cínicos, moralistas, heterodoxos, nominalistas). Tampoco se trata de una superación, en sentido hegeliano. Es una práctica que no se fija y que no fija el futuro en un deber-ser, que se acepta a sí misma como negación, como práctica transgresora. Lo que se derrumba, y la mayor parte de los filósofos se dan cuenta de una u otra manera, es el llamado episteme occidental. Se vive la época del fin del logos: las ideas estallan, se vuelven fragmentos, dispersión. Ya nada ni nadie las podrá unir en un centro. Pero esta catástrofe conceptual que ocurre, aparentemente, en el mundo de las ideas, es una *forma* de la catástrofe mundial de la burguesía. Lo que está en vías de desaparecer es el mundo material al que expresan los sistemas, y eso hace que éstos se desperdigen, se “desmigajen”, no para dejar surgir un nuevo sistema, una nueva unidad, sino para que surja totalmente la falta de unidad. De esto no se puede deducir una especie de apología de la facilidad, sino una exigencia ilimitada de rigor. Las intervenciones, lejos de ser irresponsables, por poner en juego la vida y la muerte llevan el sello de una luctuosa responsabilidad social. Los movimientos conceptuales adquieren soberanía al desligarse del sometimiento a la clase burguesa: transgreden, destruyen, niegan, arrastran, conservan, vuelven a empezar, avanzan, retroceden, giran, luchan... La teoría, dijo Marx, no es la pasión del cerebro, sino el cerebro de la pasión.

Dos consecuencias fuertes se derivan de este desconocimiento: la primera se refiere a la relación de Marx (Lenin, Gramsci) con la *filosofía* en su conjunto; la segunda al concepto de ciencia (e ideología). A partir de su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Marx se separa *definitivamente* de Hegel. Así lo sostiene no sólo Mario Rossi (en su libro *La génesis del materialismo histórico*, 2, p. 177, dice: "...de forma que los estudiosos de Marx debieran convencerse de que no es preciso esperar al capítulo final de los *Manuscritos del 44* para hallar una crítica de Marx a la dialéctica hegeliana, ya que pueden buscarla aquí, en el comienzo de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, a no ser que se conformen con comprender de forma insuficiente la relación Marx-hegel, así como el pensamiento de Marx en general"), Galvano Della Volpe (en *Rousseau y Marx*), Mario Dal Pra (*La dialéctica en Marx*), sino el propio Marx y Engels: en su "Epílogo a la segunda edición" de *El Capital*, en 1873, Marx dice que "Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana..." y sintetiza su crítica: "Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel en cuanto a sus fundamentos sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la mente humana"; y Engels: "el hecho de tomar Marx los motivos de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, le permite llegar al conocimiento de que no es el Estado —presentado por Hegel como 'corona del edificio'— sino que es la sociedad burguesa... el ámbito donde debe buscarse la clave para entender el proceso del desarrollo histórico de la humanidad". A partir de esta crítica definitiva (vale decir de su ingreso al materialismo

absoluto) se abre la perspectiva de un nuevo tipo de pensamiento, no obstante la relación con Hegel, que tanto le preocupa a Althusser, sigue viva, latente, pero ya no es una relación de dependencia sino de destrucción-apropiación: Marx lo vacía a Hegel, lo demuele, y el uso que hace del método dialéctico (no sólo de las categorías sino del procedimiento, del movimiento expresivo, lo que es mucho más difícil y complejo de analizar), de los conceptos, etc., es posterior a la destrucción global del *sistema*. Por eso carece de *sentido* el terror hegeliano de Althusser, quien, en lugar de estudiar cómo este nuevo pensamiento de clase se apropia de todos los elementos *útiles* para la lucha por transformar el mundo, cree que la nueva Ciencia creada por Marx corre peligro de ser corrompida, invalidada, por la infiltración de los conceptos hegelianos. Un “misterio”, que no podemos investigar aquí, es el hecho de la falta de interés de Althusser por la relación Marx-Ricardo (basta leer el libro de Zeleny sobre *La estructura lógica de El Capital de Marx*, para darse cuenta de la complejidad de esta relación; no sin razón M. Dobb dice que “La crítica a Ricardo fue su método en su labor puramente teórica” [*Teoría del valor y de la distribución desde Adam Smith*, p. 160]; pero en estos problemas, como en muchos otros, Althusser pasa por sobre la determinación concreta para refugiarse en un esquematismo hueco: nada sobre Ricardo y los postricardianos, nada sobre el valor y el fetichismo, ni sobre la teoría del derrumbe, ni sobre los problemas suscitados por *El Capital*; para él, olímpicamente, no existen Chayanov, ni Rosental, ni Rubin, ni Srafa, ni Hilferding —ni Grossman, ni Rosdolsky—, etc.; nada sobre el imperialismo y su discusión actual: todo está tratado a medias, por encima, como si él tuviera la clave de todo y dejara esa clave sobreentendida). Su teoricismo epistemológico le produce una especie de estrabismo conceptual:

considera que un término hegeliano, o filosófico, implica toda la problemática propia de su contexto; y, consecuentemente, se dedica a expurgar a Marx de “conceptos” hegelianos, hasta quedarse con los dos textos ya mencionados (glosas a Wagner y crítica al programa de Gotha). Si esto fuera así sería insuficiente su “caza de conceptos” y habría que tachar *todo* Marx, así como a Lenin, Gramsci, etc. A partir de la crítica radical a Hegel, Marx puede utilizarlo, emplear sus conceptos en otro contexto, “coque-tear” con su lenguaje, etc. No hay otra forma de ver esta relación sino como un proceso de desmontaje, de utilización, de intertextualidad. De la misma manera Lenin se enfrenta con los empiriocriticistas, con los empiristas ingleses, con Hegel; y Gramsci con Croce: desde fuera. Tal vez Althusser tendría razón si ellos fueran filósofos, pero *no son filósofos*; son voces de una clase cuyo designio es transformar el mundo.

La segunda consecuencia se refiere al estatuto de la ciencia. En *El Capital* Marx dice que “En la medida en que es burguesa, esto es, en la medida en que se considera el orden capitalista no como fase de desarrollo históricamente transitoria, sino, a la inversa, como figura absoluta y definitiva de la producción social, la economía política *sólo puede seguir siendo una ciencia mientras la lucha de clases se mantenga* latente o se manifiesta sólo episódicamente” (yo subrayo); más adelante sostiene que cuando la burguesía conquistó el poder político “la lucha de clases, tanto en lo práctico como en lo teórico, revistió formas cada vez más acentuadas y amenazadoras. Las campanas tocaron a muerto por la economía burguesa científica”, y agrega “En la medida en que tal crítica [la crítica a la sociedad alemana que ya no podía hacer la economía ‘burguesa’] representa, en general, a una clase, no puede representar sino a la clase cuya misión histórica consiste en trastocar

el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado".<sup>12</sup> Así Marx cuestiona radicalmente el concepto de "ciencia", al introducir el concepto de "punto de vista", y al sostener que el ascenso de la lucha señala el momento de la muerte de la "ciencia burguesa". Marx se apodera masivamente de sus predecesores (basta con leer simplemente las "notas" de *El Capital* para asomarse al tremendo problema de la intertextualidad marxista), pero introduce el punto de vista, la perspectiva de la clase, y entonces remodela ese todo teórico en una máquina de guerra (refiriéndose a *El Capital* dice que le ha aplicado a la burguesía un "golpe" teórico del cual no se repondrá jamás); pero este punto de vista niega, de hecho, la *objetividad* de la "ciencia". La ciencia intenciona por definición una Verdad, ¿cómo podría aceptar, por lo tanto, la incorporación a su coherencia absoluta de un "punto de vista"? El espejismo del Saber, del conocimiento objetivo, tiene como modelo, en el conocimiento científico, la idea (como señala Geymonat) de "mathesis universalis". En realidad, pese al abandono moderno de la idea de verdad, siempre existe la pretensión (latente) de verdad. El problema no es tanto de las matemáticas y de las ciencias naturales, sino de las llamadas "ciencias sociales". Entendemos que a mayor abstracción hay un grado mayor de "desinterés": no existe una geometría proletaria, ni una física cuántica proletaria, ni una biología proletaria (aunque a su debido tiempo Althusser aceptó la "ciencia" biológica de Lysenko como "biología proletaria"); en estas "ciencias" el punto de vista de clases no es inmanente sino

<sup>12</sup> En su carta a Engels del 30 de abril de 1868, después de desarrollar su teoría de la ganancia, concluye: "Finalmente, supuesto que esos tres elementos (salario del trabajo, renta del suelo, ganancia [interés] son las fuentes de las rentas de las tres clases, a saber la de los propietarios territoriales, la de los capitalistas y la de los obreros asalariados, llegamos a la conclusión de la LUCHA DE CLASES, en la que se descompone el movimiento y que es el desenmascaramiento de toda esa mierda..."

que se expresa en la elección de prioridades, en la utilización y en los beneficios. No ocurre lo mismo con algunas de las llamadas ciencias sociales: están ancladas tan profundamente en la realidad social, ponen a prueba intereses sociales de tal magnitud, que el punto de vista pasa a ser constitutivo. El problema que debe resolverse es si existe una(s) ciencia(s) social proletaria o si el proletariado es una crítica de la ciencia burguesa de la sociedad; si el proletariado, por medio de sus intelectuales, constituye una *nueva* ciencia (por ejemplo la "ciencia de la historia") o si es la crítica materialista absoluta de toda ciencia y hasta del lugar de la ciencia. En *El Capital* Marx no dice que ha construido una nueva economía política sino que ha criticado la economía política poniéndose en el punto de vista proletario. El proletariado sabe que no puede haber una ciencia (objetiva) de la sociedad, porque lo que existe es su poderosa voluntad de transformación revolucionaria que organiza los datos con miras a un fin, a partir de un *interés* que determina el todo. Ahora bien, a esto ¿se lo puede llamar ciencia? Desde mi punto de vista la nominación es secundaria: lo importante es señalar la práctica revolucionaria como eje de constitución de un mundo en proceso absoluto; esta práctica utópica es la que debe ser tematizada para tratar de constituir un nuevo concepto del conocimiento como necesidad de esa fuerza universal que, en la actualidad, está totalmente dirigida a vencer en su lucha a muerte contra la burguesía. Por lo tanto no podemos considerar la ciencia como una aproximación a la verdad, sino como una organización de datos tendiente a un fin, como un intento poderoso de acción, de lucha, vale decir como verdad de una clase en su lucha mortal contra otra clase. La ciencia del proletariado deglute todo, es una máquina de devorar, de asimilar y expulsar: no tiene su sede en la Universidad sino en la plenitud de la lucha;



no es un conocimiento por el conocimiento mismo sino la apropiación conceptual de la realidad desde un punto de vista y para la transformación del mundo. ¿Cómo catalogar a esta “ciencia” que le ha dado a una clase un instrumento de lucha mundial y que ha participado en esas “terribles guerras” y movimientos revolucionarios de que habla Marx y que han dejado millones de muertos como tributo de la lucha por una nueva sociedad? La verdad, en sentido materialista, es un *acto de fuerza*, de poder (no por decreto, sino capital y masivamente en el cuerpo social). Pensar la teoría sin pensar el *cuerpo* de esa teoría es metafísica, aun cuando se hable de “teoría marxista”. Pensar el marxismo sin el proletariado, sin las revoluciones, sin la sangre y el dolor de la “clase universal”, es convertir al marxismo en una “ciencia universitaria”. Todo discurso teórico está inscrito en el cuerpo social; toda teoría es *fuerza* teórica de una clase, y sólo por hábito metafísico puede ser hipostasiada como Teoría. El texto filosófico es un texto fantasmático cuyo sentido está en otro lugar, en otra escena (vale decir que es un texto *sin verdad*) que lo justifica; tomado en sí es, por lo tanto, un texto paranoico: pero, por otra parte, es expresión de una clase (su fantasma) y sólo puede ser desconstruido en la lucha de clases. Esto no significa plantear su ignorancia sino la travesía del texto filosófico, pero no para su aceptación (teológica) sino para su destrucción. Se trata de un “deseo desplazado e idealizado”, una inversión de lo dado en imaginario (fetichismo). El discurso metafísico, al actuar sobre diversos planos, produce la represión de su fundamento material. Lo reprimido de la metafísica es la política, pero a su vez es su fundamento: el discurso metafísico está sobredeterminado por un juego masivo de instancias: religiosa, ética, política, económica.

Para concluir podemos preguntarnos por la *causa* de to-

dos estos errores y “desviaciones” teóricas de Althusser. Estos errores no se pueden buscar en una falta de *inteligencia* de la problemática, vale decir en el orden teórico (tal como hace Althusser), sino que deben buscarse las raíces sociales, políticas, de la desviación (cosa que *nunca* hace Althusser). Entendiendo “Althusser” como *nombre* de un funcionario universitario de un país imperialista, altamente desarrollado desde el punto de vista técnico. Su “desviacionismo” teórico ¿no se vincula con las corrientes tecnocráticas de la sociedad francesa? ¿No se vincula, además, con la fuerte tradición racionalista de la universidad francesa? Toda la fuerza puesta por Althusser en el análisis epistemológico, toda su furia taxonómica ¿no se vincula a la ideología dominante, a la ideología científicista de los países altamente desarrollados? Por otra parte también debe considerarse a Althusser como *nombre* de un intelectual de un Partido comunista de la más pura ortodoxia staliniana;<sup>13</sup> de un Partido cuyo clásico culto de la

<sup>13</sup> El problema de Stalin es obsesivo en la obra de Althusser, y es obsesivo, precisamente, porque dada su situación “política” y su concepción teórica consecuente, *no puede resolverlo*. Sus fluctuaciones, su cinismo objetivo, alcanzan niveles que, por provenir del apistemólogo “marxista” obsesionado por la precisión semántica de los términos, por el Concepto, no deja de ser trágicamente ridículo.

En *La revolución teórica de Marx* (¡1965!), refiriéndose al libro de Stalin *Cuestiones del leninismo* dice que son “Textos en muchos aspectos notables a pesar de su sequedad ‘pedagógica’” (p. 78). En la p. 171 del mismo libro pone en un mismo pie de igualdad a Marx, Engels, Lenin, Stalin y Mao, lo que no deja de ser sorprendente.

Para Althusser es un gran mérito teórico el hecho de que Stalin haya rechazado de la dialéctica la ley de la negación de la negación: en la p. 166 del libro citado dice “el rechazo [por parte de Stalin] de la ‘negación de la negación’ del dominio de la dialéctica marxista puede ser el testimonio de un discernimiento teórico real en ese autor”, y en su trabajo “Sobre la relación de Marx con Hegel” (¡1968! ¡1972!), p. 114 del libro *Hegel y el pensamiento moderno* reitera: “Es por esto por lo que Stalin puede ser considerado como un filósofo marxista perspicaz, al menos sobre este punto, al haber tachado la negación de la negación de las ‘leyes’ de la dialéctica”. Al respecto nos atenemos al comentario de Gerratana (artículo aparecido en la revista “dialectiques”, nº 15-16, p. 45): “El discernimiento teórico presupone un conocimiento adecuado que permite una evaluación consciente de lo que se acepta o se rechaza; pero nada autoriza a pensar

“ciencia” lo vuelve el correlato adecuado del cientificismo, que considera a la ciencia por sobre las clases (no es casual que últimamente abandone la concepción marxista de dictadura del proletariado para aspirar a ser gobierno de *todos*; y en este sentido concuerda con la teoría althus-

que el conocimiento de Hegel por parte de Stalin haya ido más allá del diletantismo más superficial, sobre la base de nociones sumarias adquiridas de segunda o tercera mano. En *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, Stalin, en realidad, no rechaza la categoría hegeliana de la ‘negación de la negación’, sino que simplemente la ignora, como la había ignorado igualmente en un texto de juventud en 1906-1907 (*¿Anarquía o socialismo?*) donde había sostenido sin embargo que el método dialéctico de Hegel ‘es de un extremo al otro científico y revolucionario’, y que por lo tanto la dialéctica marxista y la dialéctica hegeliana se identifican perfectamente”.

En su respuesta a J. Lewis ubica su análisis del stalinismo “más allá de los fenómenos más visibles, que son, pese a su extrema gravedad, históricamente secundarios”; Gerratana comenta este texto: “Las tragedias del stalinismo —terror de masas, represiones arbitrarias, enormidades judiciales y procesos monstruos, dogmatización forzada, imposturas teóricas y burocratización envolvente— se vuelven *fenómenos secundarios*, fenómenos superficiales que no merecen la atención del filósofo”; esta distinción, sin embargo, le permite a Althusser seguir hablando de los méritos de Stalin: respecto al leninismo el mérito de Stalin ya no sería la fidelidad sino el hecho de que gracias a él millones de comunistas aprendieron que existían “principios del leninismo” (parece una burla).

A pesar de las sucesivas autocríticas, cuyo objetivo es reacomodar sus tesis con miras a conservarlas, Althusser es consecuente: en 1968, después de que fueron denunciadas “oficialmente” las masacres, el régimen de terror y tortura, instaurado por Stalin después del exterminio de toda la dirección leninista del PC durante la década del treinta, Althusser aún escribe: “Durante más de cuarenta años, en la URSS, a través de luchas gigantescas, el ‘humanismo socialista’, antes de expresarse en términos de la libertad de la persona, se expresó en términos de dictadura de clase. El fin de la dictadura del proletariado abre en la URSS una segunda fase histórica. Los soviéticos dicen: aquí las clases antagónicas han desaparecido, la dictadura del proletariado ha cumplido su función, el Estado ya no es un Estado de clase, sino el Estado del pueblo entero (de cada uno). Efectivamente, los hombres son tratados en la URSS sin distinción de clase, es decir, como *personas*.” (*La revolución teórica de Marx*, pp. 182-183). Sólo cabe preguntarse: ¿Althusser ignora todos los testimonios, los informes incluso oficiales de la URSS, los relatos, los miles de pruebas de la “dictadura” stalinista y post-stalinista, o se trata simplemente de un engaño consciente?

¿Cómo es posible analizar el stalinismo sin analizar la estructura económico-social de la URSS, la historia del Partido, la historia del pensamiento de Lenin, la formación de la burocracia política y estatal, la represión del pueblo en su conjunto, etc.? En el análisis, o los análisis, que hace Althusser del stalinismo se muestran los límites no sólo de su teoricismo, sino la imposibilidad de análisis creada por su pertenencia a un Partido forjado teórica y políticamente en el stalinismo.

seriana de la ideología como mundo-de-lo-vivido [con reminiscencias de la fenomenología husserliana], que deja de lado la idea marxista de ideología como ligada estrictamente a la lucha de clases). La pertenencia a un Partido que defiende como propias las distintas instancias hace que la política de Althusser sea una política *imaginaria*, porque la verdadera política es realizada por los políticos del partido. Althusser se desentiende de la política real y se dedica a la filosofía; como está en un Partido que según él *representa* los intereses del proletariado, él, en filosofía, está investido por el proletariado para realizar la lucha de clases en filosofía. Un verdadero juego de espejos en donde todos se remiten entre sí imágenes especulares: 1) la política tiene un lugar específico (el lugar que le fija la burguesía y con las reglas del juego que le fija la burguesía: el sistema parlamentario, los “acuerdos” entre dirigentes, las transacciones, etc.); 2) la teoría tiene otro lugar específico: basta estar en el Partido para, por un proceso mágico de participación, representar a la clase y hacer política sin los inconvenientes de hacerla; 3) los estudiantes y los profesores tienen, también, sus respectivos lugares. Se trata, en última instancia, de conquistar esos lugares: el Partido debe conquistar el aparato del Estado, Althusser la filosofía, los estudiantes la Universidad. Se trata del contenido de las instancias y no de las instancias como tales. Hay que conservar el Estado, conservar la filosofía, conservar la Universidad. Esta división de instancias implica una división del trabajo, y este es el punto “sensible” donde Althusser, al margen de sus aportes al estudio del marxismo en algunos aspectos parciales, muestra el contenido reaccionario de su “Teoría”: quiere un mundo ordenado (el orden lo impone la burguesía), jerarquizado (la CGT representa la clase en el nivel sindical, el PC representa la clase en el nivel político, la organización de uni-

versitarios comunistas en el nivel universitario). Si la clase quiere expresarse directamente, sin representantes ni intermediarios, Althusser pone el grito en el cielo (hay que salvaguardar el "orden"): "la función pedagógica tiene por objeto..."

Su apelación reiterada, "sintomática", a las masas y a la lucha de clases, a la "lucha de clases en la teoría", no pasa de ser una frase. La clase lucha teóricamente por destruir la teoría del enemigo y por destruir el lugar de la teoría, no quiere reemplazar a un teórico (burgués) por otro teórico (proletario). Como dice Rancière "La 'lucha de clases en la teoría' es el último recurso de la filosofía para eternizar la división del trabajo que le da lugar". Si el proletariado luchase contra el enemigo *en* la teoría y redujera su lucha a la teoría, dejando intacto el lugar de la teoría (que reconoce fuera de la teoría, en la división social del trabajo, su soporte material), este lugar seguiría generando teóricos, esta vez serían teóricos "proletarios", *representantes* de la clase obrera, y tenderían naturalmente a sobreponearse a la clase, como es el destino de todos los "representantes". Althusser, consecuente con su postura teórico-práctica, defiende hasta sus últimas consecuencias el *lugar* de lo teórico. Respecto a la tesis de que las masas hacen la historia, es conveniente, como hace Rancière, sacar a Althusser del "cielo" de la teoría para bajarlo al infierno de la lucha: ¿qué quiere decir "las masas"? ¿qué masas? ¿cómo? ¿cuándo? ¿los obreros y campesinos soviéticos, despojados radicalmente del poder real, del poder de decisión, de discusión, de acción? ¿las masas checoslovacas aplastadas por los tanques del que fue ejército rojo? ¿las masas chinas de la revolución cultural? ¿las masas hambreadas del "tercer mundo"? ¿los obreros de la Fiat o de la Renault? Althusser no responde, se limita a repetir: las masas (todas, cualquiera), hacen la historia; con lo cual, en realidad, sólo repite

un lugar encubridor de su postura teoricista, elitista. El enunciado “las masas hacen la historia” encubre, en Althusser, el proceso real, histórico, por medio del cual las masas que hicieron o hacen la historia son despojadas *a posteriori* de su poder. En realidad, para Althusser no son las masas las que hacen la historia sino los “representantes”. El materialismo, por su parte, es la crítica radical de la idea de *representación*. Marx enseñó a no delegar, a participar, a actuar políticamente, a pensar desde y en la política.<sup>14</sup> La empresa althusseriana consiste en una simplificación-complejización de lo teórico, y en una escisión de lo teórico y lo político originada por su ubicación: en una organización política sin política revolucionaria; en una Universidad “racionalista”, “cientificista”; en un país altamente tecnificado e imperialista, cuyo gobierno está dominado por tecnócratas; en un “socialismo” que abomina del marxismo, y que contempla impávido el hundimiento

<sup>14</sup> Tampoco se trata de *facilidad* política, sino de establecer que ni la teoría ni la organización tienen prioridad sobre la clase. Cuando Marx dice que hasta ahora se ha explicado el mundo y que de lo que se trata es de transformarlo, no está negando la explicación sino poniendo el acento sobre el problema central para la clase, el de la transformación. Pero esta transformación la realiza la propia clase. Marx no se cansó de repetir que la clase obrera se autolibera. Lo que no implica plantear la dicotomía espontaneidad-organización, sino el reconocimiento de una relación dialéctica donde lo determinante es la clase. Pese a la opinión contraria de muchos estudiosos considero que en Marx están los elementos esenciales para una concepción, que fue reprimida por la II internacional y luego por el stalinismo que canonizó el *¿Qué hacer?* de Lenin, de la acción revolucionaria o teoría de la revolución. En este sentido puede consultarse el libro de Michael Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, así como los números 7, 12 y 38 de los “Cuadernos de Pasado y Presente” dedicados a la “teoría marxista del partido político”. En cuanto a las *variaciones* de las ideas de Lenin respecto al Partido Revolucionario [cuyas principales etapas son: 1895 (el “Proyecto y explicación del programa del Partido Socialdemócrata”, O. C. tomo II), 1902 (*¿Qué hacer?*), 1905-6 (“Nuestras tareas y el soviét de diputados obreros”, “La disolución de la Duma y las tareas del proletariado”, “Las enseñanzas de la insurrección de Moscú”), 1917 (*El Estado y la Revolución*, etc.), 1919-1920 (*La enfermedad infantil del ‘izquierdismo’ en el comunismo*), y su último año de lucha inútil contra la burocracia y Stalin] se puede consultar el artículo desmitificador de Antonio Carlo “El partido revolucionario en Lenin”, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla.

de las experiencias socialistas sojuzgadas por la burocracia. En ese marco epocal la encrucijada de Althusser es, debemos reconocerlo, la encrucijada del movimiento revolucionario.