

**V Jornadas Jóvenes investigadores IIGG**  
**Mesa: Teoría, epistemología**

***Avatares de una relación. Algunas notas sobre el vínculo entre ciencia e ideología, en la obra de Louis Althusser.***

Palabras clave: *ciencia – ideología- política- Althusser*

Natalia Romé, docente de Teoría y prácticas de la comunicación III.

Doctoranda Facultad de Cs Sociales, Becaria Conicet

romenatalia@yahoo.com

### **Introducción**

El presente capítulo apunta a circunscribir y presentar un núcleo sumamente distintivo del pensamiento althusseriano, aquel que a los fines de esta breve introducción puede ser indicado a partir del par *ideología/ciencia*. Un esfuerzo como el que anima el trabajo de investigación general<sup>1</sup> en el que se enmarca la presente exposición, y que consiste en recuperar el recorrido trazado por Althusser a lo largo de varias décadas de producción teórica, a la luz de la pregunta por la filosofía materialista, convoca con toda vehemencia al despliegue de este núcleo problemático a fin de circunscribir, en la medida de lo posible, el lugar que en la arquitectura de pensamiento althusseriano es adjudicado a cada una de estas categorías.

Persiguiendo en los textos producidos por Althusser, el desarrollo de este problema entre los años sesenta y ochenta, apuntaremos a señalar el modo en que la pregunta por el lugar de la *filosofía* en su relación con la *historia*, percute con insistencia en la problemática de la *ciencia* y la *ideología*, provocando matices y acentos, y definiendo la orientación general del recorrido teórico.

Creemos que es posible leer en la producción teórica de Althusser algunas líneas de continuidad en torno a la preocupación por el desarrollo de una posición materialista en filosofía y en este sentido, pensar que algunos trazos de esta búsqueda se hacen presentes ya en sus obras canónicas. Entendemos que un cierto proceso de reflexión y trabajo teórico en torno al problema de la relación entre *conocimiento* e *ideología*, si bien presentado en toda su densidad y de modo casi fundacional, en aquellos primeros textos marxistas, va tomando forma, produciendo sus curvas y de alguna manera, desplegando sus márgenes hacia regiones de mayor porosidad --y acaso más inquietantes--, a la largo de toda su obra. Procuraremos sostener la conjetura de que, manteniendo la apuesta original y sus fundamentos ontológicos, es posible advertir, sin embargo, el modo en que Althusser va tejiendo un diálogo entre sus tesis epistemológicas y otras zonas problemáticas tales como la política y la ideología, en la búsqueda de una filosofía en sentido amplio. Apuntaremos, así, a ubicar los espacios de coherencia y de tensión generados entre las preguntas desplegadas en tal recorrido.

### **La pregunta por la *ciencia* como crítica al proyecto iluminista**

---

<sup>1</sup> Esta ponencia forma parte de las investigaciones desarrolladas dentro del proyecto de investigación "Marxismo, psicoanálisis y comunicación: discusiones althusserianas", Ubacyt S813, dirigido por Sergio Caletti y radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales, de la UBA. Constituye, además, un fragmento preliminar de una tesis en curso, desarrollada en el marco del Programa de doctorado de la Facultad de Ciencias sociales, UBA; con beca del Conicet.

Es a mediados de los años 60, desde la publicación de sus obras más visitadas, *Pour Marx y Lire Le Capital* que podemos encontrar un planteo sólido de la problemática que articula *ciencia e ideología*. Althusser ingresa en este territorio de discusiones a propósito de su empresa de lectura de la obra de Marx y de sus prácticas políticas en el seno del movimiento comunista. Es, ya desde entonces —y a pesar de cierta lectura antojadiza que quiso encontrar en sus aspectos estructuralistas las marcas de una apoliticidad<sup>2</sup>—, que las dimensiones teórico-filosóficas y las preocupaciones histórico-políticas concretas producen en los textos de Althusser, una constelación problemática que irá bordando las líneas de su recorrido teórico e incluso, se haga presente en sus virajes y matices. Así, una imbricación radical entre *filosofía y política* puede rastrearse desde los inicios, y constituye una preocupación omnipresente en el pensamiento de Althusser. En gran medida, diremos que la relación de la *filosofía* con la *ciencia* y la *política*, resulta el eje que sostiene la continuidad de su búsqueda, más allá de sus transformaciones y autocríticas<sup>3</sup>. Los esfuerzos por reflexionar, precisar y desarrollar los alcances y las consecuencias de esta articulación motorizan el vector que, con mayor claridad, atraviesa los diversos momentos de su producción: nos referimos al *materialismo*.

Entonces, partimos de la idea de que la relación entre *ciencia e ideología* planteada por Althusser puede entenderse, en una aproximación a trazos muy gruesos, en el marco de un rechazo profundo de lo que concibe como el corazón de la “Filosofía de la Luzes”, condensado en la idea de la “Reforma del Entendimiento”<sup>4</sup>; es decir, el rechazo del modo singular que asume en ese marco la relación entre filosofía, ciencia y política. Encontramos allí la convicción de que *toda filosofía* se encuentra amarrada a una posición política, esta perspectiva es reconocible en el modo en que el análisis filosófico de Althusser consiste en una pregunta por los efectos políticos de la “Teoría clásica del conocimiento” (entendida filosóficamente como el “mito religioso de la lectura”<sup>5</sup>). Es este abordaje politizado de la filosofía el que enmarca el rechazo de la posición política específica que soporta el “proyecto filosófico de las Luzes”, en sus determinaciones históricas: aquel que anuda *historicismo* y *subjetivismo* en una torsión histórica que deviene sustento ideológico de un modo de organización social basado en la explotación de clase.

Como procuraremos desarrollar más adelante, urge aclarar enfáticamente que la crítica althusseriana de la filosofía iluminista no tiene nada que ver con la negación de la posibilidad del conocimiento, ni su claudicación ante un indeterminismo o irracionalismo que sobredimensione las fronteras de la filosofía, la política o el sentido. Se trata, en cambio, de asumir sus límites, señalar sus alcances tanto como los puntos ante los que la teoría debe “guardar silencio”.<sup>6</sup> Y sin embargo, o mejor, justamente por ello, quepa pensar en este aspecto de su trabajo como una resistencia producida en “futuro anterior” a las derivas posmodernas de la asunción de la opacidad del mundo. En gran medida podría pensarse el esfuerzo althusseriano por sostener a la ciencia, como la preocupación por pensar sus posibilidades desde un posición no ingenua, no ilusionada con una

---

<sup>2</sup> Cfr. Thompson, E.P. *Miseria de la Teoría*. Barcelona, Crítica, 1980

<sup>3</sup> Coincidimos aquí, a pesar de que disentimos con varias de sus afirmaciones posteriores, con Adolfo Sánchez Vázquez quien advierte: “El hecho de que una empresa teórica, como la althusseriana, se sitúe desde el comienzo en una posición teorizante (primado de la teoría sobre la práctica), no quiere decir que sea puramente teórica. Y no sólo porque esa posición—como todo teorizante—no puede dejar de tener consecuencias prácticas; por lo demás es evidente que la de Althusser las ha tenido. Pero no se trata únicamente de sus consecuencias práctico-políticas; es que la empresa de Althusser no sólo se halla determinada políticamente sino que constituye —no sólo en sus comienzos sino a lo largo de ella— una toma de posición política.” Sánchez Vázquez, A. “El teorizante de Althusser. (Notas críticas sobre una autocrítica.)”. En *Cuadernos Políticos*, vol.3 México D.F., Editorial Era, enero-marzo 1975, pp. 82-99.

<sup>4</sup> Althusser, L. *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*. Bs.As. Katz Editores. 2007, p. 67

<sup>5</sup> Cfr. Althusser, L. “Prefacio”. En Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer El Capital*. Tomol. México. SigloXXI. 1969

<sup>6</sup> Debo esta hermosa expresión a Ezequiel Nepomiachi.

pretendida transparencia del lenguaje, o un plan acumulativo del saber y sin embargo, firme en su esfuerzo de resistir a su devoramiento por lo imaginario.

En este marco, la relación entre *ciencia* e *ideología* debe para Althusser ser planteada en nuevos términos; es decir, en franca batalla con el programa iluminista que asume la ilusión de reemplazar la última por la primera, gracias al despliegue de un conocimiento devenido base de transformación social. A la vez, supone interrogar sus diferencias, aquello de la ciencia que no puede ser reducido a filosofía, ni a política ni a ideología y aquello de la ideología (y más adelante, de la política) irremplazable por la ciencia. En gran medida, esta convicción persiste –e insiste– en la búsqueda althusseriana, a pesar de sus matices y transformaciones; pero más todavía, señala el horizonte hacia el que tales rectificaciones apuntan. Volveremos sobre esto más tarde.

Habrá que pensar entonces, los avatares del par *ciencia/ideología* en el marco de un proyecto filosófico general que tenderá siempre y a lo largo de toda su obra<sup>7</sup>, a perseguir esta ambición: producir una filosofía compatible con un programa revolucionario. Ese será, según creemos, el lugar del materialismo en su propia empresa filosófica, tal como puede apreciarse en sus diferentes variantes, desde el materialismo dialéctico al materialismo aleatorio.<sup>8</sup> Sobre ese fondo deberá inscribirse una “epistemología”<sup>9</sup> que desafíe aquella que sostiene el proyecto histórico de la burguesía, su concepción del mundo –o en todo caso, su *ideología*.

Subrayamos, entonces, que no obstante el énfasis –innegable– en las preocupaciones epistemológicas, ya desde épocas tempranas, *filosofía* y *política* se anudan en una concepción del conocimiento entendido como proceso de producción y escenario de lucha, coherente con una epistemología basada en la idea del trabajo teórico<sup>10</sup>; es decir, profundamente opuesta a la concepción del conocimiento como un camino hacia un fin preestablecido, posible o ideal. La relación entre *ciencia* e *ideología* se organizará entonces como una batalla en dos frentes –no siempre bien discriminados en la prosa althusseriana: por un lado, el proyecto filosófico de precisión teórica del materialismo, encarnado en el ejercicio de la “ruptura” respecto de todo idealismo filosófico preexistente o contemporáneo; por otro lado, el acorralamiento de los componentes ideológicos concretos de una forma específica e históricamente determinada del idealismo: aquella devenida ideología dominante en la formación social capitalista.

Este doble objetivo –que también podríamos indicar como *filosófico* e *histórico*– puede apreciarse en la tarea encarada por Althusser en su lectura de la obra de Marx. Ya desde *Pour Marx* su empresa se define entre estos dos planos, el del rigor conceptual y el de la preocupación histórica y política. Un ejemplo sumamente claro, en este sentido, es el constituido por su “antihumanismo”. Su tarea de extirpar la gravitación feuerbachiana de los escritos marxistas y sus múltiples esfuerzos destinados a “deshegelianizar” a Marx, no pueden leerse sino a la luz de la coyuntura concreta en la que se opera la lectura althusseriana: las disputas internas en el movimiento comunista internacional y su preocupación por el crecimiento de la impronta humanista a la luz de la crítica poststalinista, hegemónica durante el XXII congreso del PCUSS. En otras palabras, el abandono por parte del

---

<sup>7</sup> No desplegaremos aquí nuestra posición respecto de la posibilidad de hablar de una obra de Louis Althusser, aunque sí ofreceremos algunos argumentos en relación con el tema específico del conocimiento: la relación entre ciencia e ideología. Sobre distintas posiciones, cfr. Balibar, E. *Escritos por Althusser*. Bs. As. Nueva Visión, 2000. y De Ipola, E. *Althusser, el infinito adiós*. Bs.As., Siglo XXI, 2006.

<sup>8</sup> Para tener un panorama de los extremos de este recorrido, cfr. “Sobre la dialéctica materialista” En, Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1968. Y “La corriente subterránea del materialismo del encuentro.” En, Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena Libros, 2002.

<sup>9</sup> Y entonces este nombre se revelará inapropiado, tal como lo explicita Althusser reiteradamente cfr. Althusser, L. *Elementos de autocrítica*. Barcelona. Laia. 1975

<sup>10</sup> “Conocer es producir el concepto adecuado del objeto por la puesta en acción de medios de producción teóricos”. Althusser, L. *La filosofía como arma de la revolución*. México, siglo XXI. 1974, p.38

estado soviético del concepto de “lucha de clases” (y en consecuencia, su renuncia a la intervención estratégica en la lucha de clases misma) y la pretendida superación de la dictadura del proletariado.

Como primera aproximación, podemos decir que la posición epistemológica de Althusser queda enmarcada en el escenario coyuntural.<sup>11</sup> En este caso puntual, situado en un momento preciso de una lucha, una batalla específica con rivales concretos. Es el resurgimiento del “humanismo teórico” encaramado en la crítica al “culto a la personalidad”, el que otorga urgencia –y sentido– a la tarea teórica de precisar la especificidad científica del llamado “Marx maduro” frente a los componentes humanistas presentes en el llamado “joven Marx”.

Así, la tesis de la “lectura” como clave de producción teórica desplegada en sus escritos tempranos, en los que ya se hacía presente la idea de una ciencia “viva”, es decir, que “no vive sino gracias a una extrema atención puesta en sus puntos de fragilidad teórica...”<sup>12</sup> se articula con la especificidad teórica de una ciencia de la historia: una teoría viva, en construcción permanente, para una historia viva, en permanente “estado de excepción”<sup>13</sup>. Podríamos, entonces también, ubicar a partir de este fragmento de *Lire Le Capital*, una genealogía de la idea de la teoría marxista como “teoría finita”, que Althusser desarrollará hacia fines de los años setenta<sup>14</sup>. Podríamos, por último y a partir de allí, tender un puente entre aquel primer momento denominado “teoricista” y su posterior pregunta por el “encuentro” entre teoría y política. A desarrollar estas conjeturas nos dedicaremos más adelante.

Podemos, por ahora retener una idea desplegada por Althusser, en su autobiografía, a propósito de su trabajo con la teoría marxista: “si queríamos ‘pensar por nosotros mismos’ ante la increíble ‘imaginación de la historia’ contemporánea, era necesario que inventáramos a nuestra vez nuevas formas de pensamiento, nuevos conceptos –pero según la inspiración materialista de Marx para no ‘contar historias’ nunca, y seguir atentos a la novedad y la invención de la historia.”<sup>15</sup> “Para no contarnos historias nunca”, ni siquiera la historia marxista, de eso se trata para Althusser –según procuraremos demostrar– la posición teórica materialista inaugurada por Marx.

Con esta frase lanzada en sus últimos años podemos enmarcar, entonces, lo que desde el principio, se encuentra presente en su reflexión: son las coordenadas de la contemporaneidad las que confieren la dirección de las preguntas que orientan su producción teórica. Es, desde el principio de su “intervención” en el campo marxista, la “imaginación de la historia”, en sus componentes políticos e ideológicos, la que señala las coyunturas de la producción teórica. Queda trazado el camino hacia la afirmación de que es la lucha de clases la que indica el camino de la teoría. Y si bien esta definición constituye un punto de llegada a cuyo camino no le faltan contramarchas, desvíos y bifurcaciones, no por ello puede dejar de subrayarse que una cierta vinculación entre teoría y política actúa ya, desde los primeros textos marxistas de Althusser. Para decirlo con un giro caro a este filósofo, la articulación de la ciencia y la filosofía con la política se encuentra presente “en estado práctico”, desde los textos althusserianos de los años sesenta.

Enfatizamos, entonces, que el pretendido momento “teoricista” de la producción althusseriana debe ser analizado en toda su complejidad porque si bien la política no parece

---

<sup>11</sup> Este afirmación condensa, en alguna medida, uno de nuestros más fuertes puntos de desacuerdo con Sánchez Vázquez quien exige a Althusser el reconocimiento de la universalidad del conocimiento científico; valiéndose para ello, nada menos que de la noción marxiana de “abstracción real”, para afirmar la “existencia objetiva de lo universal”, cuando esta expresión es a todas luces susceptible de ser leída desde la noción althusseriana de ideología, es decir, desde la pregunta por su función práctica y no por su contenido cognoscitivo. cfr. Sánchez, Vázquez, op cit., p.9.

<sup>12</sup> Althusser, L. (1969) op cit., p.35

<sup>13</sup> Cfr. Althusser, L. “Contradicción y sobredeterminación” En, *La revolución teórica de Marx*. Siglo México. XXI. 1968a.

<sup>14</sup> Cfr. Althusser, L. “El marxismo como teoría ‘finita’”. En AAVV. *Discutir el estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. México. Folios. 1882

<sup>15</sup> Althusser, L. *El Porvenir es largo. Los hechos*. Barcelona, Destino. 1992, p.282

encontrar entonces un lugar teórico en la arquitectura filosófica, sí resulta sin embargo presente como el motor y la dirección general de la pregunta por esa “filosofía materialista del conocimiento” que caracteriza a la empresa de *Lire Le Capital*<sup>16</sup>. Pero, además y fundamentalmente, puede señalarse que el despliegue propio de esta “epistemología” materialista conlleva como su consecuencia la asunción de la “vitalidad”<sup>17</sup> y “finitud” de la estructura conceptual marxista, esto es su “apertura” ante un objeto real, en sí mismo, también *abierto*. Ese lugar de “apertura” será reconocido por Althusser como el lugar de la *práctica política* y su espacio teórico se encuentra salvaguardado ya entonces por la función de la filosofía (siempre y cuando se trate de filosofía materialista). Tal como puede leerse en *Lire Le Capital*:

“...allí precisamente puede intervenir la actividad filosófica, al nivel mismo de la *vida* de la ciencia: como la vigilancia teórica que protege la *apertura* de la ciencia contra el *cierre* de la ideología, a condición, por supuesto, de no contentarse con hablar de apertura y cierre en general, sino de estructuras típicas históricamente determinadas, de *esta* apertura y de *este* cierre. En *Materialismo y empiriocriticismo* Lenin no deja de llamar la atención sobre esta exigencia absolutamente fundamental que constituye la función específica de la filosofía marxista.”<sup>18</sup> No hay duda, en este fragmento, de que la imbricación entre *filosofía* y *política* está presente incluso allí donde el propio Althusser cree haberla omitido.

Sin embargo, si decimos que es posible “trazar un puente” entre sus primeros desarrollos<sup>19</sup> y sus escritos tardíos, a propósito del vínculo entre *teoría* y *política*, ello exige no obstante, advertir que la idea más fuerte efectivamente formulada y desplegada por Althusser en su definición de la filosofía como “lucha de clases en la teoría” no resulta ser la idea-fuerza de sus primeras formulaciones de la relación entre *ciencia* e *ideología*. A estos dedicaremos las páginas que siguen

### **Primeros planteos del problema: el criterio de “interioridad radical”**

En un célebre artículo de 1963<sup>20</sup>, publicado en uno de los órganos del Partido Comunista Francés, Althusser presenta su definición de la filosofía marxista (la dialéctica materialista) como “Teoría de la práctica teórica”: “es la Teoría de la práctica teórica (en su distinción de la práctica ideológica) la concepción de la dialéctica materialista en su *especificidad*.”<sup>21</sup>

Resulta imprescindible aquí, dedicar unos párrafos a esta original –y en alguna medida escandalosa– articulación de “práctica teórica”, a fin de desplegar la compleja constelación filosófica que la sostiene. Podemos partir de una constatación, aquella que para Althusser constituye el corazón de la posición materialista a propósito del problema del conocimiento. Una vía –nos dice– que nos ha sido abierta por dos grandes filósofos, Spinoza y Marx:

“Spinoza, en contra de lo que es preciso llamar el empirismo dogmático latente del idealismo cartesiano, nos previno, no obstante, de que el objeto de conocimiento o esencia era en sí absolutamente distinto y diferente del objeto real, ya que para retomar su célebre expresión, no hay

---

<sup>16</sup> con la debida cautela de utilizar este nombre, atendiendo a que sus términos convocan de por sí toda una serie de problemas conceptuales, para Althusser

<sup>17</sup> “...una ciencia no progresa, es decir, no vive, sino gracias a una extrema atención puesta en sus puntos de fragilidad teórica...” Althusser, L. (1969) op cit., p.35

<sup>18</sup> “Idem., p.99 (nota)

<sup>19</sup> Decimos “primeros” en un sentido ciertamente laxo, porque cabe recordar que Althusser posee obra anterior a la década del sesenta. En todo caso, se trata de los primeros desarrollos teóricos a propósito de la tradición marxista.

<sup>20</sup> Althusser, L. “Sobre la dialéctica materialista”, En, *La revolución teórica de Marx*, op cit., pp.132 y sigs.

<sup>21</sup> Althusser, L. *Idem.*, p.141

que confundir dos objetos: la idea del círculo, que es el objeto de conocimiento, con el círculo, que es el objeto real. Marx retomó esa distinción con toda su fuerza....”<sup>22</sup>

Esta diferenciación que encuentra su antecedente en la fórmula spinoziana del paralelismo de los atributos<sup>23</sup>, permite circunscribir la especificidad materialista, frente a un continuismo idealista que presupone la posibilidad de concebir “lo real [*das Reale*] como resultado del pensamiento”, tal como lo lee Althusser en Hegel:

“Esta confusión, a la cual Hegel da la forma de un idealismo absoluto de la historia, no es en su principio sino una variación de la confusión que caracteriza a la problemática del empirismo. Contra esta confusión Marx defiende la *distinción* entre el objeto real (lo concreto-real, la totalidad real que ‘subsiste en su independencia fuera de la cabeza [*Kopf*], antes como después’ de la producción de su conocimiento) y el objeto de conocimiento, producto del conocimiento, que lo produce en sí mismo, como concreto-de-pensamiento (...) absolutamente distinto del objeto real, de lo concreto-real.”<sup>24</sup>

Así, todo lo que hay, nos dice Althusser, leyendo a Marx, es un proceso de producción de conocimiento que ocurre por completo en el pensamiento, pero que no cae ni por un segundo en un idealismo de la conciencia; porque el pensamiento del que aquí se trata “no es la facultad de un sujeto trascendental”, “a quien el mundo haría frente como materia”<sup>25</sup>, no es tampoco la facultad de un sujeto empírico o psicológico, “aunque los individuos humanos sean sus agentes. Es el sistema históricamente constituido de un *aparato de pensamiento*, basado y articulado en la realidad natural y social. Este pensamiento es definido por el sistema de condiciones reales que hacen de él, si puedo arriesgar esta fórmula, un *modo de producción* determinado de conocimientos.”<sup>26</sup> Este sistema de producción teórica, tanto material como “espiritual” cuya práctica se articula con prácticas económicas, políticas e ideológicas existentes, posee una realidad objetiva determinada. Es esta la que define y asigna las funciones al pensamiento de los individuos singulares “que no pueden pensar sino los ‘problemas’ ya planteados, o que puedan ser planteados, ella es la que, por consiguiente, pone en actividad la ‘fuerza del pensamiento’...”<sup>27</sup>

El pensamiento deja de ser pensado como una esencia opuesta al mundo material, para ser concebido como “un sistema real propio, basado y articulado en el mundo real de la sociedad históricamente dada”<sup>28</sup>; un sistema específico, definido por las condiciones de su existencia y su práctica; por lo tanto, con una *estructura* propia. De allí, la perspectiva del *proceso de producción* de conocimiento como proceso de producción material, es decir, a partir de su concepción como “trabajo de transformación [*Verarbeitung*] de la intuición [*Anschaunng*] y de la representación

---

<sup>22</sup> Althusser, L. (1969) op cit., p.46

<sup>23</sup> En la arquitectura filosófica de Spinoza, cada atributo “se concibe en sí y por sí” (carta II a Oldenburg) “Los atributos son realmente distintos, ninguno necesita de otro, ni de nada más para ser concebido”. Deleuze, G. *Spinoza. Filosofía práctica*. Bs.As. Tusquets. 2004., p.66 , “...la idea que somos es al pensamiento a y a las demás cosas lo que el cuerpo que somos es a la extensión y a los demás cuerpos.” Según explica Deleuze, la correspondencia entre espíritu y cuerpo, pensamiento y extensión, no debe nada a la idea de representación definida por la idea, sino que debe entenderse como una correspondencia de atributos autónomos a una causa inmanente. Lo que hay es identidad de orden (isomorfía) e identidad de conexión entre los atributos, igualdad de principio, lo que ocurre en uno, ocurre en otro, sin jerarquías. Hay, en definitiva, identidad de ser (isología), la misma cosa, la misma modificación en uno y otro orden. Se trata, concluirá aquí Deleuze, de una prescindencia de moral, en el sentido tradicional. Y esto resulta interesante toda vez que sugiere una articulación con el modo en que Althusser identifica la amalgama ideológica entre el problema del conocimiento y la moral, en la tradición moderna. Por ahora, “subrayemos, que el paralelismo del espíritu y del cuerpo es el primer caso de un *paralelismo epistemológico*, en general, entre la idea y su objeto. Por esta razón invoca Spinoza el axioma conforme al cual el conocimiento del efecto engloba el conocimiento de la causa” Lo que resulta en un *paralelismo ontológico*, entre modos que sólo difieren por el atributo. Deleuze, G. op cit. pp 86-88.

<sup>24</sup> Althusser, L. (1969) op cit., p.47

<sup>25</sup> Idem.

<sup>26</sup> Idem.

<sup>27</sup> Idem., p.48

<sup>28</sup> Idem.

[Vorstellung] en conceptos [in Begriffe].”<sup>29</sup> En esta concepción, la “materia prima” jamás tiene que ver con una “intuición” sensible o una “representación” puras, sino que consiste *siempre-ya*, en una articulación compleja, una *Verbindung* propia, que combina “a la vez ‘elementos’ sensibles, elementos técnicos y elementos *ideológicos*”<sup>30</sup>. No hay nunca allí, un objeto puro, idéntico al objeto real, nos vemos invitados –advierde Althusser– a pensar de un nuevo modo, en virtud de esta concepción materialista, la relación entre *ciencia* e *ideología*. A fin de “no usar esta distinción de un modo que restaure la ideología de la filosofía de las Luces, debemos aprender a tratar la ideología, la que por ejemplo, constituye la pre-historia de una ciencia, como una historia real que posee sus leyes propias y como la prehistoria real cuya confrontación real con otras prácticas (...) ha podido producir, en una coyuntura teórica específica, el advenimiento de una ciencia, no como su fin sino como su sorpresa.”<sup>31</sup>

Y tan es así que acaso quepa admitir, con Macherey, que toda ciencia no puede en su relación con la ideología, sino ser concebida como “ciencia de la ideología”<sup>32</sup>; asumiendo a su vez, que “el objeto de conocimiento no puede existir sino en forma de ideología, cuando se constituye una ciencia...”<sup>33</sup>

Por ahora, volviendo a la pregunta por el conocimiento, como una relación entre órdenes heterogéneos, detengámonos en otro aspecto de esta teorización; aquel que permite reconocer un matiz propio de este período y que, en todo caso, contribuya a comprender la dirección de sus virajes posteriores. El corazón “ideológico” de la filosofía clásica del conocimiento -nos dice Althusser– puede ubicarse en el “círculo” de la garantía; es la pregunta por la “garantía” del conocimiento, la que nos ubica en el terreno ideológico de la filosofía que va desde el “círculo cartesiano” hasta el círculo de la teleología hegeliana o husserliana.<sup>34</sup> El círculo estalla, por una parte, en el recurso a la filosofía del paralelismo de los atributos, liquidación de todo representacionalismo. Así apoyado en Spinoza, Althusser encuentra en Marx, *otra* relación de conocimiento, entendida ahora como relación de *apropiación*. “Con ello se indica claramente que el conocimiento se relaciona con el mundo real a través de su modo de apropiación específico del mundo real...”<sup>35</sup>, una apropiación que ocurre por entero en el pensamiento.

Y toda vez que se descarta la pregunta por la garantía *a priori* del conocimiento, pierden su función los “personajes indispensables para esa escenificación: Sujeto y Objeto; es decir, una *conciencia* filosófica (...) que plantea a la conciencia científica la cuestión de las condiciones de posibilidad de su relación con su *objeto*...”<sup>36</sup>

¿Es preciso señalar –se pregunta Althusser– que la organización de la escena del conocimiento a partir de la matriz Sujeto-Objeto escamotea la diferencia de carácter entre distintos sujetos (filosófico, científico, empírico) que por su obra quedan identificados en una única figura? ¿Y en cuanto al Objeto, hace falta advertir que de lo que se trata es de una identificación de tres Objetos (trascendental o absoluto; objeto conocido y objeto percibido), tal como puede encontrársela en Hegel, Husserl y Kant?

Por último, ¿es necesario recordar que “por este hecho, la única relación que pueda imaginarse es una relación de interioridad y de contemporaneidad entre un Sujeto y un Objeto míticos, encargados de *tomar a cargo*, para someterlos a fines religiosos, éticos y políticos (salvar la

---

<sup>29</sup> Retomando así, una célebre expresión de la *Contribución a la crítica de la economía política*, de Marx.

<sup>30</sup> Althusser, L. (1968a) op cit., p.52

<sup>31</sup> Idem.

<sup>32</sup> Macherey, P. “A propos de la rupture”, *Nouvelle Critique*, mayo de 1965, pp.136-140. Citado en Althusser, L. (1969) op cit.

<sup>33</sup> Idem.

<sup>34</sup> Idem., p. 60

<sup>35</sup> Idem., p.61

<sup>36</sup> Idem.

'fé', la 'moral' o la 'libertad', es decir, valores sociales) de tomar a cargo, si es preciso falsificándolas, las condiciones reales, es decir, el mecanismo real de la historia de la producción de conocimientos"<sup>37</sup>?

A fin de sortear, entonces, el giro ideológico, hace falta -nos sugiere— ubicar la lente sobre la relación propuesta por Marx, en términos de *apropiación*: 1)evitando recurrir a la solución ideológica que convoca a los personajes Sujeto y Objeto, en su *estructura especular de reconocimiento mutuo*<sup>38</sup> y 2)en términos de la estructura específica del conocimiento, "estructura específica abierta", de modo tal que permita indicar el *lugar* y la *función* de la cuestión del conocimiento<sup>39</sup>, con el objetivo de fundamentar la distinción entre *ciencia* y *filosofía*, sin hacer de ésta última una instancia jurídica.

Sinteticemos, el rechazo de la matriz Sujeto/Objeto se encuentra sumamente asociado a la distinción de estirpe spinoziana entre "objeto de conocimiento" y "objeto real". A partir de ésta puede, en cambio, pensarse el vínculo entre objeto de pensamiento y objeto real por fuera de toda instancia subjetiva, de toda preocupación por la garantía y en términos de "articulación". Es en esta clave que puede concebirse la teoría de Marx en su relación con el objeto real del cual se "apropia", a partir de la producción de su "objeto teórico":

"El orden en el que la *Gliederung* de pensamiento es producida es un orden específico, el orden de la 'unión', de la 'síntesis' de los conceptos necesarios para la producción de este todo-de-pensamiento, de este concreto-de-pensamiento que es la teoría de El Capital."<sup>40</sup> Como decíamos más arriba, esta unión puede ser pensada como una "coyuntura teórica" que articulada, más allá de toda voluntad subjetiva, y si bien Una coyuntura o "unión" no adviene como resultado directo y unívoco no lo hace como resultado de una combinación de elementos ideológicos, sí se vincula con ellos como su "sorpresa"<sup>41</sup>. Es entonces una *Gliederung*, una totalidad-articulada-de-pensamiento, un sistema de conceptos aquello en lo que consiste el conocimiento, y que como "objeto de conocimiento" procura ser el conocimiento de la *Gliederung* real, de la totalidad-articulada-real que constituye, en el caso de Marx, la existencia de la sociedad burguesa. El tipo de relación de "apropiación" no puede desatender, sin embargo que "el concepto de una cosa y la realidad de esta son paralelas, como dos asíntotas que se acercan sin cesar, sin encontrarse jamás. Esta diferencia que los separa es, precisamente, la que hace que el concepto no sea —de golpe e inmediatamente— la realidad y que la realidad no sea su propio concepto."<sup>42</sup>

Estamos ahora, en condiciones de avanzar sobre la expresión althusseriana de "*práctica teórica*", como el modo de pensar un proceso de producción de conocimientos por fuera del subjetivismo y a contramano de la indistinción entre objeto de pensamiento y objeto real. La articulación de los términos "práctica" y "teórica" apunta, por un lado, a subrayar la posición materialista de asumir la insubordinación del *ser* al *pensamiento* (en el caso de la filosofía de la historia, la no-identidad entre lo racional y lo real), pero más todavía, invita a asumir la "*primacía de la práctica*."<sup>43</sup> Por otro, el sintagma "*práctica teórica*" conlleva el rechazo de la noción de toda "práctica en general" o "teoría en general"<sup>44</sup>, de modo tal de asumir que no hay sino "prácticas"

---

<sup>37</sup> Idem., p62

<sup>38</sup> Resulta allí sumamente interesante el guiño al psicoanálisis, al organizar en la escena de la especularidad imaginaria la relación cognoscitiva clásica, subsumiendo al "círculo cartesiano" en el territorio de lo ideológico.

<sup>39</sup> Idem.

<sup>40</sup> Idem., p.54

<sup>41</sup> *Up supra*

<sup>42</sup><sup>42</sup> Idem., p.90

<sup>43</sup> Idem., p.65 Y habría que pensar aquí, si Althusser sigue fiel a Spinoza o, forzando sus premisas, lo abandona.

<sup>44</sup> "...la palabra *práctica*, que tomada en su acepción ideológica (idealista o empirista) no es sino la imagen reflejada, la contra-connotación de la *teoría* (la pareja de contrarios *práctica-teoría* que compone los dos términos del campo especular) (...) Hay que



diversas y específicas, entre las que la “práctica teórica” (o científica) es una específica. De modo tal que, reconocer su especificidad es indicar su independencia o su tipo de “autonomía relativa” respecto de otras prácticas, a partir de la identificación de su estructura específica: la estructura de producción de su objeto. Esto hace pensable, por último, la pregunta por la *relación de articulación* entre las diferentes prácticas.

La diferencia específica de la *práctica teórica* está asociada al tipo de objeto (materia prima, ideológica) que transforma, los medios de producción que pone en acción; las relaciones sociohistóricas en las cuales se produce y por último, el tipo de objeto que produce (conocimientos). Y, en este sentido, cabe pensar que asumir el “criterio de la práctica en materia de teoría” supone admitir que “la *práctica teórica* es a sí misma su propio criterio, contiene en sí los protocolos definidos de validación de la calidad de su producto, es decir, los criterios de científicidad de los productos de la práctica científica.”<sup>45</sup>

Este desarrollo permite a Althusser descartar la explicación que denomina “pragmática”<sup>46</sup> como criterio de articulación entre verdad científica y objeto real. Así, podemos leer, a propósito de la teoría marxista de la historia: “Es porque la teoría de Marx es ‘verdadera’ por lo que puede ser aplicada con éxito y no es porque fue aplicada con éxito por lo que puede considerarse verdadera.”<sup>47</sup>

Esta frase condensa en pocas palabras varios de los rechazos que hemos desplegado: el rechazo de la dicotomía teoría-práctica (donde la primera sería ocupada por la teoría marxista y la segunda por la práctica política); consecuentemente, el rechazo de la noción de “práctica en general” (que se presta ambiguamente a nociones heterogéneas de práctica en sentido epistemológico y práctica política); y el rechazo a aceptar criterios de científicidad exógenos.

“No es la práctica histórica ulterior la que puede dar sus títulos de conocimiento al conocimiento que Marx ha producido; el criterio de la “verdad” de los conocimientos producidos por la práctica teórica de Marx es proporcionado por la práctica teórica misma, es decir, por el valor demostrativo, por los títulos de científicidad de las formas que han asegurado la producción de esos conocimientos. Es la práctica teórica de Marx lo que constituye el criterio de verdad de los conocimientos producidos.”<sup>48</sup>

Estamos, como puede rápidamente advertirse, siempre en el orden del conocimiento, en una “interioridad radical del criterio de la práctica en la práctica científica”<sup>49</sup> y sin embargo, esto no supone que se excluyan, en absoluto, en las ciencias donde vale sin restricción, las “relaciones orgánicas con otras prácticas que proporcionan a esas ciencias una buena parte de su materia prima y llegan, a veces, hasta provocar cambios más o menos profundos en la estructura teórica de esas ciencias...”<sup>50</sup>

La idea de una “interioridad radical” exige desplazar el lugar de la pregunta desde la *historia* a la *filosofía*. Esto implica asumir que no es la pregunta por las “condiciones de producción de conocimientos”, la que permite dar cuenta de la especificidad de la ciencia, toda vez que esta supone -en tanto incumbe a la teoría de la historia de producción de conocimientos— tomar a los conocimientos como *productos* o *resultados*. De lo que se trata, más bien, es de preguntarse por el

---

reconocer que no existe Práctica en general sino prácticas distintas (...) Porque no existe por un lado la teoría—que no sería sino pura visión intelectual sin cuerpo ni materialidad—y, por el otro, la práctica totalmente material...” Althusser, L. Idem., p.64

<sup>45</sup> Idem, p.66

<sup>46</sup> Si bien no podemos desplegar una discusión en torno a la imprecisión con la que es empleada esta categoría, casi como sinónimo de “utilitarismo”, sí podemos remitir al lector a la propuesta que, más adelante, ofreceremos de la dimensión pragmática en relación con la propuesta althusseriana.

<sup>47</sup> Idem.

<sup>48</sup> Idem., pp.66-67.

<sup>49</sup> Idem.

<sup>50</sup> Idem., 67

*mecanismo* que produce este *efecto de conocimiento* (lo que Marx llama el “modo de apropiación del mundo, propio del conocimiento”). El “mecanismo que produce este *efecto de conocimiento* en esos productos completamente particulares que son los conocimientos.”<sup>51</sup>. La distinción a la que alude Althusser apunta a discernir el problema histórico (el *advenimiento* de una coyuntura teórica, su articulación en una trama de prácticas heterogéneas y determinadas); del problema de la *estructura*<sup>52</sup> específica que permite establecer si la articulación en cuestión produce o no “*efecto de conocimiento*”; es decir, la “apropiación cognoscitiva del objeto real por el objeto de conocimiento, que es un caso particular de apropiación del mundo real por diferentes prácticas, la teórica, la estética, la religiosa, la ética, la técnica, etc.”<sup>53</sup> Reencontramos aquí, nuevamente, la especificidad de la posición materialista en la pregunta por los *efectos*.

Ubicados en la dimensión estructural del proceso de conocimiento<sup>54</sup>, de lo que se trata, entendemos, es de tomar al conocimiento efectivo en su condición discursiva como un juego de formas diacrónicas y sincrónicas en el que la demostración se encuentra regida por la articulación sincrónica de categorías en una estructura o “totalidad-de-pensamiento” (“síntesis”, en terminología de Marx). Es la “sistematicidad del sistema” (la ¿estructuralidad de la estructura?) el fundamento de los conceptos y de su orden de aparición en el discurso científico (es decir en su diacronía). El *efecto de conocimiento* se juega en la dualidad y duplicidad de la existencia del sistema, por un lado y la existencia de las formas de orden del discurso, por otro; “precisamente, en el juego que constituye la unidad de desajuste del sistema y del discurso”<sup>55</sup>

La impronta materialista de cuño spinoziano deviene aquí principio de asunción de la ciencia como discurso, y ubica la pregunta por la cientificidad en el plano de su *inmanencia* estructural, a fin de discernir el problema filosófico de la cientificidad del problema histórico del *advenimiento* de esta cientificidad. Pero esto, también cabe señalarlo, no recae en una ingenuidad canceladora de la historia sino en el recurso metodológico (que es también, en algún punto ontológico) de tomar esta estructura como “resultado”.

Así, leemos como frase final del prefacio de *Lire Le Capital*:

“Nosotros no buscamos, como la ‘teoría del conocimiento’ de la filosofía ideológica, enunciar una garantía de derecho (o de hecho) que nos asegure que conocemos bien lo que conocemos y que podemos referir este acuerdo a una cierta relación entre el Sujeto y el Objeto, la Conciencia y el Mundo. Buscamos elucidar el mecanismo que nos explique cómo un resultado de hecho, producido por la historia del conocimiento, a saber, un conocimiento determinado, funciona *como conocimiento* y no como otro resultado (ya sea un martillo, una sinfonía, un sermón, una consigna política, etc.)”<sup>56</sup>

Subrayémoslo, se trata de orientar la *búsqueda* la dimensión del “mecanismo” de funcionamiento de una *Gliederung*, tomada como *hecho, producto o resultado* de un advenimiento histórico, pero despojada a este fin de la pregunta por las características de este proceso de advenimiento. Se trata, además, de una pregunta que no requiere del recurso al “objeto real” como fundamento o testigo de una “garantía”, ni a la operación de *lectura* como *lectura del mundo*, ni en sus esencias ni en sus apariencias, sino que apunta a la naturaleza *diferencial* de esta articulación discursiva respecto de otras, especialmente, la *ideológica*. Y tomar a la ciencia de este modo, exige apuntar a lo que está presente como ausencia, en cada instante, de su orden: el sistema constitutivo de su objeto, el cual requiere, para existir como sistema, su presencia ausente en el discurso

---

<sup>51</sup> Idem., p.69

<sup>52</sup> *Siempre-ya* advenida

<sup>53</sup> Idem. 74

<sup>54</sup> “Dicho de otro modo, consideramos *el resultado sin su devenir, a riesgo de dejarnos acusar de crimen de lesa hegelianismo o de lesa genetismo, porque este doble crimen no es sino un favor: la liberación de la ideología empirista de la historia.*” Idem., pp. 74-75

<sup>55</sup> Idem, p. 76

<sup>56</sup> Idem.

científico que se desarrolla en relación con él<sup>57</sup>. Estamos, nuevamente, en el problema de la “estructuralidad de la estructura”, que para el caso del discurso científico se caracteriza por su *apertura*, en otras palabras, por su *inacabamiento*, por su *finitud*. Y de allí, su franca oposición con la articulación discursiva ideológica que produce como efecto no *conocimientos* sino *garantías*, *circularidad*, *clausura*.

Digámoslo, a riesgo de que todavía parezca un sofisma: ya desde la preocupación “teorista” de *Para leer El Capital*, el espacio para la irreductibilidad de la práctica política, está abierto.

### La “autocrítica” como pregunta por la política

Apenas dos años después de los desarrollos que hemos presentado, fechados en 1965, Althusser señala un punto de distanciamiento respecto de su propia posición. Esta operación que será concebida por él mismo como “autocrítica” no apunta a ubicar un error teórico, una contradicción lógica en los argumentos o alguna tensión interna en su desarrollo; sino un “silencio” y su posible impacto en los “efectos de lectura” de su posición.

Si hemos de aceptar que la autocrítica consiste en una rectificación, debemos en todo caso precisar sus alcances y advertir que no puede leerse como un viraje teórico sustancial, sino más bien como un cambio de énfasis, el despliegue de una nueva pregunta a la posición epistemológica ya presentada. De lo que se trata, diremos, no es tanto de modificar esta posición –tal como la hemos desarrollado en el acápite anterior— sino, más bien, de interpellarla a la luz de un nuevo problema: el de la *política*. La operación de “rectificación”, el señalamiento de un “desvío”, no consiste en una modificación de la perspectiva epistemológica desarrollada sino, en todo caso, del despliegue de algunas consecuencias filosóficas en zonas no contempladas explícitamente por esta misma propuesta, aunque profundamente arraigadas en los mismos fundamentos filosóficos.

Es a la luz de la pregunta por la *práctica política* que Althusser debe resituar su apuesta epistemológica en el marco general de una filosofía que no puede reducirse únicamente al problema del conocimiento. La política, o mejor, *lo político*, viene a señalar la irreductibilidad de la filosofía a una “Teoría de la práctica teórica”; en alguna medida, –y este es uno de los motivos que nos conducen a sostener la inexistencia de una “ruptura” o viraje sustancial— se trata también, de la irreductibilidad de la *práctica* (las distintas prácticas: científica antes, política más adelante) frente a la *teoría* (las distintas formaciones teóricas sean científicas, filosóficas, ideológicas). Tal, la premisa básica de la posición materialista, para toda epistemología, para toda filosofía, para toda política.

Pero esto, no obsta para advertir que hay efectivamente un matiz que permite operar la diferenciación entre estos dos momentos –uno previo a 1967 y otro posterior— si bien, tal como hemos señalado, no se refiere a una modificación significativa de los fundamentos sobre los que descansa la propuesta althusseriana sino a una diferencia de acentos y preocupaciones.

Ahora bien, la pregunta por la *práctica política* pondrá en escena, más adelante, otra preocupación: la necesidad de pensar el vínculo específico de la teoría marxista, entendida como *un* sistema teórico singular, es decir, una estructura teórica *efectiva* con la práctica política, especialmente con la práctica revolucionaria, es decir, con la lucha de clases concreta llevada a delante por el movimiento obrero. Se trata de una interrogación de tipo más bien histórico, por el “encuentro” entre la teoría de Marx y el movimiento obrero, en sus luchas.

Así, podemos leer, un primer esbozo de “autocrítica” en el “Prólogo a la segunda edición” de *Pour Marx*, fechado en 1967:

---

<sup>57</sup> Althusser, L. (1969) op cit.,p.76

“Ciertamente hablé de la unión de la teoría y la práctica en el seno de la práctica teórica, pero no abordé la cuestión de la unión de la teoría y la *práctica política*.”<sup>58</sup> El “silencio” que Althusser se recrimina a sí mismo es el silencio respecto de la relación entre *ciencia* y *política*, en el marco de la teoría marxista; en otras palabras, señala que la “lectura” en clave “teoricista” de su propuesta se apoya en la ausencia de una pregunta por “las formas de existencia concreta de esta ‘fusión’ (...). El lugar de la teoría marxista en estas formas concretas de existencia: dónde y cómo interviene la teoría marxista en el desarrollo de la práctica política; dónde y cómo interviene la práctica política en el desarrollo de la teoría marxista.”<sup>59</sup>

Este silencio convoca a otro y así leemos, como segundo aspecto de esta “autocrítica”, la asunción de un silencio, esta vez, sobre la relación entre *política* y *filosofía*: “No mostré lo que, a diferencia de las ciencias, constituye lo propio de la filosofía: la relación orgánica de toda filosofía, en cuanto disciplina teórica, y en el seno mismo de sus formas de existencia y de sus exigencias *teóricas*, con la política; no mostré lo que, en esta relación, distingue a la filosofía marxista de las filosofías anteriores.”<sup>60</sup>

Si se trata, en definitiva, de la ausencia de la pregunta por el lugar de la *política*, tal como se advierte en el desarrollo de este prólogo, este problema conduce, desde el problema del conocimiento y la *ciencia*, al replanteo de la definición y el lugar de la *filosofía*, especialmente en su relación con aquello irreducible a la teoría, la *política*. Este movimiento puede ser pensado a partir de un interés en situar la especificidad de la *filosofía* respecto de la teoría científica.

Cierto es que esta preocupación no es nueva para Althusser, tal como lo atestigua, por ejemplo su artículo “Filosofía y ciencias humanas”<sup>61</sup>, publicado en 1963. Allí advierte:

“Sabemos lo que queremos. Queremos defender la pretensión de la filosofía a existir, sencillamente, como disciplina autónoma; no como disciplina de lo Otro o del Trasmundo, sino como disciplina *de* este mundo, como disciplina que tiene por objeto este mundo en las formas efectivas de su aprehensión (de su ‘apropiación’ decía Marx)...”<sup>62</sup> En un primer momento, entonces, esta precisión de la filosofía es interrogada y concebida a propósito de su relación con las ciencias; si su singularidad reside en que “...la Filosofía no puede ser esa huella fugitiva de las ciencias”, esto es así porque lo “que constituye la filosofía es el reconocimiento de la realidad misma de las ciencias efectivas y auténticas...”<sup>63</sup> Es entonces, en aquella intervención de 1963 que Althusser ubica la especificidad de la filosofía –todavía pensada como disciplina teórica capaz de darse un objeto— en diálogo exclusivo con las ciencias. En este sentido ubicamos el énfasis de esta primera etapa en el problema epistemológico, Es decir que es *para* las ciencias y en provecho de las ciencias que la filosofía debe resguardarse y defenderse en la especificidad de su función.

Será, en cambio, a la luz de otra preocupación, la preocupación por la *práctica política*, que la filosofía resulte pensada desde una óptica más amplia. Como veremos más adelante, en ese tránsito, la filosofía misma resultará reconceptualizada. Pero no solamente ella. De alguna manera también, se puede apreciar ya desde el famoso “Prólogo a la segunda edición” de *Pour Marx*, que el crecimiento y despliegue de la *filosofía* supone como su correlato, una vuelta sobre la naturaleza específica de la *ideología*.

Si la *filosofía* allí viene a ser pensada a partir de una interrogación respecto de su vínculo específico –aunque todavía no teorizado— con la política; la *ideología* es ubicada en torno a tres

---

<sup>58</sup> Althusser, L. “Prólogo a la segunda edición”, En (1968<sup>a</sup>) op cit. p.XII

<sup>59</sup> Idem.

<sup>60</sup> Idem.

<sup>61</sup> Cfr. Althusser, L. Revue de l'enseignement philosophique XIII, 5 (junio-julio 1963), pp.1-12.

<sup>62</sup> Althusser, L. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid. Akal. 2008.,p.53

<sup>63</sup> Idem., p.54

coordinadas: su relación con la práctica política de la lucha de clases, en tanto lugar de la “toma de conciencia” *por* y *para* la lucha; su condición de “realidad social objetiva”, a partir de reconocer el lugar de la lucha ideológica como parte de la lucha de clases, y por último, sus “efectos teóricos”, que resultan en sí mismos, el único blanco del ataque epistemológico.

Podemos adelantar entonces que, ampliando el marco de problemas, Althusser no sólo avanza sobre otros aspectos de la *filosofía* sino también respecto de la *ideología*. Será, nuevamente, el ingreso de la cuestión política, es decir, de la *práctica política*, el que convoque a nuevos recorridos, ahora también, en torno a la *ideología*. De manera introductoria diremos que, interrogada con relación a sus efectos<sup>64</sup>, la ideología revela su condición de amenaza y obstáculo para el conocimiento científico, pero sólo en lo relativo a sus *efectos teóricos*; es decir, en su relación con la ciencia y el conocimiento. Y si ya desde inicios de los sesenta, la *ideología* era identificada por Althusser en base a sus *efectos práctico-sociales*, lo que ahora –una vez abierto el diafragma— aparece en el campo, es la pregunta por el vínculo de tal eficacia con la política y en definitiva, con la historia. Pero insistimos, no se trata de una ruptura o viraje en la obra althusseriana, sino de un despliegue detenido de zonas ya presentes aunque no siempre expuestas con claridad.

Consideramos, entonces, que es posible anticipar a partir de los elípticos señalamientos del prólogo de 1967, el esquema de desarrollo que Althusser desplegará durante los próximos años. Pero más todavía, entendemos que se puede, a partir de allí, poner en diálogo los textos posteriores, con ciertos señalamientos presentes en diversos giros de los artículos anteriores. Procuraremos desplegar esta conjetura a continuación.

Sabemos que la petición de principio materialista que Althusser persiste en respetar a “rajatabla” desde *Lire Le Capital* supone una distancia irrenunciable entre *pensamiento* y *ser*. Es aquella premisa básica que podemos ubicar a partir de la tesis sobre paralelismo de los atributos (extensión y pensamiento) de Spinoza: “el concepto de una cosa y la realidad de ésta son paralelas...”;<sup>65</sup> Esta idea sostiene gran parte del desarrollo epistemológico de Althusser, fundado en la no-identidad entre “objeto de conocimiento” y “objeto real”.

Desde allí, se abre una gran incógnita en torno al modo en que puede ser pensada la relación entre teoría y práctica política, si se apunta a sostener esta premisa materialista radical. Si en una aproximación más bien ingenua, este vínculo podría concebirse como dos vectores: uno que va de la *teoría* a la *política* y otro que regresa de esta a la primera; la posición materialista supone una imposibilidad de tal tránsito y exige una complejización del problema, al punto de erradicar su propia formulación en términos de “vectores”; rechazando toda idea de un cierto “tránsito” o pasaje entre ellos:

“Ni el cuerpo puede determinar al espíritu a pensar, ni el espíritu puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)”<sup>66</sup>. Asumir la tesis del paralelismo supone aceptar que queda excluida “toda acción real entre el cuerpo y el espíritu, puesto que dependen de dos atributos diferentes y cada atributo se concibe por sí mismo.”<sup>67</sup>

Tal como propone, Spinoza, el que no sea posible la acción de uno a otro orden, se entiende de un modo más claro, al advertir que “el espíritu y el cuerpo son una sola y misma cosa que se concibe ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión.”<sup>68</sup> “Todo es cuerpo y espíritu a la vez, cosa e idea”<sup>69</sup> y, en este sentido, lo que hay entre uno y otro orden –en este caso extensión

---

<sup>64</sup> Y tal, por ejemplo, la definición spinoziana de conocimiento: “El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica” (Ética, I; ax.IV)

<sup>65</sup> Althusser, L. (1969) op cit., p.90

<sup>66</sup> Spinoza, B. Ética, III, prop.II (op cit., p.112).

<sup>67</sup> Deleuze, op cit., p.86

<sup>68</sup> Spinoza.B, Ética, III, prop.II, esc. (p.112)

<sup>69</sup> Idem., p.85

y pensamiento— es identidad de orden; identidad de “conexión” (o de articulación, podríamos decir) y, en definitiva, “la misma cosa, la misma modificación produciéndose en el atributo pensamiento según el modo de un espíritu, y en el atributo de la extensión según el modo de un cuerpo. La consecuencia práctica es inmediata: contrariamente a la moral tradicional, todo lo que es acción en el cuerpo es acción en el alma, todo lo que es pasión en el alma es también pasión en el cuerpo.”<sup>70</sup>

En este marco, puede pensarse que la pregunta por la política apuntará no a “sacar” a la ciencia de una inmanencia estructural para lanzarla sobre una escena de indeterminación o deriva, sino de inscribirla en una inmanencia mucho más amplia, tan amplia que no admita totalización. Desde esta asunción, la operación de “autocrítica” consiste, más bien, en iluminar otras zonas de una tal urdimbre, de mostrar las fronteras específicas de cada una de ellas, sus superposiciones y sus mutuos rebases. En alguna medida, lo más fecundo de este modo de pensar las articulaciones entre *ciencia*, *ideología*, *filosofía* y *política* radica en la posibilidad de señalar sus compromisos y a la vez sostener, para cada una, en su irreductibilidad, su resistencia a ser subordinada por las demás.

Será entonces, en este marco ampliado de preguntas que hagan su ingreso nuevas cuestiones: la especificidad de la filosofía no sólo respecto de la ciencia sino a propósito de la política; la eficacia de la ideología a diferencia de las ciencias y en relación a la práctica política; aunque, de todos modos se trate siempre, de la irreductibilidad de toda *práctica* (política, ideológica) a toda *teoría* (científica, filosófica).

### ***Práctica política, su relación con la ideología y con la ciencia***

¿Por qué Althusser insiste tanto en el carácter “teorista” de este primer planteo, si tal como hemos procurado desarrollar, se ha tratado *siempre* de un despliegue atento a la irreductibilidad de la práctica?

Un primer acercamiento a esta cuestión, en todo caso, podría apoyarse en las huellas del silencio respecto del vínculo entre teoría (o práctica teórica) y práctica *política*. El “teoricismo”, podría decirse, resulta de un intento un poco apresurado de Althusser, por dar una solución a esta pregunta por el vínculo entre teoría marxista y práctica política, en sus formas concretas. Un trazo que si bien ofrece algunos flancos de forzamiento, permite encontrar en su propio despliegue, el camino hacia una formulación más clara de la cuestión.

A fin de plantear el problema, retomemos un fragmento central de la concepción de teoría desarrollada por Althusser, aquel que se refiere al *criterio de interioridad radical de la práctica teórica*:

“No es la práctica histórica ulterior la que puede dar sus títulos de conocimiento al conocimiento que Marx ha producido: el criterio de la “verdad” de los conocimientos producidos por la práctica teórica de Marx es proporcionado por la práctica teórica misma, es decir, por el valor demostrativo, por los títulos de científicidad de las formas que han asegurado la producción de esos conocimientos. Es la práctica teórica de Marx lo que constituye el criterio de verdad de los conocimientos producidos.”<sup>71</sup>

Si esta fórmula resulta clara desde el punto de vista de una pregunta por la ciencia de la historia, a la luz de una ontología de la inmanencia materialista; en cambio, resulta problemática su trasposición sin rodeos al punto de vista de una pregunta por la acción política. Así, enfrentado al problema histórico del “encuentro” o “fusión” entre la teoría de Marx y las luchas del movimiento obrero, este criterio de interioridad radical de la práctica teórica deviene en riesgo de subordinación

---

<sup>70</sup> Idem., p 87

<sup>71</sup> Althusser, L. (1969) op cit., pp.66-67.

de la práctica *política* a ella. Así, podemos leer en el célebre artículo “Práctica teórica y lucha ideológica”:

“...si el movimiento obrero adoptó esta doctrina fue debido a que reconoció en ella, en la doctrina marxista, la teoría que le permitía ver claramente la realidad del modo de producción capitalista, sus propias luchas: fue debido a que reconoció también, a través de la experiencia, que esta doctrina era verdadera, que daba a su lucha un fundamento, y medios objetivos realmente revolucionarios: fue porque se conoció a través de ella que se reconoció en ella. La verdad científica de la teoría marxista fue la que selló, en definitiva, su unión con el movimiento obrero e hizo esta unión definitiva.”<sup>72</sup>

El énfasis “teoricista” de esta formulación conlleva el riesgo de producir una asimilación del programa de la filosofía materialista (que para Althusser estaba aun por hacerse y, en gran medida constituía el propio horizonte de su trabajo) a una epistemología en el sentido clásico, como el mismo Althusser indicará años más tarde, en la identificación apresurada entre *conocimiento, verdad y acción política*. Si bien, esta primera formulación no puede leerse sino en sintonía con su preocupación respecto del “espontaneísmo” creciente en los núcleos políticos comunistas de entonces, lo cierto es que, partiendo de la afirmación de Lenin: “sin teoría no hay práctica revolucionaria”, Althusser despliega una interpretación de la dialéctica materialista que puede ser leída como un sobredimensionamiento del componente científico, de suerte tal que *toda práctica* resulte interior a éste:

“Lenin va más allá de lo que dice: al recordar a la práctica política marxista la necesidad de la ‘teoría’ que le sirve de base, enuncia de hecho una tesis que interesa a la Teoría, es decir, la Teoría de la práctica en general: la dialéctica materialista. (...) La ‘teoría’ interesa a su propia práctica directamente. Pero, también, en la medida en que es pensado y enunciado, el problema de la *relación* de una teoría con su práctica, interesa a la Teoría general misma (la dialéctica) ya que en ella se expresa teóricamente la esencia de la práctica teórica en general y, a través de ella, la esencia de las transformaciones de la ‘evolución’ de las cosas en general.”<sup>73</sup>

Esta cita revela el núcleo del llamado “teoricismo” no tiene nada que ver con un privilegio de la teoría por sobre la práctica<sup>74</sup> sino con el modo en que es interrogada la relación entre práctica teórica (científica, en este caso el materialismo histórico) y “Teoría” de la práctica en general (es decir, teoría filosófica, en este caso, el materialismo dialéctico). Toda vez que la lupa está concentrada en la pregunta por la ciencia, es posible advertir un cierto efecto de lectura respecto de la argumentación que ofrece Althusser, en dirección hacia una reducción de la filosofía a una epistemología, o pero aún a una metodología. En alguna medida, podría pensarse que la magnitud de la pregunta por el conocimiento debe lidiar permanentemente con el compromiso propio que tiende a imponerle el terreno en el que da su batalla concreta. Así, si la necesidad de una filosofía específicamente materialista apunta a evitar que las prácticas teóricas marxistas devengan en meras prácticas técnicas, esto se sostiene en la idea según la cual:

“Para lograr este fin (los marxistas) necesitan la Teoría, es decir, la dialéctica materialista, como el único *método* capaz de anticipar su práctica teórica señalando sus condiciones formales.”<sup>75</sup>

De lo que se trata aquí, insistimos, no es de la cancelación de toda otra dimensión de la filosofía marxista sino de un efecto de lectura provocado por un énfasis importante puesto en una de

---

<sup>72</sup> Althusser, L. “Práctica teórica y lucha ideológica” En, *La filosofía como arma de la revolución*. Mexico, SigloXXI, 1974., p.60

<sup>73</sup> Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. Op cit, p.138.

<sup>74</sup> Recordemos que “Llamaremos teoría a toda práctica teórica de carácter científico” y “por práctica en general, entendemos todo proceso de transformación de una materia prima dada en un producto determinado, utilizando medios (de ‘producción’) determinados...” Idem., pp.136-7

<sup>75</sup> Idem., p.139

sus dimensiones, la demarcación entre *ciencia* e *ideología*, ante la pregunta por los *efectos teóricos* de una y otra. El campo de especificidad de la filosofía parece quedar ensombrecido en el esfuerzo de subrayar la función de la filosofía de orientar “una lucha incesante contra la ideología misma, es decir, contra el idealismo, lucha, cuyas razones y objetivos pueden ser aclarados y orientados por la Teoría (el materialismo dialéctico), como por ningún otro método en el mundo.”<sup>76</sup>

Si esto fuera todo, resultaría entonces que en esta función exclusivamente vinculada a los *efectos teóricos*, la filosofía queda engeguada o enmudecida respecto de la política. A la vez, la ideología parece reducida en su eficacia a este único rol de “falso conocimiento”.

Inmerso en este marco, algo estrecho, el problema de la práctica política no es desplegado en toda su complejidad. Así, y ante la pregunta por el vínculo entre *práctica teórica* y *lucha política*, corresponde al materialismo dialéctico, entendido en la clave epistemológica ya indicada, señalar el camino que permite al materialismo histórico, en su calidad científica, liderar la propia lucha de clase proletaria. Tal como puede leerse:

“La ciencia marxista leninista, que está al servicio de los intereses objetivos de la clase proletaria, no podría ser el producto espontáneo de la práctica del proletariado: ha sido producida por la práctica teórica de intelectuales que poseían una alta cultura, Marx, Engels y Lenin, y fue aportada ‘desde afuera’ a la práctica proletaria, a la que modificó de inmediato al transformarla profundamente.”<sup>77</sup>

Esta afirmación es contundente y constituye en sí misma una toma de posición en un escenario de alternativas en disputa respecto del problema de la relación entre *teoría* y *política*. Pero además convoca una cuestión que supone, en relación con lo que hemos advertido, otra dimensión que en alguna medida coexiste con ella, nos referimos al problema de la relación entre *filosofía* e *historia*, que hará su aparición en cuanto Althusser intente fundamentar los motivos de las articulaciones concretas (históricas) entre *ciencia* y *política*.

Esto puede advertirse rápidamente en el modo en que Althusser plantea esta problemática; a la vez como “el problema del nacimiento histórico” (de la ciencia marxista, en su relación con las luchas preexistentes del movimiento obrero) y como el problema contemporáneo de “la existencia y de la acción de las organizaciones obreras marxistas-leninistas”<sup>78</sup> (en su relación con el desarrollo de la teoría marxista). En ambas escenas, la articulación entre *ciencia* y *política* exige una toma de posición respecto de la relación entre *filosofía* e *historia*, y por lo tanto la formulación de las definiciones, tanto de *filosofía* como de *historia*.

Como anticipábamos anteriormente, conforme a su ubicación en el contraluz de un marco específico de discusiones, los desarrollos pretendidamente “cientificistas” de este período de la escritura althusseriana atienden a una batalla presentada contra las versiones más ingenuas de la estrategia revolucionaria, entendida como ideología proletaria devenida teoría verdadera sobre medios y fines de la lucha de clases, por su propia condición.

Así, podría argumentarse que su sólo carácter de “intervención” en una cierta “coyuntura” salva a este planteo, de consistir en un auténtico teorismo. Insistimos, entonces, en este punto: más allá de las posteriores autocríticas y reconsideraciones que el propio Althusser realiza respecto de este primer período, en él ya puede advertirse una matriz que las anticipa y desborda. Sigue siendo, tal como advertíamos en el caso del “antihumanismo”, una preocupación de índole *práctica* y *política*, relacionada con los modos de pensar la estrategia revolucionaria, las prácticas de militancia, la organización para la acción en una coyuntura determinada y frente a tendencias históricamente ubicables (específicamente, el espontaneísmo), la que convoca a la reflexión sobre el vínculo entre

---

<sup>76</sup> Idem., p.140

<sup>77</sup> Althusser, L. *La filosofía como arma de la revolución*. Mexico, Siglo XXI.1974 , p.39.

<sup>78</sup> Althusser, L. Idem., p.58



la teoría marxista y la práctica política del movimiento obrero. Este es el punto en el que radica la paradoja que anticipa lo que más tarde será revisado, a modo de rectificación: en este momento “teoricista”, es decir, el de una concepción de la ciencia en la que la práctica teórica es presentada como determinante de la práctica política, en los hechos, sin embargo, Althusser parece operar ya de otro modo; es decir, impulsado por preocupaciones concretas e históricamente determinadas, de naturaleza *política* y relacionadas con la lucha de clases. Esta otra posición filosófica que opera aquí, como decíamos, “en estado práctico”, será luego desplegada en los años de la “autocrítica” que se inicia luego de la publicación de *Pour Marx y Lire Le Capital*, desde 1967 en adelante.

Son también preguntas por la dimensión concreta, las que permiten ubicar otro punto en el que los desarrollos de este período se revelan ya atravesados por preocupaciones que desbordan la matriz epistemológica. Así, veremos que, si la ideología es interrogada en principio y fundamentalmente a propósito de sus *efectos teóricos*, el despliegue del análisis ofrecerá elementos que conducen directamente al problema de la práctica política. Tal como puede leerse ya en “Práctica teórica y lucha ideológica”

Concentrándonos, entonces, en esta primera etapa del vínculo entre *ciencia e ideología*, anterior a la “autocrítica”, podemos observar que este campo problemático, es organizado por Althusser a partir de tres ejes que denomina “principios”. El primero, de cuño kautskyano, y ubicado en el plano de los “efectos teóricos”, se refiere a la “importación” en el movimiento obrero de una doctrina producida “fuera de la clase obrera”, que habría permitido la ruptura de teorías espontáneas del proletariado, es decir, representaciones ideológicas sobre los fines y los medios de acción.

El segundo principio, ubicado en otro plano, se detiene sobre los aspectos “histórico-concretos” de la “unión” entre la teoría científica marxista y el movimiento obrero. Esta es caracterizada como “todo lo contrario de un azar”<sup>79</sup> o, directamente, como una *necesidad*; aquella que reside “en el hecho de que Marx llegó al *conocimiento objetivo* de la sociedad capitalista, comprendió y demostró la *necesidad* de la lucha de clases.”<sup>80</sup>

Para Althusser, resulta ser que la adopción por parte del movimiento obrero de la doctrina basada en la teoría de Marx responde, justamente, al carácter científico de la misma. Así, la operación *ideológica* de apropiación del marxismo por el proletariado depende, en última instancia, de su carácter *verdadero*. Recordemos la siguiente frase nuevamente: “...fue porque se *conoció* a través de ella que se *reconoció* en ella. La verdad científica marxista fue la que selló en definitiva su unión con el movimiento obrero e hizo esta unión definitiva”<sup>81</sup> En ello radica la inutilidad de preguntarse por el azar, “todo revela por el contrario la *necesidad* y su *inteligencia*.”<sup>82</sup> Como salta a la vista, en esta explicación de los procesos *históricos* por la *necesidad*, se hace visible el lugar desde el que Althusser formula la pregunta por el “encuentro” entre la teoría marxista y el movimiento obrero; el lugar de la preocupación por el conocimiento, en este caso, el punto de vista de la ciencia histórica. Lo que no es contemplado aquí —o, en todo caso, no desplegado en su especificidad— es el *punto de vista de la práctica política*.

Ahora, veremos este problema hacer su incipiente ingreso en relación con el tercer “principio”, que concierne no sólo al proceso por medio del cual se produjo la unión entre teoría marxista y movimiento obrero, sino a aquel “por el que esta unión *debe sin cesar ser mantenida*, reforzada y extendida”<sup>83</sup>: se trata de una pregunta formulada *en presente* y que apunta al problema

---

<sup>79</sup> Idem, p.60

<sup>80</sup> Idem.

<sup>81</sup> Idem, p.61

<sup>82</sup> Idem., p.60. No podemos desplegar aquí el sentido de esta expresión, pero podemos señalar que el talante de la “necesidad” debe ser entendido conforme a la ontología spinoziana y no a una teleológica de tipo hegeliano.

<sup>83</sup> Althusser, L. *La filosofía como arma de la revolución*. Op cit., p.61

“actual” de la formación teórica y la lucha ideológica. Digámoslo: ingresamos, ahora sí, en el territorio específico de la *práctica política*.

Pero, entonces, rápidamente advertimos que en él se trata de otro aspecto de la planteada *unión*: la dimensión de la unión que refiere a la adopción, por parte del movimiento obrero, de las bases científicas del socialismo y su abandono de las bases ideológicas propias de sus teorizaciones espontáneas. *Formación teórica y lucha ideológica* entendidas como tareas “vitales, indispensables para la existencia y el desarrollo del movimiento obrero revolucionario en el mundo...”<sup>84</sup> suponen, en gran medida, la preponderancia de la práctica teórica sobre la práctica política. Pero indican, interrogadas desde este punto de vista específico, los propios límites de esta preeminencia. Allí donde Althusser convoca a “mantener y reforzar” la lucha, ingresa la idea de que tal unión no ha “acabado”, no se ha realizado plenamente y esto abre otra vía, aquella que permite pensar el lugar de la política en relación con la historia. Nos encontramos nuevamente con el punto de “finitud” de la teoría.

De todos modos, por ahora, el vínculo entre *ciencia e ideología* (en este caso, la ideología revolucionaria, aquella que guía la acción política del movimiento obrero) es pensado en términos de “dependencia” de la última respecto de la primera. De modo complementario, si bien Althusser reconoce la necesidad de evitar la caída en el idealismo que supondría separar la teoría de la práctica, el vector que articula las dos instancias es entendido en términos de “aplicación” o “realización” de la teoría en la práctica.<sup>85</sup> Allí de lo que se trata es de “dar a la teoría una existencia práctica” sin por ello reducirla al “simple comentario de la práctica política inmediata.”<sup>86</sup>

En este sentido, en el marco de esta primera formulación, la tarea política tendrá que ver con la formación teórica del proletariado, o lo que es en varios aspectos el mismo movimiento, la liquidación de las teorizaciones espontáneas, ideológicas, previas y su reemplazo por *otra* ideología, una conciencia (por definición, ideológica) de clase, basada en un conocimiento científico. Sin este, el único capaz de ofrecer un conocimiento de la naturaleza de clase de la dominación ideológica, la lucha ideológica se produce “a ciegas”<sup>87</sup>. Y si “es en el terreno de la lucha ideológica donde se hace sentir por sobre todo la necesidad de una intervención exterior: la de la ciencia”<sup>88</sup>, esto resulta capital porque la lucha ideológica “acompaña todas las otras formas de lucha y es absolutamente *decisiva* para todas las formas de lucha de la clase obrera, y que la insuficiencia de las concepciones ideológicas del movimiento obrero librado a sí mismo, produce concepciones anarquistas, anarcosindicalistas y reformistas de su lucha económica y política.”<sup>89</sup>

Ahora bien, sin perjuicio de lo dicho, resulta interesante especificar qué debe entenderse aquí por *formación teórica* porque es posible ubicar a partir de ello, otra de las líneas que desembocarán en las fórmulas del período posterior a la “autocrítica” y, de alguna manera, permiten sostener la continuidad entre ambos momentos. El punto central radica en que para Althusser, la formación teórica tiene un sentido diferente del que puede adjudicarse a la formación económica, política o ideológica. Si el “teoricismo” que el autor se auto-imputará años después puede apreciarse justamente en el hecho de considerar a estas instancias como *grados parciales y previos*<sup>90</sup> en relación con el objetivo de la *formación teórica*, esto es: formar militantes capaces de convertirse en hombres de ciencia<sup>91</sup>; no puede, sin embargo, desatenderse que la *formación teórica* no es

---

<sup>84</sup> Idem.

<sup>85</sup> Althusser, L. “Práctica teórica, lucha ideológica”, op cit., p. 72

<sup>86</sup> Idem.

<sup>87</sup> Idem., p.66.

<sup>88</sup> Idem.

<sup>89</sup> Idem.

<sup>90</sup> Idem., p.69

<sup>91</sup> Idem., p.70

entendida en el sentido de un “adoctrinamiento”, es decir, como una incorporación de conclusiones científicamente consolidadas; sino, justamente, como todo lo contrario: como su ingreso en el *proceso de producción* de conocimiento teórico, este proceso de “trabajo” del que hablábamos al principio<sup>92</sup>. Así, dice Althusser:

“La formación teórica, lejos de ser una iniciación en las simples conclusiones, en los principios de una parte y en las conclusiones de otra, es la asimilación profunda de la demostración de las conclusiones a partir de los principios, la asimilación de la *vida* profunda de la ciencia en su espíritu y sus métodos mismos, es una formación que debe hacer participar a quien la recibe y adquiere del espíritu científico mismo que constituye la ciencia y sin el cual jamás esta habría nacido, sin el cual jamás habría sabido desarrollarse.”<sup>93</sup>

Más allá del matiz espiritualista<sup>94</sup> de este fragmento, lo que no puede dejar de señalarse es una consecuencia de esta afirmación, tan importante como poco señalada: si nos atenemos a la noción del conocimiento como “modo de producción”, expresada por Althusser en esos años, la *formación teórica* debe entenderse como un ingreso en el *proceso de producción de la teoría misma*. Y es allí donde vuelven a encontrarse *política* y *teoría*, pero de un modo diferente de la caricatura del “adoctrinamiento” que podría surgir de la tesis de la “importación de la teoría desde fuera al movimiento obrero. Los militantes llamados a la “formación teórica” no son llamados a la mera incorporación de teorías producidas “por otros” sino a la propia producción de la teoría marxista.

Esta idea, junto con la ya mencionada respecto del “inacabamiento” de la unión entre teoría marxista y lucha obrera, pueden ser leídas en continuidad con una línea que será desplegada por Althusser en períodos posteriores pero que, como hemos anticipado, ya reside como fundamento de su propia empresa; nos referimos a lo que será llamado luego la “teoría finita” de Marx. Esta expresión sugiere, por un lado, pensar la obra de Marx en el marco de sus propias limitaciones y, en este sentido, puede ubicarse toda la tarea que sustenta las dos grandes obras althusserianas de esta época, *Pour Marx* y *Lire Le Capital*.

En rasgos muy generales, se trata de extraer de la letra marxista las consecuencias que incluso éste no hubiera advertido. En gran medida, el ambicioso proyecto de elaborar la *filosofía* que opera “en estado práctico” en los textos de Marx puede inscribirse en esta propuesta. Más todavía cuando tal explicitación, encarnada por Althusser y sus discípulos, consiste en demarcar la especificidad del materialismo marxista respecto de los componentes idealistas operantes aun como lastres ideológicos en la propia obra de Marx, así como en algunas ramas interpretativas enmarcadas en la tradición marxista. Tal el caso del humanismo, el economicismo, el historicismo, las vertientes existencialistas, fenomenológicas, etc.

Será recién después de 1968 cuando Althusser dé nombre a esta empresa y plantee explícitamente la condición incompleta de la obra marxista; esto es, la necesidad de concebirla como teoría científica de la historia, y específicamente, como teoría histórica del modo de producción capitalista, desalentando todo intento de buscar en ellas explicaciones totalizantes o teorías que no ofrece: tales como la teoría del estado, de la política, de la ideología, o como fórmulas explícitas sobre la transición al comunismo, en sus diversos aspectos. En este sentido: “Decir que la teoría

---

<sup>92</sup> Es esta definición la que parece desatender Sánchez Vázquez cuando afirma que en esta “primera fase”, que ubica entre 1964 y 1966, el “teoricismo de Althusser se basa en que excluye a la práctica real del proceso de conocimiento”. Mientras que, como hemos advertido, resulta sumamente clara su concepción del propio proceso de conocimiento en términos de prácticas. En este sentido, nos parece interesante descubrir que incluso Sánchez Vázquez reconoce que tampoco en esta “primera fase teoricista”, la política está ausente en la concepción althusseriana de la relación entre ciencia y filosofía, sino que ésta se inserta a través del vínculo de oposición entre ciencia e ideología y en relación con la “lectura” de Marx. Cfr. Op cit., p. 12

<sup>93</sup> Idem., p.69

<sup>94</sup> Y que, en gran medida evoca a Gaston Bachelard.

marxista es finita significa sustentar la idea esencial de que *la teoría marxista es todo lo contrario de una filosofía de la historia* que pretende ‘englobar’, pensándolo efectivamente, todo el porvenir de la humanidad...”<sup>95</sup>

Decíamos, anteriormente que esta fórmula encuentra sus antecedentes en el llamado período “teorista”; podemos señalar que lejos de pensar este momento como el de una hipertrofia de la teoría, resulta interesante, sin embargo, atender al modo en que aparecen, ya entonces, formulados los “límites” de la práctica teórica, o dicho de otro modo, sus puntos de *inacabamiento*.

Así, en la figura de un “silenciamiento” encontramos una de las fronteras del conocimiento, en torno al problema de la *práctica política*. Y si como hemos dicho, el período “teorista” puede en alguna medida reconocerse como tal justamente porque gravita en él, con relativo peso, la pregunta por la ciencia; encontraremos, sin embargo, entre los textos de este momento algunas indicaciones sumamente significativas en relación con la *práctica política*. Avanzaremos sobre ellas.

Althusser aborda este tema en un artículo dedicado a plantear la necesidad de desarrollar la filosofía marxista, a partir de su presencia “en estado práctico” en la obra de Marx y en las luchas del movimiento obrero. En relación con esta última dimensión, sentará las coordenadas que permiten identificar la especificidad de la *práctica política*. Encontramos en ese gesto, los esbozos rudimentarios de la ampliación del campo filosófico que señalábamos al principio de este capítulo. Es la pregunta por la *filosofía* en su relación con la historia, la que permite conectar entonces las zonas de la ciencia y la política, tal como Althusser lo explicitará más adelante. Por ahora, este desplazamiento puede observarse de modo tácito y algo ensombrecido por una pirueta teórica.

En este último sentido y en sintonía con la impronta “teorista”, Althusser avanza en el análisis de la *práctica política*, es decir, la lucha de clases concreta en la que “encontramos la dialéctica marxista en su especificidad” en “estado práctico”, pero subordinándola a la asunción de que “la práctica del partido bolchevique se funda en la dialéctica de *El Capital*, en la ‘teoría’ marxista.”<sup>96</sup> Sin embargo, más allá de este encuadre, resulta interesante recoger algunos de los elementos de la caracterización de la *práctica política*, en la singularidad de su objeto, su materia prima y la estructura de su campo. “¿Qué se entiende por práctica política?, ¿qué es lo que la distingue de otras prácticas?, o, si se prefiere una formulación más clásica: ¿qué se entiende por acción política?”<sup>97</sup> –se pregunta Althusser.

“A través de Lenin y contra la tesis especulativa (...) que considera lo concreto de una situación como ‘la contingencia’ en la que se ‘realiza la necesidad’, somos capaces de dar una respuesta teórica a este problema real. Vemos que la práctica política de Lenin no tiene por objeto la Historia Universal, tampoco la historia general del Imperialismo (...) en cambio encuentra al Imperialismo en su práctica política bajo la modalidad de la existencia actual: en un *presente concreto*.”<sup>98</sup>

Finalmente, nos encontramos con la frontera que detiene el avance de la pregunta por la práctica teórica. Se trata, como se lee en el fragmento citado, de un “problema real”. La práctica política, sostiene su especificidad en su acción sobre “lo concreto de la situación”, se trata de un momento cuya *actualidad* define a la práctica política como tal en su acción sobre “el único mundo

---

<sup>95</sup> “Creo que la teoría marxista es ‘finita’, ‘limitada’. Limitada al análisis del modo de producción capitalista y de su tendencia contradictoria que abre la posibilidad de pasar a la abolición del capitalismo” (...) Decir que la teoría marxista es finita significa sustentar la idea esencial de que la teoría marxista es todo lo contrario de una filosofía de la historia que pretende ‘englobar’, pensándolo efectivamente, todo el porvenir de la humanidad...” Y también: “...la teoría marxista dice casi nada acerca del estado, ni sobre la ideología y las ideologías, ni sobre la política, ni sobre las organizaciones de la lucha de clase” Cfr. Althusser, L. “El marxismo como teoría finita” En AAVV. *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Mexico. Folio Ediciones, 1982.

<sup>96</sup> Althusser, L. “Sobre la dialéctica marxista.” En (1968a) op cit., p.144

<sup>97</sup> Idem., p.146

<sup>98</sup> Idem.

concreto”, el de la existencia, en la “única concreción posible”. Aquí encuentra Althusser, lo irremplazable de la práctica política expresada en los textos de lucha de Lenin de los que “Qué hacer” constituye el ejemplo más claro: “en el análisis de la estructura de una coyuntura, en el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su unidad paradójica, que constituye la existencia misma de ese momento actual que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero en un octubre 17.”<sup>99</sup>

Está claro, entonces, que el tipo de práctica supuesta en la práctica política no apunta a la “historia” en el mismo sentido que la práctica teórica del historiador, “que analiza el pasado”; porque se trata de “la práctica de un dirigente revolucionario que reflexiona en el *presente sobre el presente*, acerca de la necesidad que debe realizarse, sobre los medios para producirla, sobre los puntos de aplicación estratégica de esos medios, en resumen, sobre su propia acción, ya que es él quien actúa sobre la historia concreta, y sus errores y éxitos no figuran simplemente bajo la codificación de una ‘historia’ *escrita*. (...) Distinguir estas dos prácticas, he aquí el fondo de la cuestión que nos preocupa.”<sup>100</sup>

La “cuestión” es la de la “búsqueda” de una filosofía materialista que sobrevuela, por decirlo de algún modo, toda la empresa althusseriana. La “distinción” entre las prácticas constituye el punto límite de la teoría, allí donde la práctica teórica pierde su dominio: se trata del “presente”, de la única práctica “en presente”, capaz de producir una transformación en lo real: la *práctica política*.

No escapará al lector avezado, el escenario que propone Althusser para este tipo de práctica: se trata del espacio abierto en el lugar del “eslabón más débil”; aquel a propósito del cual, Althusser despliega toda su conceptualización de la *sobredeterminación*. Es ese el terreno específico de la práctica política, lo que constituye la estructura de su objeto práctico: “esa estructura típica de las contradicciones, en sus desplazamientos, en sus condensaciones, y esa ‘fusión’ de la ruptura revolucionaria que resultaba, en resumen, en ese momento actual que constituían. Esta razón es la razón que hace que la teoría del ‘eslabón más débil’ no sea sino una sola y misma cosa que la teoría del ‘eslabón decisivo.’”<sup>101</sup>

Y esta teoría incumbe a la pregunta por la especificidad de la *filosofía* marxista, el materialismo dialéctico; aquel que, a diferencia de la dialéctica hegeliana que hace de la historia el despliegue de una única contradicción, centrada sobre sí misma, supone la lógica de la *sobredeterminación*. “Esa diferencia específica de la contradicción [marxista] que permite, simplemente, no demostrar o explicar *a posteriori*, sino ‘hacer’, en nuestro único presente las revoluciones ‘inevitables’ o, como dice tan profundamente Marx, de hacer de la dialéctica, no la teoría del hecho consumado, sino un método revolucionario”<sup>102</sup>

### **Las nociones de “lectura sintomal” y “problemática” como anticipaciones de la idea de la “teoría finita”**

Si bien es cierto que la fórmula de la “teoría finita” será recién enunciada más de una década después, a esta altura, resulta casi una obviedad señalar que tácita o no, esta idea se encuentra en la base de la tarea emprendida en los años sesenta, en el trabajo de lectura de Marx publicado en el volumen *Para leer el Capital*. Contra todo dogmatismo que quiera ver en la teoría marxista un sistema acabado, leer a Marx supone desde el principio, para Althusser, ubicar sus límites y leer, en

---

<sup>99</sup> Idem., 147

<sup>100</sup> Idem., pp.147-148.

<sup>101</sup> Idem.

<sup>102</sup> Idem.

sus intersticios y carencias, la impronta filosófica que actúa allí “en estado práctico”.<sup>103</sup> Es ese el sentido de la *lectura sintomal*:

“Tal es la segunda lectura de Marx: una lectura que nos atrevemos a llamar ‘sintomática’, en la medida en que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a *otro texto*, presente por una ausencia necesaria en el primero.”<sup>104</sup>. Aquí, en esta idea de “otro texto” reencontramos nuevamente el vínculo entre *ciencia e ideología*, tal como escribe Althusser en 1965:

“El hecho de que Spinoza haya sido el primero en plantear el problema del *leer*, y por consiguiente el de escribir, siendo también el primero en el mundo en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato; el hecho de que en él, por primera vez en el mundo, un hombre haya unido de ese modo la esencia del leer y la esencia de la historia en una teoría de la diferencia entre lo imaginario y lo verdadero es lo que nos permite entender por qué Marx *sólo pudo* llegar a ser Marx fundando una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre la ideología y la ciencia, y, en último análisis, el que esa fundación se haya consumado en la disipación del mito religioso de la *lectura*.”<sup>105</sup>

Como puede apreciarse y más allá de las periodizaciones con que Althusser mismo organiza su propia obra, podemos encontrar ya presente, en estas reflexiones tempranas, que el sentido que orienta el modo en que es pensado el vínculo entre *ciencia e ideología* se articula con *una* cierta filosofía y *una* cierta teoría de la historia. Si en ellas Althusser reconcilia a Marx con Spinoza, es porque de lo que se trata, para él, es de una perspectiva radicalmente disruptiva: el *materialismo*. En él confluyen la filosofía spinoziana de “la opacidad de lo inmediato” y la “distinción histórica entre ciencia e ideología” ofrecida por Marx. Ubicarse en el campo de la producción teórica (científica) para Althusser es siempre y lo seguirá siendo, hasta sus últimos escritos, lidiar con la *ideología*.

Ahora bien, es sumamente importante discernir las coordenadas de este vínculo, a fin de sostener que la posición althusseriana no tiene nada que ver con un cientificismo de tipo iluminista. Esto puede apreciarse claramente a partir de la definición de “problemática” que Althusser desarrolla por estos mismos años, para comprender los alcances complejos que reviste ya entonces esta relación entre *ciencia e ideología*. A ella apunta la frase citada más arriba sobre ese “otro texto” presente en la entrelínea de la letra marxista que la “lectura” debe poder reponer a fin de producir la teoría marxista que -por qué no decirlo de este modo— no es idéntica a la literalidad de la obra de Marx.

En el artículo “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)”, publicado en *La Pensée*, entre marzo y abril de 1961, Althusser advierte que para emprender un estudio marxista de las obras de juventud de Marx es necesario romper con los supuestos del “método analítico-teológico” que supone un pensamiento en términos del despliegue de una idea y, en base a ello, quiere ver en la obra del joven Marx, el germen del Marx maduro. Contra este abordaje, advierte:

“Marx no escogió nacer al pensamiento y pensar en el mundo ideológico que la historia alemana había concentrado en la enseñanza de las universidades. En este mundo creció, en él aprendió a moverse y a vivir, con él tuvo que ‘explicarse’, de él se liberará. (...) el joven Marx surgió en el mundo del pensamiento de su tiempo para pensar en él a su vez y emprender con los pensamientos de su tiempo ese intercambio y ese debate que constituirá toda su vida ideológica (...) por el momento, todo se juega entre el rigor de un pensamiento singular y el sistema temático de un

---

<sup>103</sup> Althusser, L. *Para leer El Capital*, Mexico, Siglo XXI. 1969., p.37

<sup>104</sup> Idem., p.33

<sup>105</sup> Idem., pp.21-22.

campo ideológico. Esa relación es la que está presente en ese comienzo y *ese comienzo no tendrá fin...*<sup>106</sup>

La relación entre la unidad (interna) de un pensamiento singular con el campo teórico (ideológico, científico, filosófico) en el que se enmarca, es el lugar en el que Althusser introduce la noción de “problemática”, que permite pensar la unidad de un pensamiento en sus determinaciones y por lo tanto, constituye “la puesta en evidencia de la estructura sistemática típica, que unifica todos los elementos de un pensamiento; es, por lo tanto, descubrir un *contenido determinado* a esta unidad, que permite, a la vez, concebir el sentido de los elementos de la ideología considerada, y poner en relación esta ideología con los problemas legados o planteados a todo pensador por el tiempo histórico en que vive.”<sup>107</sup>

La noción althusseriana de “problemática” convoca a una concepción no subjetiva del conocimiento, en el sentido de la ontología spinoziana, que ya hemos introducido. Así recordamos que la noción de *ciencia* no apunta a aquello que alguien (“Marx”) conoce, ni siquiera a lo que “produce”; sino a un cierto dispositivo, un “mecanismo” o un “modo de producción” de conocimientos. En ese marco, la “problemática teórica” indica una “totalidad-articulada- de pensamiento”, una unidad que si bien es, por lado, un resultado de un proceso histórico; en términos de su cientificidad, es concebida como un sistema de relaciones teóricas, una *Gliederung*. En otras palabras, como un “cuerpo”, en la medida en que supone un “efecto de unidad”, el *efecto de conocimiento*. La *Gliederung* resulta una estructura que sostiene el orden regulado de aparición y desaparición de las categorías pensadas, y como tal, una “problemática” supone determinados criterios de validez teórica, ciertas estructuras de teoricidad y ciertas formas de apodicticidad teórica.

Ahora bien, “esta expresión ‘efecto de conocimiento’ constituye un objeto genérico que comprende, por lo menos, dos sub-objetos: el efecto de conocimiento ideológico y el efecto de conocimiento científico.”<sup>108</sup>

Ante todo discurso con pretensión científica, la “lectura” propuesta por Althusser es una operación que apunta a ese espacio de desajuste entre un sistema y sus formas discursivas. En alguna medida se trata de reconocer esa articulación de conceptos que soporta la “sistematicidad del sistema” como sistema<sup>109</sup>; y en consecuencia permite discernir, como saldo de esta operación, aquella trama ideológica en la que se entrelaza fragmentariamente y preñado de conceptos inadecuados, un descubrimiento científico; el de Marx, en este caso.

*Leer* a Marx quiere decir, de algún modo, extraer de su obra aquello que la rebasa, aquello de lo que Marx no podría ser la “fuente”, ni la última voz. Llevado al extremo, este modo de abordar un pensamiento supone admitir que Marx, en tanto “autor”, no puede sino articular su descubrimiento científico en los términos ideológicos que su mundo le ofrece. Y esta es, ya en los inicios de la lectura althusseriana de Marx, la contracara de la asunción de la teoría marxista como “teoría finita”, porque si el nacimiento de la teoría marxista no coincide cronológicamente con la escritura de Marx, tampoco coincide con ella su pleno desarrollo, ni mucho menos su culminación. Pero además, como hemos sugerido en un acápite anterior, es en su “inacabamiento” que radica, justamente, su cientificidad. Porque, como tal, el conocimiento no tiene nada que ver con las operaciones de un sujeto de conocimiento, menos aún con las formas circulares de su garantía, sino que es “una cuestión que en su principio se plantea y se demuestra como cuestión *abierta*, es decir, como homogénea en su *estructura de apertura* con todas las cuestiones efectivas planteadas por el

---

<sup>106</sup> Althusser, L. (1969). *Op cit.*, p.51

<sup>107</sup> *Idem.*, p.53

<sup>108</sup> *Idem.*, p.76

<sup>109</sup> *Idem.*, p. 76

conocimiento en su existencia.”<sup>110</sup> Es así que, si de lo que se trata es de sostener el vínculo entre *cientificidad* y “vitalidad” de la teoría marxista, y debe entonces asumirse la tarea de identificar sus puntos de silencio para producir desde ellos, conforme al sistema de relaciones que da consistencia a su problemática. En este sentido también, la convocatoria a la “formación teórica” es la convocatoria a la producción crítica en el seno de la problemática marxista, a la luz de nuevas exigencias, históricas, políticas, etc.

A partir de allí, otra consecuencia de la noción de *problemática* puede reconocerse y confrontarse con alguno de los componentes “teoricistas” de este período. Nuevamente y “en acto”, puede anticiparse una idea que Althusser desarrollará más tarde: *la ciencia no tiene sujeto*<sup>111</sup>. Porque la propia noción de *problemática* conlleva la idea de que allí donde hay un sujeto (Marx, por caso) hay una dimensión ideológica que pone en juego un dispositivo de apropiación, una figura de “autor”, un plano de vivencialidad; diversos modos de articulación de la producción teórica con la coyuntura ideológica, económica y política concreta. Otra vez, si la formulación explícita de esta idea deberá esperar todavía condiciones de escucha que no son posibles antes de 1968 y todavía se leen en Althusser expresiones conceptualmente dislocadas<sup>112</sup> sobre “el genio de Marx”<sup>113</sup>, es claro que el espacio teórico ya está abierto y no debe sino esperar algunos años para proclamar “finalmente la crisis del marxismo ha estallado”<sup>114</sup>. Una “crisis” que es saludada con expectativa por Althusser, justamente, por considerarla como una posibilidad de abandonar la lectura de la teoría marxista en una clave ideológica —esto es como una teoría cerrada— y admitirla en su condición inacabada, donde reposan tanto su *cientificidad* como su *vitalidad*.

Si esto es así, la propuesta de Althusser en relación con la “formación teórica” de los militantes, presente ya en “Práctica teórica y lucha ideológica”, como hemos desarrollado, está destinada a crecer más adelante. Mientras que cierta continuidad errática entre la persistencia de las figuras de autor y las forzadas tesis de la teoría como guía exterior de la acción política tenderán a ser reemplazadas por fórmulas más adecuadas. Especialmente, allí donde se señalaba la condición burguesa de los intelectuales marxistas (Marx, Engels, Lenin, etc.) para abonar la tesis de la inducción de la teoría “desde el exterior” hacia el movimiento obrero. Podríamos anticipar que, a medida que avance en el desarrollo de sus consecuencias filosóficas la noción de “problemática” y paralelamente, Althusser se interrogue por la condición ideológica de *todo* sujeto<sup>115</sup>, la tesis de la importación de la teoría caerá por sus propio peso y será reemplazada por la idea de una producción teórica interior a las luchas del movimiento obrero:

“...que Marx y Engels, por volver a ellos, fueran ‘intelectuales’ burgueses de formación universitaria clásica, es algo incontestable. Hay que nacer en algún lugar. (...) Sin embargo, las condiciones de un nacimiento no son forzosamente un destino. El verdadero destino que ha fijado a Marx y a Engels en su papel histórico como intelectuales nuevos, intelectuales orgánicos de la clase obrera (...) se ha jugado en el ‘encuentro’, es decir, en la experiencia directa y práctica, personal, que han tenido, Engels en Inglaterra, de la explotación de la clase obrera (..) y de las prodigiosas

---

<sup>110</sup> Idem., p62

<sup>111</sup> Cfr. Althusser, L. “Tres notas a sobre la teoría de los discursos”. En, *Escritos sobre psicoanálisis*. Siglo XXI. 1996

<sup>112</sup> Aunque políticamente estratégicas.

<sup>113</sup> Althusser, L. “Práctica teórica y lucha ideológica”, en *La filosofía como arma de la revolución*, op cit., p.59

<sup>114</sup> Cfr. Althusser, L. *Marx dentro de sus límites*. Madrid. Akal, 2003. Escrito hacia 1978 y permanecido inédito hasta su publicación póstuma en 1995.

<sup>115</sup> Resulta sumamente significativo, en este sentido y a la luz de escritos posteriores, la notable ausencia de toda reflexión en torno a la noción de *sujeto* en relación con la teorización de la ideología, en “Práctica teórica y lucha ideológica”, texto que presenta y defiende la tesis leninista de la importación de la teoría.



luchas obreras del cartismo, y Marx, en Francia, de la lucha de clases política de las organizaciones socialistas y comunistas.”<sup>116</sup>

Pero entonces, algo más, la noción de *problemática* en su articulación con la propuesta de la “lectura”, nos conduce a otro de los aspectos que atañen al vínculo entre *ciencia e ideología*. Ante la pregunta por las condiciones concretas del encuentro efectivo entre la teoría marxista y el movimiento obrero, se advierte la necesidad de pensar la vida de la ciencia en sus manifestaciones, en sus formaciones discursivas y en sus sujetos concretos y, por lo tanto, las condiciones ideológicas –las formaciones ideológicas específicas- con las que se encuentra entrelazada, en *cada* momento. Vemos, claramente, que la noción de *problemática* pone en cuestión un principio propuesto por el propio Althusser en este mismo período, porque a partir de ella, no puede tratarse de ejercitar una demarcación entre “LA Ciencia y LA Ideología” en el sentido de una epistemología clásica, sino de precisar las coordenadas de una ruptura -no exenta de determinaciones históricas— entre *una* ciencia y el campo de *las* ideologías particulares (hora proudhonianas, hora anarquistas) que conforman la escena de su surgimiento; tanto como el marco de alternativas ideológicas (humanistas, espontaneístas) que a cada momento vuelve a percutir en su recepción, su desarrollo, sus transformaciones. Y si el dispositivo que hace que una ciencia sea una ciencia no es pensado por Althusser como un puro producto histórico, sino asumido en su sistematicidad sincrónica, en su condición de “mecanismo” –por aquel principio de interioridad radical; el talante de las ideologías que disputan el espacio teórico en una determinada coyuntura obliga a pensar en términos concretos esta relación.

“Todas las ciencias, tanto las de la naturaleza como las sociales, están sometidas constantemente al acoso de *las ideologías existentes...*”<sup>117</sup>, dice Althusser.

En este punto, entonces, cabe insistir en que un espacio ya abierto en esta etapa “teorista”, en la propia “problemática” althusseriana es *indicado* (como quien coloca una señal indicando un bache en una ruta), con una suerte de incongruencia teórica que bien podría ser leída desde la propia clave “sintomal” propuesta por Althusser. Nos referimos a la pretendida explicación por la verdad teórica “exterior” a la lucha de clases por el proletariado, con la que Althusser pretende dar por resuelta la pregunta por la “unión histórica”, es decir, en su dimensión *concreta*, entre la teoría marxista y el movimiento obrero, de existencia objetiva previa al marxismo y “contra sus propias tendencias ideológicas”. Así “responde” Althusser:

“La verdad científica de la teoría marxista fue la que selló en definitiva su unión con el movimiento obrero e hizo esta unión definitiva. No hay nada en este hecho histórico que denote la intervención del azar: todo revela por el contrario la *necesidad y su inteligencia*.”<sup>118</sup>

Pareciera que el obstáculo radica en cierta yuxtaposición producida entre la “exterioridad” que toda ontología materialista supone entre órdenes heterogéneos, como el pensamiento y el movimiento de un cuerpo<sup>119</sup>, con otro tipo de exterioridad, la del intelectual burgués respecto de la lucha de clases; como si acaso uno encarnara al “pensamiento” (o teoría) y otro a la acción (o práctica), en lugar de asumir a ambos *sujetos* como siendo agencia de sendos órdenes, es decir, encuentro de pensamiento y extensión. Por esto es que deslizamos más arriba, la conjetura acerca de que las aristas acaso más rudimentarias de este planteo parecen tributarias de una aún insuficiente conceptualización de la noción de sujeto y su discernimiento respecto de la de individuo.

---

<sup>116</sup> Althusser, L. “La teoría marxista no es exterior sino interior al movimiento obrero”. En *Marx dentro de sus límites*. Madrid. Akal. 2003., p.41

<sup>117</sup> Althusser, L. (1974) op cit.,p.34

<sup>118</sup> Althusser, L. “Práctica teórica y lucha ideológica”, op cit., p. 60

<sup>119</sup> Recordemos aquí la frase de Spinoza: “Ni el cuerpo puede determinar al espíritu a pensar, ni el espíritu puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)”Spinoza, B. *Ética*, III, prop.II (op cit., p.112).

No es que este tema no se encuentre ya presente explícitamente en la obra de Althusser, como se desprende del artículo “Marxismo y humanismo”<sup>120</sup>, sino que como hemos sugerido, resulta abordado desde un abanico de preocupaciones filosóficas más bien estrecho. Y si entonces, podemos leer que la noción de *sujeto* resulta desde el principio ajena a la concepción epistemológica:

“La vista ya no es pues, el acto de un sujeto individual dotado de la facultad de ‘ver’ que él podría ejercer sea en la atención, sea en la distracción; la vista es el efecto de condiciones estructurales...”<sup>121</sup>

En tanto no aparezca todavía un abordaje del problema desde los sujetos históricamente existentes, difícilmente haga su ingreso la pregunta por la relación entre la teoría y política, en toda su complejidad. Allí donde las preocupaciones “epistemológicas” confluyen con otras –tales como las que atraviesan el artículo “Contradicción y sobredeterminación”— que conducen a interrogantes de tipo histórico o político, la solución ofrecida por Althusser al problema del encuentro histórico – aunque no sólo el pasado sino también el presente— entre la teoría marxista y la lucha de clases llevada a delante por el movimiento obrero, surgirán nuevos despliegues en torno a la especificidad de lo *ideológico* y de lo *político*. En este tránsito, la *filosofía* misma, en su naturaleza y su función se verá transformada.

Mientras que, la primera forma de “solución” que Althusser ensaya para esta cuestión, que reduce el problema de la relación entre ciencia y política, a su agenciamiento en presuntos sujetos históricos concretos (los intelectuales burgueses, los militantes obreros) tal como hemos apuntado, corre el riesgo de reducir toda política a una aplicación de una “metodología” o una “técnica” y resulta notablemente contradictoria con la complejidad del concepto de “formación teórica” desplegado en el mismo artículo. Por último y llevada al extremo, esta “solución” podría sugerir la deriva en un terreno peligrosamente clausurante toda vez que no reconociera a la *práctica política* ningún punto de irreductibilidad respecto de la guía teórica y, en consecuencia, generara el efecto de lectura de que el devenir histórico está subordinado a la producción de conocimiento. Claramente, el plan de rechazar todo componente iluminista quedaría así traicionado:

“Al término de nuestro análisis encontramos de nuevo el gran principio de que habíamos partido: la distinción entre la ciencia y la ideología. Sin esta distinción es imposible comprender la especificidad propia del marxismo como ciencia, la naturaleza de la unión del marxismo y del movimiento obrero y *todas* las consecuencias teóricas y prácticas que se derivan de este hecho”.<sup>122</sup>

Como puede apreciarse este razonamiento contradice la lógica del propio planteo que se intenta sostener porque, si de lo que se trata es de una pura *necesidad de la verdad teórica*, pierden su sentido la “formación teórica” y la “lucha ideológica” como instrumentos fundamentales de lucha de clases. La identidad entre verdad y acción deviene, en último término en una subordinación de una historia a la filosofía que deriva en la liquidación de la política.

En tal sentido puede recordarse que en virtud de lo que el mismo Althusser sostiene en otro lugar, el principio de contradicción simple propio de la dialéctica hegeliana resulta en una estructura social totalizada, y en consecuencia, incapaz de constituirse en “el objeto de una práctica, que se propone transformar esta estructura: la práctica política (...) que no existe ni pueda existir una política hegeliana”<sup>123</sup>

Si *verdad* e *historia* estuvieran destinadas a subsumirse en la condición verdadera de la teoría, no tendrían sentido ninguno de los esfuerzos del propio Althusser por intervenir en la

---

<sup>120</sup> Althusser, L. (1968a) *op cit.*

<sup>121</sup> Althusser, L. (1969) *op cit.*, p.30

<sup>122</sup> Althusser, L. “Práctica teórica y lucha ideológica”, *op cit.* p. 73.

<sup>123</sup> *Idem.*, p.169

dirección estratégica de la lucha del movimiento obrero. Pero además, se trataría, por último de un abandono del principio materialista básico de la no-identidad entre ser y pensamiento.

Volvamos, entonces, unos pasos hacia atrás y señalemos que solamente sosteniendo la radical subordinación de la teoría a la práctica y asumiendo el carácter práctico incluso de la *práctica teórica* resulta posible pensar una articulación entre esta y la *práctica política*. Pero, entonces, hemos de asumir que no estamos en el plano de la Verdad sino en el de la existencia histórica, allí podemos preguntarnos por la materialidad de la *práctica científica* tanto como de la acción política, lo que no podemos es fundar una u otra –ni directamente ni indirectamente en la Verdad. En otro plano de cuestiones, si se trata de pensar el carácter verdadero de la teoría científica marxista tendremos que preguntarnos por la *adecuación* entre la problemática que la sostiene, es decir, la totalidad-articulada-de pensamiento y la *Gliederung* “real”. Todo cuanto podemos decir hasta ahora es que, si en algo coinciden una y otra es en su carácter *abierto*, la una en su inacabamiento, aquel que hace posible su “vitalidad”; la otra, ante la eficacia de la práctica política, *en presente*.

No podemos sino tomar entonces, aquellas palabras apresuradas de la importación de la teoría desde el exterior, al movimiento obrero, en el sentido *sintomal* de un intersticio que convoca “otro texto”, en este caso, uno que todavía deberá esperar unos años para poder ser escrito. En todo caso, podemos apresurar la indicación de aquellos elementos que en esta formación discursiva “suenan a hueco”. Si como ya hemos indicado, no parece formulado en términos adecuados el tipo de vínculo entre teoría y política, esto pone de manifiesto el despliegue todavía insuficiente de la dimensión *ideológica*. Y en este sentido, lo que en esta formulación resulta notablemente ausente es la cuestión del *sujeto*. Recién cuando Althusser despliegue este problema se hará “visible” el modo en que *lo ideológico*, justamente en su eficacia *práctica*, funciona como terreno de articulación entre la *práctica teórica* y la lucha política.

Simultáneamente, al ubicar la condición ideológica de *todo sujeto*, se hará visible la necesidad de eliminar todo resabio de agenciamiento del conocimiento y se abrirá, paralelamente, la pregunta por nuevos modos de pensar la articulación entre *práctica política*, *práctica teórica* y *práctica ideológica*. Con esto suponemos entonces, que la operación de ubicar en sus justas coordenadas a la *ciencia*, exige del desarrollo de la *ideología* en su especificidad (y no sólo desde una pregunta epistemológica por sus “efectos teóricos”). Esto sucederá en los próximos años de la producción althusseriana. Nuevamente, entonces, evocamos la frase de Macherey –ahora apuntando a otras acepciones- “la ciencia es ciencia de la ideología”<sup>124</sup>.

Advertimos por último que es a la luz de la inscripción de este problema en el marco problemático de la relación entre *historia* y *filosofía*, que quedan evidenciados los puntos de debilidad de las fórmulas explicativas de esta primera etapa. Estos serán los principales motores de la búsqueda althusseriana del período posterior.

### **Primeros desarrollos de la noción de ideología**

Si, desde el principio encontramos la definición de *ciencia* atada a la noción de *ideología*, resultará interesante analizar los avatares de este otro término de la pareja para averiguar de qué modo su creciente complejización repercute en la consolidación de ese espacio teórico, expresado de modo asistemático en los textos de principios de los años sesenta e indicado, según creemos, en la forma de la serie de incongruencias o contradicciones que hemos procurado detectar.

Podemos, en este punto y a fin de agilizar la lectura, recordar la conjetura que orienta nuestro recorrido: el trayecto que describe en la obra althusseriana la pareja *ciencia-ideología* hacia el despliegue de sus componentes más radicales y que, a grandes rasgos, puede reconocerse como

---

<sup>124</sup> *Ut supra*

el camino que va de una matriz más bien epistemológica a una filosofía politizada, encuentra desde nuestro punto de vista, un eje de vertebración en el creciente esfuerzo de Althusser por extraer y precisar de un modo riguroso la especificidad del materialismo. En este caso, una concepción materialista de la ciencia, la filosofía, la ideología y la política.

Resultará entonces interesante revisar los aportes que en el psicoanálisis Althusser parece haber encontrado para encaminar este recorrido: brevemente, el esfuerzo por la articulación de una cientificidad materialista y disruptiva, basada en una batalla contra los dos grandes rivales ideológicos en común: historicismo y humanismo;<sup>125</sup> y el recurso a la filosofía de Baruch de Spinoza, como modo de rehuir de la impronta estructuralista y del debate divisor de aguas en la intelectualidad francesa de entonces, la dicotomía *estructura/historia* que podría traducirse, en términos de la preocupación epistemológica como la dicotomía entre *ciencia* y *sentido*.

Con el marco que hemos explicitado, procuraremos ubicar a continuación los rasgos de las primeras teorizaciones sobre la *ideología*, con el fin de recorrer su creciente complejización, particularmente, las referencias desarrolladas entre los años 1964 y 1966. Cabe reiterar aquí que, si bien resultan coherentes con sus fórmulas posteriores, estas primeras conceptualizaciones ofrecen el significativo detalle de no desplegar todavía entonces el lugar teórico del concepto de *sujeto*. En este sentido, decíamos, el *sujeto* sólo es referido por Althusser, en este período, para indicar la condensación ideológica humanista propia de la modernidad (y en consecuencia, correlato de la formación social capitalista) que, a grandes rasgos, articula un idealismo de la trascendencia del *ego* con un empirismo de los individuos en la historia.<sup>126</sup> Será recién hacia fines de los años sesenta y principios de los setenta que la teorización respecto del *sujeto* como “efecto ideológico” cobre un lugar de peso conceptual, a partir del dispositivo de la interpelación, en la arquitectura teórica althusseriana sobre la ideología. Entre tanto, pueden identificarse una serie de rasgos a través de los cuales Althusser precisa, en esta primera etapa, la condición ideológica:

“La ideología es un sistema (que posee su lógica y rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada. Sin entrar en el problema de las relaciones de una ciencia con su pasado (ideológico), podemos decir que la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico social es más importante que la función teórica (o de conocimiento).”<sup>127</sup>

De este denso párrafo podemos ya extraer algunas consecuencias. En principio, podemos reconocer aquí los trazos que nos permiten conjeturar que Althusser arriba a su preocupación por la ideología desde el problema de cientificidad de una teoría (la de Marx, particularmente) y las discusiones teóricas con otras interpretaciones contemporáneas. Específicamente, desde el esfuerzo por señalar las distancias y no las posibles articulaciones entre una y otra estructura. Esto, no sólo se desprende de esta frase citada, sino que queda claro especialmente en relación con el sentido global de los artículos de este período. Lo que puede reconocerse en ellos es que la formulación del lugar de la ideología en las formaciones sociales resulta más bien un punto de llegada que de partida; mientras que la preocupación de origen parece haber sido de índole epistemológica, relacionada con el problema de la demarcación entre teoría *científica* y teoría *no científica*.

---

<sup>125</sup> No puede dejar señalarse que este eje principal –desde el interés de nuestro artículo– resulta complementario en la obra de Althusser de otros aportes de índole teórica, especialmente, el enriquecimiento de sus reflexiones en torno al mecanismo de la interpelación ideológica, la noción de descentramiento del sujeto, los procesos de retroactividad del sentido, la temporalidad no continuista y la categoría de *sobredeterminación*.

<sup>126</sup> Tal como surge de “Marxismo y humanismo” con toda claridad. Cfr. Althusser, L. (1968a) *op cit*.

<sup>127</sup> Althusser, L. “Marxismo y humanismo”. En, *La revolución teórica de Marx, op cit*. p.192.

En este sentido, resulta significativa la ausencia de elementos que luego resultarán ejes fundamentales de la teoría althusseriana de la ideología, tales como el dispositivo de *interpelación*, el énfasis en la garantía de *reproducción* de las condiciones sociales de dominación y la propia categoría de *sujeto*. Si bien, en estrecha vinculación con esta última y un poco anticipando lo que será su desarrollo, ya puede advertirse la incipiente teorización en su crítica al subjetivismo filosófico –de Descartes a Kant–, a la noción jurídica de “persona”; a la noción burguesa de “hombre” y al concepto empirista de “individuo” propio de la economía política clásica.<sup>128</sup> La crítica está entonces impulsada por la lucha política, pero se manifiesta como crítica teórica y, en este sentido sigue apuntado, según creemos, a la frontera entre *ideología* y *ciencia*, desde el punto de vista de las características de esta última.

Si esto es así, resulta sumamente interesante advertir que ya entonces la ideología es entendida como un sistema de representaciones con una *existencia determinada*, es decir, no constituye una dimensión transhistórica (en el sentido de “*La ideología*”), sino que se define por pertenencia a *una formación social dada*, como ya hemos afirmado; esto no sólo compromete a la ideología sino que supone algunas consecuencias para la propia concepción de la formación social: “...la ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social. Todo ocurre como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin esas formaciones específicas...”<sup>129</sup>

La ideología resulta ya pensada a partir de su “función práctico social”, es decir, a partir de su nivel de eficacia (su “papel histórico”) en las formaciones sociales entendidas como articulaciones complejas. De esta caracterización se desprende otro aspecto: es esta función el rasgo preeminente que distingue a la *ideología* de la *ciencia*. Esta afirmación tiene importantes implicaciones para el tema que nos interesa porque, en principio, señala el núcleo de diferenciación respecto de lo que ubicábamos con Althusser al principio de este trabajo como el proyecto de “Reforma del Entendimiento”. Esto, porque, según creemos, de lo que se trata aquí es de indicar la heterogeneidad e incomensurabilidad de los sistemas *científicos* e *ideológicos*. Si en la relación entre *una ciencia* y *las ideologías* que coexisten con ella, puede adivinarse una suerte de diálogo (más bien una lucha, diría Althusser), esta no puede plantearse en el plano de un “progreso” y reemplazo de las unas por la otra, como se reemplaza un conocimiento más engañoso por otro más verdadero, más justo o más transparente. Porque si bien es posible para Althusser pensar a la ideología (*unas* ciertas ideologías) como la “pre-historia” de (una cierta) ciencia; esto no puede entenderse en un sentido “evolucionista”, toda vez que sus propios esfuerzos de despejar, a cada momento, la teoría marxista de las amenazas que reiteradamente atentan en la forma de revisionismos, interpretaciones en conflicto, etc., ponen en evidencia que una tal lucha *no tiene fin*. Pero además, el énfasis puesto en la diferencia de las funciones de cada sistema y la atribución a la ideología de las funciones de “atmósfera social”, tiene como contrapartida la asunción de que tales funciones no pueden ser asumidas por una ciencia. Por otra parte, queda claro que la demarcación no se basa en el “contenido” de uno u otro sistema, sino en su “función práctica”; y es esta heterogeneidad de funciones (constituir un lazo social o producir conocimiento) la que confiere a cada sistema su naturaleza específica (ideológica o científica).

Cabe aquí advertir que se trata ya<sup>130</sup> de una perspectiva que, al menos para el término “ideología” de la relación, se distancia de la epistemológica en la medida en que no inscribe la

---

<sup>128</sup> “Al rechazar la esencia del hombre como fundamento teórico, Marx rechaza todo ese sistema orgánico de postulados . (...). No sólo de la economía política (rechaza el mito del ‘homo economicus’, es decir, del individuo que tiene facultades y necesidades definidas en tanto que sujeto de la economía clásica); no sólo de la historia (rechaza el atomismo social y el idealismo político-ético); no sólo de la moral (rechaza la idea de moral kantiana); pero también de la filosofía misma: ya que el materialismo de Marx excluye el empirismo del sujeto (y su reverso, el sujeto trascendental) y el idealismo del concepto (y su reverso: el empirismo del concepto).”

Althusser, L. Idem., op cit., p.187

<sup>129</sup> Idem.

relación entre *ciencia e ideología* en la clave de la oposición entre verdad y falsedad (quizás, incluso, más típica del marxismo clásico), sino que remite la demarcación al plano de los *efectos*. Mientras que las prácticas teóricas tienen como *efecto* la producción de un conocimiento, las prácticas ideológicas tienen como *efecto* “formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia.”<sup>131</sup> Tal “puesta en forma” es una imposición estructural que escapa a la conciencia de los hombres en tanto estos “viven su ideología (...) como su mundo mismo...”<sup>132</sup> y resultan así “prisioneros en ella (...) en el momento mismo en que la utilizan y se creen sus dueños.”<sup>133</sup>

Queda claro, entonces, que el conocimiento no puede reemplazar a la ideología ni disolverla<sup>134</sup> y que toda empresa de “develamiento” o “puesta en conciencia” —y qué otra cosa sería la “reforma del entendimiento”— no puede sino caer en la ilusión de la crítica feuerbachiana. Así, Althusser afirma que la “ideología no tiene nada que ver con la conciencia”, para advertir que, en la medida en que la ideología concierne a las relaciones *vividas* de los hombres con su mundo, “esta relación no aparece como ‘consciente’ sino a condición de ser ‘inconsciente....’<sup>135</sup> Más todavía, que los hombres “toman conciencia de su lugar en el mundo y en la historia: en el seno de esta inconsciencia ideológica...”<sup>136</sup> Esta afirmación tiene, como puede ya adivinarse, profundas consecuencias para la propia *práctica política*, en su relación con la teoría marxista.

La ideología—dice Althusser— no es “una aberración o una excrecencia contingente de la Historia: constituye una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades. Por lo demás, solamente la existencia y el reconocimiento de su necesidad pueden permitir *actuar* sobre la ideología y *transformarla en instrumento de acción reflexiva sobre la historia.*”<sup>137</sup>

Aparece aquí condensado, muy brevemente, un problema de gran relevancia para nuestra búsqueda: podríamos pensarlo a partir de la pregunta por el vínculo entre la condición inevitable de la ideología para toda *práctica política* y la especificidad de la teoría marxista en relación con ello. Esta pregunta atañe tanto a las conceptualizaciones marxistas respecto de la historia, las características de la intervención política y la acción revolucionaria; así como a la propia definición de ciencia y de teoría. Esta compleja constelación de problemas podría sintetizar —al menos desde el punto de vista que nos ocupa aquí— como, la relación entre *ciencia, ideología y política*.

### **Conclusiones: Ciencia, ideología y política**

A grandísimos rasgos, podemos afirmar que, para Althusser, el carácter científico de la teoría de Marx (y, en consecuencia su posición privilegiada respecto de otras teorizaciones sobre la historia) radica en que constituye la única teoría capaz de precisar el carácter *estructuralmente necesario* de la *ideología*, esto que nosotros hemos llamado en otro lugar, su *eficacia en la historia*<sup>138</sup> y, como consecuencia, la única teoría capaz de ofrecer herramientas para la *transformación* ideológica; esto es, no para su disolución —por definición imposible—sino para su *desplazamiento* hacia ideologías revolucionarias. Nos enfrentamos así con una tercera acepción de

---

<sup>130</sup> Tal como Althusser no lo señala en su propia autocrítica.

<sup>131</sup> Althusser, L. *idem*, p.195.

<sup>132</sup> *Idem.*, p.193

<sup>133</sup> *Idem.*, p.194

<sup>134</sup> “...queda claro que la ideología es indispensable a toda sociedad....” *Idem.*, p.195. Incluso la comunista: “En una sociedad sin clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se vive en provecho de todos los hombres.” *Idem.*, p.196

<sup>135</sup> *Idem.*, p.193.

<sup>136</sup> *Idem.*

<sup>137</sup> Althusser, L. *Ibidem*, p.193

<sup>138</sup> Cfr Romé, N. “En busca del materialismo. Notas sobre historia y política en la obra de Louis Althusser”. En Caletti, S. (coord.) *Conversaciones althusserianas*, Bs. As. 2009 (en prensa)

la expresión de Macherey, recogida por Althusser: “la ciencia es ciencia de la ideología”<sup>139</sup>; podríamos precisarla diciendo que la ciencia marxista de la historia, en tanto ofrece un conocimiento de la *ideología* en su especificidad es la única capaz de hacer de la *ciencia* una “inteligencia activa”. Volveremos sobre esta idea. Esta “solución” al problema puede reconocerse a lo largo de varias décadas de reflexiones teóricas, incluso allí donde algunos de los términos de la relación hubieran sido pensados de modo diferente.

De alguna manera y más allá de los matices, podríamos conjeturar que esta confianza en la relación entre capacidad teórica y potencialidad revolucionaria, se mantendrá persistente, para Althusser, hasta sus últimos días; incluso allí, donde la concepción de *ciencia* y de *política*, se transformen. Esta afirmación nos obliga, entonces, a volver sobre nuestros pasos y repensar este vínculo, en sus primeros desarrollos. Advertiremos que en el artículo “Práctica teórica y lucha ideológica”, la “solución” por la “importación desde el exterior” de la teoría a la lucha, convive, en tensión, con preguntas relativas a la especificidad de la *ideología* en su relación con la *política*. Desde éstas, es que puede advertirse el camino que Althusser emprenderá para complejizar el vínculo entre *ciencia* y *política*. En este recorrido, veremos además, el creciente espacio que va adquiriendo la *filosofía*, desde una pregunta por el conocimiento hacia otras zonas relacionadas con la *historia* y la *política*.

A modo de aproximación a esta articulación, podemos subrayar que ya durante lo que hemos llamado la “primera etapa” de su formulación conceptual de la *ideología*, Althusser le reconoce capacidad de *transformarse* en instrumento de *acción reflexiva sobre la historia*. Ahora bien, a la luz de las caracterizaciones que él mismo ofrece entonces de la *ideología*, sabemos que esta acción no puede ser la de una *concientización* en el sentido del corrimiento de un velo o una opacidad con el fin de acceder a un cierto “estado de cosas” real. Por otro lado, tampoco puede entenderse allí la idea de “instrumento” en el sentido de un vínculo de exterioridad de los hombres con la ideología, si hemos dicho que estos no son sino “prisioneros en ella”. Esto exige asumir el carácter ideológico de *toda acción en la historia*, esto es, de toda acción política sea o no revolucionaria. Y este es uno de los principales argumentos contra el proyecto ilustrado de la “Reforma del entendimiento”<sup>140</sup> y lo que distingue al materialismo histórico de toda herencia ilustrada, burguesa o reformista en general.

En gran medida y ya a partir de estos primeros esbozos, queda balizado el camino del proyecto teórico marxista en el sentido que hemos anticipado; es decir, en su capacidad para poner de relieve los modos en que la ideología incide en los procesos sociales e históricos, produce efectos materiales, interviene eficazmente en sus avatares. “Una vez ubicada la ideología en su conjunto, (...) queda un paso decisivo a dar para comprender el sentido último de la ideología: el sentido de su *función social*. Éste no puede ser puesto en evidencia más que concibiendo la ideología, con Marx, como un elemento de la *superestructura* de la sociedad, y concibiéndola esencia de este elemento de la superestructura en su relación con la *estructura* de conjunto de la sociedad”<sup>141</sup>.

En el caso de la formación social capitalista, se tratará de poner en evidencia la relación entre las ideologías determinadas y la estructura de dominación de clase. Tal, el programa que Althusser asumirá como propio en sus teorizaciones sobre la ideología en los próximos años setenta.

Por ahora y sobre las particularidades de este entramado específico que articula *ideología*, *ciencia* y *política*, en esta primera etapa teórica de la relación entre *ciencia* e *ideología*, Althusser

---

<sup>139</sup> *Ut supra*

<sup>140</sup> Althusser, L. *La filosofía como arma de la revolución*. *Op cit.*, p.57

<sup>141</sup> *Idem.*, p.54

esboza algunas ideas que nos permitirán avanzar un poco más. Advierte que si, por un lado, el materialismo histórico es “una ciencia entre otras y bajo esta relación, no goza de ningún privilegio de inmunidad”<sup>142</sup> frente a la amenaza constante de las ideologías con las que convive en un determinado tiempo histórico, la especificidad de la teoría marxista radica en el componente que introduce el materialismo dialéctico, que ya para Lenin “consistía, precisamente en proporcionar los principios que permitan distinguir la ideología de la ciencia, en evitar las trampas de la ideología hasta en las interpretaciones del materialismo histórico mismo.”<sup>143</sup> Y es en tanto tal que constituye una “guía para la acción”. Subrayémoslo, con esta apelación al materialismo dialéctico, hace su ingreso aquí la *filosofía*.

Son, para Althusser, justamente las herramientas conceptuales que permiten pensar el rol de la *ideología* —y no su mero descarte al lugar de la pura mentira, falsedad o carencia de valor— las que pertrechan a la teoría marxista contra la amenaza ideológica que, también ella como toda ciencia, debe enfrentar. Porque para la teoría marxista, a diferencia de las teorizaciones burguesas de plan iluminista, “se comprende también que la ciencia no pueda, en su función social, reemplazar a la ideología, como lo creían los filósofos de la Ilustración, quienes no veían en la ideología más que ilusión o error sin ver en ella la alusión a lo real, sin ver en ella la función social de esta unión —a primera vista desconcertante, pero esencial de la *ilusión* y de la *alusión*, del reconocimiento y del desconocimiento.”<sup>144</sup> Se trata, para el marxismo, de advertir el carácter de este *desconocimiento* “social y objetivo de lo real”, esta función *alusiva* que, en tanto deformación estructuralmente necesaria, indica el lugar de la estructura que viene a ocupar la función *ilusoria*. Una estructura que, en el caso de la formación social capitalista tal como la describe la teoría marxista, supone la explotación de una clase por otra. Es en virtud de su *función de conocimiento*, que la ciencia debe producir una ruptura respecto de la *función de reconocimiento-desconocimiento* ideológica.

Pero es aquí donde surgen los matices. Porque si la máxima de la “ruptura” es sostenida por Althusser hasta el final, para pensar el vector que va “de la ideología a la ciencia”; el recorrido de regreso no es teorizado siempre de igual modo. Con esto queremos decir que, si desde el punto de vista del materialismo histórico y de su programa de desarrollo teórico —es decir, desde una pregunta por sus efectos teóricos— siempre se tratará para Althusser de precisar las coordenadas de batalla con diversas alternativas teóricas de talante ideológico (idealista, feuerbachiano, humanista, reformista, etc.); desde el punto de vista político —es decir, a partir de una pregunta por los efectos prácticos— de la *acción política en la historia* o de la estrategia para la intervención en lucha de clases, la relación entre “práctica política” y “práctica teórica” no será siempre pensada en los mismos términos. La cuestión se centrará en determinar en qué medida estos matices resultan en una transformación de los propios términos de la relación.

En todo caso, el matiz “epistemológico” o “teoricista” que hace que distingamos aquí —con todas las cautelas necesarias<sup>145</sup>— una “etapa”, y que lleva al propio Althusser a una autocrítica posterior, se ubica en el modo en que es pensada en este momento, la gravitación de la teoría sobre la práctica; atendiendo al trasfondo general de una pregunta por el vínculo entre *filosofía* e *historia* que, si bien ya planteado como preocupación<sup>146</sup>, no ha sido todavía a mediados de los sesenta, desplegado por Althusser en toda su densidad y extensión. En este sentido, alcanza con recordar dos de los aspectos más fuertes que caracterizan este momento del vínculo: el carácter *dominante*

---

<sup>142</sup> Idem., p.35

<sup>143</sup> Idem.

<sup>144</sup> Idem, p.57

<sup>145</sup> Es decir, admitiendo que la “periodización” sólo es aceptable a los efectos de facilitar cierto ordenamiento de nuestra exposición; pero, como hemos aclarado ya reiteradamente, no responde a virajes tan claramente discernibles y en cambio fácilmente cuestionables a la luz de las continuidades que venimos señalando.

<sup>146</sup> Como salta a la vista en los artículos reunidos en *Pour Marx*, fechados originalmente entre 1960 y 1965



de la práctica teórica sobre la práctica de la lucha, basado en su condición *verdadera*<sup>147</sup> —es decir, producto de un “estado de la teoría” y no de un “estado de la lucha”<sup>148</sup>—y por lo tanto, el carácter de *necesidad epistemológica* y no histórica, del encuentro entre teoría marxista y movimiento obrero. En este sentido, el punto crítico radica en la reducción de la *práctica política* y su subsunción en una noción de “práctica” casi exclusivamente pensada en el terreno epistemológico.

Es sólo a partir de esta homogeneización de las prácticas expresada por Althusser en su definición del materialismo dialéctico como “teoría de la práctica teórica”, que se reduce el marco de articulaciones posibles a un modelo de relación entre teoría y práctica donde la *práctica política* puede pensarse como ámbito de “aplicación” de la teoría. Pero esta homogeneización de las “prácticas” en el seno de un reduccionismo epistemológico está ya herida de muerte en las propias formulaciones que hemos analizado respecto de la heterogeneidad de las funciones de la *ciencia* y la *ideología*. El camino hacia una rectificación no es sino, en este caso, el esfuerzo de extraer de este primer esquema sus consecuencias más radicales. Hacia allí se encaminará, entonces, Althusser, a partir de 1967.

## Bibliografía

- Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. México. Siglo XXI. 1968a.
- Althusser, L. *Práctica teórica y lucha ideológica*. Mexico. Siglo XXI. 1974.
- AAVV. *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Mexico. Folios. 1982
- Althusser, L. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid. Akal. 2008.
- Althusser, L. *Lenin y la filosofía*. Bs As. CEPE. 1972.
- Nudler, O. et al, *Espacios controversiales. Hacia un modelo de cambio filosófico y científico*. Bs. As. Miño y Dávila, 2009
- Althusser, L. *Filosofía y marxismo*. Mexico. Siglo XXI. 2005.
- Althusser, L. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Mexico. Siglo XXI Editores. 1974.
- Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid. Arena Libros, 2002.
- Althusser, L. *Elementos de autocrítica*. Barcelona, Laia. 1975
- Althusser, L. *Escritos sobre psicoanálisis*. Mexico. Siglo XXI. 1996.

---

<sup>147</sup> Se ha dicho con justeza que el marxismo es una “guía para la acción”. Puede serlo porque no es una falsa guía sino una guía verdadera, porque es una ciencia y únicamente por este motivo.” Idem., p.36

<sup>148</sup> Como advierte Sánchez Vázquez, lo que en esta formulación no interviene es la “lucha de clases”. En este sentido, señala este autor que el problema de esta primera fase consiste en que la ruptura es entendida como una operación realizada en el puro terreno teórico y no en virtud de la relación entre teoría y práctica. Mientras que, para él, incorporar en sentido fuerte la lucha de clases —lo que constituye una exigencia básica de la propia apuesta materialista— supone admitir que no es “cierto estado de la teoría sino cierto estado de la práctica” el que determina el corte. Aquí, en cambio disintimos porque, en todo caso, la discusión que sería interesante dar tiene que ver con que Sánchez Vázquez parece olvidar la propia concepción que Althusser ofrece de la teoría como “práctica teórica”; mientras que en cambio, se mantiene en el plano “epistemológico”, es decir el de la reducción de la filosofía a una teoría del conocimiento. Toda vez que según la definición althusseriana de esta primera etapa, la filosofía (el materialismo dialéctico) es entendida como “teoría de las prácticas en general”, de la que la práctica teórica constituye una entre tantas. En este sentido, Sánchez Vázquez no parece insistir suficientemente en la irreductibilidad de la práctica política al plano epistemológico, manteniendo la cuestión en ese nivel. Según creemos nosotros, no se trata de reivindicar la incidencia de la práctica (e incluir en ella a la política) en la teoría sino de señalar la heterogeneidad entre ciencia y política, a la vez de sostener su articulación *histórica*. Cfr. Sánchez Vázquez, A. *Op cit.* p.8

- Althusser, L. *et al. Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 1969.
- Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos de estado. Freud y Lacan*. Bs.as. Nueva Visión. 1988.
- Althusser, L. *El porvenir es largo. Los hechos*. Destino. Barcelona. 1992
- Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques*. Tome.1.Paris.Stock/IMEC.1994
- Althusser, L. *Marx dentro de sus límites*. Madrid, Akal.2003
- Althusser, L. "Unfinished History". En Lecourt, D., *Proletarian Science?*. London, NLB, 1977.
- Badiou, A. "¿Cómo pensar la empresa de Louis Althusser?". Acontecimiento N°12 Bs.As. Ediciones La Escuela Porteña, 1996.
- Balibar, E. *Escritos por Althusser*. Bs.As. Nueva Visión.2004.
- De Ipola, E. *Althusser, el infinito adiós*. Bs.As. Siglo XXI.2007
- D'Hondt, J. (comp.) *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario Dirigido por Jean Hyppolite*. México. Siglo XXI. 1973.
- Deleuze, G. *Spinoza. Filosofía práctica*. Bs.As. Tusquets. 2004
- Marx, K. *La Ideología alemana*. Ed. Pueblos Unidos, Montevideo. 1958
- Thompson, E.P. *Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica, 1980.