

“Althusser: un encuentro con el sinsentido de la historia”

Trabajo de grado

como requisito para optar al título de

Profesional en Filosofía

Escuela de Ciencias Humanas

Programa de Filosofía

Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Presentado por:

Oscar Iván Arenas Mozo

Semestre I, 2010

Pero por encima de esta tumba, y por encima de vuestras cabezas, me hago la ilusión de dirigirme a aquellos que vendrán después de él, o después de nosotros, pues creo percibir por algunos detalles que tienen mucha prisa por comprender, por interpretar, clasificar, establecer, reducir, simplificar, clausurar, juzgar, es decir, ignorar, ya se trate de un destino tan singular, o se trate, indistintamente, de las pruebas de la existencia, del pensamiento, o de la política. Yo les pediría que se detuvieran un momento, que se tomaran un tiempo para escuchar nuestro tiempo, pues no tuvimos otro, que descifraran pacientemente todo aquello que en nuestra época significaba la vida, la obra, el nombre de Louis Althusser.

Discurso pronunciado por Jacques Derrida en el funeral de su amigo Louis Althusser.

Índice

	Pág.
Introducción	03
Cap. I Tiempo Histórico	08
1.1 Combinatoria propia	08
1.2 Sobredeterminación	14
1.3 Totalidad social	26
Cap. II El tiempo de la ideología	29
2.1 La ideología como reproducción de las condiciones de producción	30
2.2 Volverse humano, volverse sujeto	34
2.3 Una filosofía que reconoció su propia naturaleza ideológica	46
Cap. III El más incierto de los caminos inciertos: la filosofía	56
3.1 Un espejo roto	56
3.2 Aquello que es pero pudo no ser	63
3.3 La nostalgia del sujeto	71
Bibliografía	74

0. Introducción

Mayo del 68, estudiantes y obreros saltan a las calles para detener a Francia, en la huelga más grande que haya tenido ese país, incluso Europa. Aparece un grafiti en una pared del Barrio Latino: *A quoi sert Althusser?* ¿Para qué sirve Althusser? Esta es la pregunta central de todo trabajo que pretenda decir unas palabras sobre este muerto. Importa poco que él muriera hace dos décadas, pues sobre muchos filósofos se sigue hablando con entusiasmo incluso siglos después de su muerte. El muerto es su pensamiento.

¿Para qué sirve Althusser? El estudiante que escribió esta frase tuvo el valor de decir lo que todos los intelectuales estaban pensando en ese momento: ¿Para qué leer a Althusser? No fueron las “particularidades” de este filósofo las que lo condenaron al olvido; no fueron sus extravagancias al inventar que había robado un submarino nuclear ruso, ni su insistente, casi demencial deseo de entrevistarse con el Papa Juan Pablo II para hablarle del “desdichado futuro de la humanidad y hacer algo”, ni tampoco el trágico 16 de noviembre del año 80 donde asesinó a su esposa, sino su pensamiento lo que llevó a que todos se preguntaran, junto a Salvador Giner quien, con particular ironía, dijo: ¿Quién se interesa hoy por la obra de Althusser?

Cuando se tiene en las manos una tesis de filosofía que lleva por nombre: *Althusser: un encuentro con el sinsentido de la historia*, son preguntas latentes: ¿Qué puede decirnos este filósofo? ¿Habría acaso algo interesante en su pensamiento que la infinitud de críticas, muchas de ellas terriblemente mordaces, han pasado por alto? ¿No será más bien, como dice Santiago Castro, un deseo necrofilico de resucitar “un perro muerto”, un perro del que nadie quiere ya oír?

Sólo se puede responder “¿Para qué leer a Althusser?” leyéndolo. Extraña paradoja. Por eso, nos arriesgamos a leerlo. A través de sus páginas se encuentra pequeños fragmentos sobre los cuales Althusser piensa el destino de los filósofos olvidados, sepultados en las palabras de sus críticos que les cobraron caro el atrevimiento de su pensamiento: Spinoza, Maquiavelo, Hobbes, Nietzsche, Marx, Freud. El lector de Althusser no puede evitar un escalofrío al notar en estos fragmentos la nefasta visión de lo que será el propio destino de éste filósofo. ¿Habría Althusser en esos fragmentos presentido su final? ¿Estaría hablando de él mismo a través de estos personajes que, según él, no tuvieron padre, del mismo modo que él tampoco lo tuvo y que, por lo tanto, nadie los esperaba?

Nacer sin padre significa, para Althusser, ausencia de recibimiento, ausencia de la espera impaciente por el “fantástico espectáculo” del bautizo. Pero, como todo espectáculo, presupone una espera, y más si éste ha de ser “fantástico”. ¿Qué es una espera? Ella no es más que un deseo de que algo suceda, y como todo deseo, una demanda a la realidad de algo que no existe aún pero se “espera” que sea; y esta espera no puede provenir de otros sino “de los padres”, es decir, de los grandes maestros que, en sus hombros, los intelectuales desean “pararse” y decir algo. Pero aquí radica precisamente el problema: *este algo no es sino lo que se espera*, pues, este espectáculo llamado bautizo es la imposición de un nombre que ha de llevarse toda la vida, ya que *se espera* que uno sea precisamente ese ser que nombran en el espectáculo.

¿Qué sucede con los huérfanos? ¿Son bautizados? ¡Por supuesto que no! Toda la historia de la filosofía lo ha demostrado. Aquél que nace sin padres es un no-deseado, un no-esperado, y por ende, *no se espera* nada de él. Para estos individuos no hay espectáculo alguno, sin embargo, no puede omitírsele su existencia ya que siempre están por ahí, merodeando, fastidiando, destruyendo. Falta un lugar especial para éstos: el orfanato; aquella casa donde ningún niño con padre quiere ir. La incomprensión, la crítica mordaz, el olvido, la soledad, todo sucede allí. Althusser dice:

A mi entender, durante el siglo XIX, nacieron dos o tres niños a los que no se esperaba: Marx, Nietzsche, Freud. Hijos “naturales”, en el sentido en que la naturaleza ofende las costumbres, la buena razón, la moral y el saber vivir: la naturaleza es la regla violada, la madre soltera, por lo tanto la ausencia de padre legal. La Razón occidental le hace pagar caro a un

hijo sin padre. Marx, Nietzsche, Freud tuvieron que pagar la cuenta, a veces atroz, de la supervivencia: precio contabilizado en exclusiones, condenas, injurias, miserias, hambre y muertes, o locura (Althusser, Freud y Lacan, 1996, pág. 28).

La obra althusseriana se interesó, con particular intensidad, en el análisis de los mitos, de aquellas “ideas y sistemas de valores” como los llama Marx en *La ideología alemana*, que gobiernan, sin consentimiento alguno, nuestras mentes. Los niños con padres viven en los mitos de estos, creen en sus fantasmas y piensan con sus conceptos, mientras los huérfanos, por el contrario, no tienen nada, pues han nacido de esta nada tantas veces abandonada y rechazada que llamamos Naturaleza. “Nada” entonces deben hacerse con algo que no lo robarán de boca de sus padres como hacen los otros, tienen que construirlo con sus propias manos. Es de esperarse que este algo con el que se hacen los huérfanos siempre cause desconfianza, duda, rechazo y sea visto como una amenaza para las costumbres que, sin embargo, no deben preocupar excesivamente a los buenos hombres porque saben que al final, por mucho escándalo que logren hacer estos no-deseados, terminaran sepultados en una tumba sin nombre alguno, y nadie los podrá recordar con el tiempo.

Puede entonces responderse la pregunta que tantas veces y tantos se hicieron, sea en voz alta o en el silencio de sus consciencias “¿Para qué leer a Althusser?”: hay que leerlo ya que su pensamiento es una invitación a romper estos mitos, a desprendernos de ellos, así sea para volver después, como el buen hijo bíblico que siempre regresa a su hogar. Althusser es uno de esos grandes hombres que, con su sabiduría, iluminan nuestro horizonte intelectual y hacen que las cosas adquieran un nuevo matiz y apariencia a la que tradicionalmente tienen. Entonces una invitación a rastrear la construcción que hizo y puso en duda toda evidencia y seguridad hogareña: el *sinsentido de la historia*.

En este orden de ideas, el objetivo de mi trabajo puede ser formulado con las siguientes palabras: ¿Cuál es el significado de la tesis althusseriana sobre *el sinsentido de la historia*? Para conocer el significado de esta tesis se considera preciso ubicarla en el “universo teórico” de Althusser, es decir, conocer en qué lugar de su teoría se encuentra. Tal tesis aparece explícitamente en uno de sus últimos artículos: *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*. En tal artículo, Althusser tiene como objetivo postular una

corriente de pensamiento que la filosofía “ha sentenciado a la sombra”, “el materialismo del encuentro” que representa “el otro lado de la filosofía tradicional”, es decir, de la filosofía de la necesidad que antepone un sentido a la materia; el idealismo.

Según Althusser, la filosofía del materialismo del encuentro es una posibilidad por la cual puede comprenderse “la historia” o mejor, nuestra relación con ella, de un modo diametralmente distinto a como ha sido comprendido por la filosofía idealista. Esta opción de pensamiento, dice él, produce una tesis muy particular para la filosofía, *el sinsentido de la historia*: la historia (historia de la sociedad en general) no se dirige a parte alguna, porque es como un tren que no tiene una estación de llegada determinada, sino que simplemente “anda” sin fin asignable.

¿Cómo comprender esta tesis? Primero se debe interrogar sobre *la naturaleza* de la filosofía althusseriana. Dicho en otros términos, conocer la forma en la cual Althusser comprendió a la filosofía. Para hacerlo se revisan textos anteriores al citado, donde Althusser analiza la filosofía como una forma ideológica (en *Los aparatos ideológicos del Estado*, la piensa como la forma ideológica por excelencia) y con ello, aparece una nueva realidad al intentar dar cuenta de la filosofía: la ideología.

En el texto *Para leer El Capital* Althusser propone una teoría de “las instancias sociales”, la economía, la política, la ideología, afirmando que la forma de conocerlas tiene dos pasos. Primero, conocer la ubicación de esa instancia en el todo social y segundo, conocer su lógica propia, o la determinación que hace que esa instancia social pueda diferenciarse de las demás. Así, para dar cuenta de la ideología es menester conocer su ubicación social y lógica propia. En el mismo texto, Althusser también afirma que la ubicación social de cualquier instancia está determinada por el proceso de producción económico.

Igualmente, Althusser sostuvo la tesis de que la filosofía puede producirse siempre y cuando una ciencia exista. Esta dependencia de la filosofía respecto a la ciencia se debe a que la filosofía para nuestro autor no tiene objeto de estudio, pero puede reflexionar sobre los descubrimientos científicos y sus teorías. En tal medida, Althusser entiende a la filosofía como un “efecto” o perturbación que la ciencia hace sobre la teoría. Ahora bien,

debido a que el marxismo y el psicoanálisis son considerados por el autor de *Para leer El Capital* como teorías científicas de las que extrae el concepto de proceso productivo e ideología, debe esperarse que ellos realicen una perturbación en el mundo de la teoría, una perturbación filosófica que no es otra que la producción de la tesis sobre *el sinsentido de la historia*.

En consecuencia, este trabajo se organiza de tal manera que, en el primer capítulo se revisa la forma en la cual Althusser comprendió el proceso productivo y la determinación que éste ejerce sobre las otras instancias. En el segundo capítulo se reconstruye la forma en que éste autor comprendió la determinación que el proceso productivo ejerce particularmente sobre la ideología y además cómo pensó la lógica propia de esta instancia. Finalmente, en el tercer capítulo se plantea la naturaleza de la filosofía según Althusser y el significado de la tesis sobre *el sinsentido de la historia*. Así, el primer capítulo tiene un énfasis en economía, el segundo, en ideología y el tercero, en filosofía.

Tanto el primero como el segundo capítulo no sólo sirven para ubicar a la filosofía en la estructura social (economía-ideología) sino también para comprender las bases teóricas que Althusser usó en su tesis filosófica que lo llevó a afirmar que la historia no se dirige a parte alguna.

1. Tiempo histórico

1.0 Introducción

Este capítulo tiene como objetivo reconstruir los planteamientos que Althusser halló a partir de su lectura de Marx relacionados con el objeto de estudio de este trabajo: el *sinsentido de la historia*. Se recoge las ideas fundamentales que el filósofo francés creyó leer en Marx para sustentar su tesis principal: la historia no tiene sentido. Se considera que tres textos de Althusser son cruciales para comprender estos planteamientos: *Para leer El Capital*, especialmente los apartados III, IV, VII y VIII. *Contradicción y Sobredeterminación: notas para una investigación*, y *Sobre la dialéctica materialista: de la desigualdad de los orígenes*. Estos dos últimos aparecen en la recopilación española con el título de *La revolución teórica de Marx*.

Althusser, en su lectura de Marx, encontró tres conceptos que le sirvieron de base para sostener su tesis sobre el *sinsentido de la historia*: la *combinatoria propia*, la *sobredeterminación* y la *totalidad social*. Es pertinente analizarlos para descubrir sus efectos en la postura filosófica althusseriana con respecto a la finalidad de la historia.

1.1 Combinatoria propia

En el apartado *El objeto de El Capital* Althusser analizó la obra de Marx, *El Capital* y los *Grundrisse* principalmente, con el objetivo de descubrir el aporte principal que éste ofreció a la teoría económica. Sostuvo que el aporte fue la forma innovadora en que Marx concibió el *modo de producción* económico, a partir del cual Althusser reconstruyó la noción de *combinatoria propia*.

Según Althusser, Marx desarrolló una concepción del modo de producción económico que implica aceptar una dualidad de componentes, los trabajadores o la fuerza de trabajo y los medios de producción que se combinan en un único proceso para

desembocar en la producción de mercancías. Según la visión marxiana¹, explica Althusser, los dos elementos se encuentran presentes en todos los modos de producción económicos de la historia. Tanto así, que la definición de un modo de producción económico es la *combinación* que ellos tienen y la *variación* de esta *combinación* origina los cambios en estos modos de producción, o la *transición* que lleva de un modo de producción a otro. Althusser cita el siguiente fragmento de Marx en *Para leer El Capital*:

Cualesquiera que sean las formas sociales de la producción, los trabajadores y los medios de producción siguen siendo siempre los factores. Pero unos y otros sólo lo son en estado virtual, en tanto que se encuentran separados. Para una producción cualquiera es preciso su combinación. Es *la manera especial* [*die besondere Art und Weise*] de operar esta combinación la que distingue las diferentes épocas económicas por las cuales ha pasado la estructura social [*Gesellschaftsstruktur*]².

Pero, advirtió Althusser en *Contradicción y Sobredeterminación: notas para una investigación* que, desde la concepción marxiana, estos elementos contienen dentro de sí distintas determinaciones, es decir, cada uno de ellos es el resultado de la combinación de otros elementos, combinaciones de otras combinaciones. La fuerza de trabajo y los medios de producción son combinaciones de otros factores como el Estado, la lucha de clases sociales, las fuerzas de producción, determinantes biológicos, geográficos, culturales y, todas estas unidades no son independientes del lugar y el tiempo. Cada sociedad y cada época tienen una clase diferente de trabajadores que aplican la fuerza de trabajo de modos y con medios distintos. Por ejemplo; las leyes laborales (el Estado) que legislan la intensidad de trabajo (explotación), el tiempo en que se ejerce (jornada máxima) e incluso la forma de hacerlo (políticas de seguridad) cambian; la estimulación que ofrece una sociedad a la investigación científica, y con ella, los nuevos descubrimientos que permiten aplicación de técnicas al terreno productivo se transforman de una sociedad a otra; factores biológicos como el aumento de la esperanza de vida, y en esa medida, alargamiento de “los años

¹ Siguiendo la costumbre uso el adjetivo “marxista” para referirme a todo trabajo fundado en el pensamiento de Marx (incluyendo, claro está, los mismos trabajos de Marx) y “marxiano o marxiana” para referirme exclusivamente a los trabajos realizados por Marx y no a los de sus sucesores.

² Ver, Althusser, *Para leer El Capital*, pág. 189. Esta cita puede también ser encontrada en Marx, *El Capital I*, pág. 37.

productivos”, la disminución del cansancio (fabricación de sustancias que lo inhiben o aumentan la fortaleza), las modificaciones al cuerpo humano también evolucionan.

El autor de *Para leer El Capital* afirmó que la producción económica está relacionada con un sinnúmero de producciones más, la política, la ideológica, la científica, la biológica, etc.,³ que determinan los elementos que habitan en ella. Otras producciones diferentes a la económica determinan y constituyen la fuerza de trabajo y los medios de producción. Sin embargo, pensada así, la producción económica aparece como ajena a sí misma, una producción económica que más bien tiene poco de económica, puesto que sus elementos, la fuerza de trabajo y los medios de producción, son determinados por producciones no económicas. Pero Althusser advirtió que esto no debe ser entendido solamente así, pues la producción económica es una *estructura con determinación propia*, queriendo decir con ello, práctica que tienen poder sobre la sociedad o un espacio social en el cual hay elementos que siguen una misma determinación, a saber, la determinación propia de la producción económica. *La estructura de la economía tiene una determinación propia de la economía, a pesar de que sus elementos sean a la vez determinados por estructuras no económicas.* El meollo del asunto es precisar cuál es esa determinación propia de la economía y cómo es posible que ella exista cuando se ha dicho que los dos factores que se combinan para configurar el modo de producción económico son combinaciones a su vez de una variedad enorme de factores, muchos de ellos no económicos.

Este problema tiene dos aspectos importantes de análisis: por un lado, qué relación mantienen la producción económica y otro tipo de producciones (políticas, ideológicas, científicas, artísticas, etc.) y por otro, cuál es la lógica propia de la economía. Para Althusser, Marx se enfrentó a estos dos problemas, pero solo dio respuesta al segundo aspecto cuando supo determinar la “característica” que hace que dicha producción sea en efecto económica, y no política, ni religiosa, ni artística. En la lectura que Althusser hizo de Marx halló ciertos pasajes que intentan dar respuesta al primer aspecto. Sin embargo no lograron su cometido porque esas metáforas o analogías de las que se valió Marx, no

³ La palabra “producción” para Althusser no hace referencia únicamente a la economía. Para él existen producciones ideológicas, que producen ideologías, producciones políticas, que producen políticas, etc.

consiguen producir una respuesta clara, por ejemplo, la clásica metáfora de la economía como una melodía de fondo en toda la orquesta social. Otros pasajes dan una respuesta clara, pero son respuestas que no son acordes con la teoría social que Marx expone en *El Capital*.

La tarea de seguir dilucidando lleva a la propuesta de una ruta de análisis que se dirige desde lo que respondió Marx sobre la determinación propia de la producción económica hasta llegar a sus vacíos, sus metáforas, los límites de Marx, donde Althusser empieza a construir su propia teoría. Recuerdo al lector que este Marx que se reconstruye puede o no diferir del Marx que cada quien lea al tener en sus manos *El Capital*, pues, como se manifestó en el objetivo de este capítulo, se trata de reconstruir el Marx visto por los ojos de Althusser y dar secuencia al objeto final planteado para este trabajo.

Althusser llevó a cabo una búsqueda en Marx de aquello que caracterizó como económico, para después contraponerlo a todas esas determinaciones no económicas. De esta manera, buscó la determinación propia de la economía, es decir, aquello que hacía que la combinación entre fuerza de trabajo y medios de producción fuera económica y, en *Para leer El Capital* señaló que la relación económica entre la fuerza de trabajo y los medios de producción es unidireccional, porque *los medios de producción determinan el carácter económico de la fuerza de trabajo*.

Según Althusser, Marx abordó la fuerza de trabajo, de una forma radicalmente diferente a sus predecesores Ricardo y Smith. A pesar de estar de acuerdo con ellos en que es una mercancía, consideró que era especial, distinta a las otras mercancías. Marx y sus predecesores estaban de acuerdo en que la fuerza de trabajo vale lo que vale su coste de producción, es decir, que su valor era igual al costo de todas las mercancías necesarias para fabricarla (en ese sentido, el valor de la fuerza de trabajo es igual a todas las mercancías que el obrero necesita consumir para mantenerse vivo y sano para trabajar). También estuvieron de acuerdo en que el precio de la fuerza de trabajo, igual que el de cualquier mercancía, es determinado por la ley de oferta y demanda. En lo que no estuvieron de acuerdo, advirtió Althusser, es que la fuerza de trabajo tiene un carácter especial que la separa de cualquier otra mercancía, su capacidad de crear plusvalía, es decir, la capacidad que tiene la fuerza de trabajo de aumentar el valor de otras mercancías. La fuerza de

trabajo, además de crear una nueva mercancía, crea un plusvalor; por eso, una mercancía no vale lo que valen sus piezas sueltas, sin “armar/trabajar”. Esta idea es la que separó a Marx de sus predecesores, según Althusser, fue el primer economista que ofreció el concepto de plusvalía.

Esta capacidad de crear un plusvalor, sostiene nuestro autor, es la que establece *relaciones de producción*; gracias a que hay un plusvalor, es posible una apropiación de éste, y con ello, un enriquecimiento. La capacidad de la fuerza de trabajo de crear plusvalía, crea una lucha entre los agentes del proceso económico por adueñársela, y los divide en distintas clases sociales (poseedores de plusvalía y productores de ella). Esta capacidad divide, entonces, a los seres humanos en grupos llamados clases sociales que tienen una relación determinada con la plusvalía.

Pero ¿qué determina a la fuerza de trabajo? Marx señaló, al estudiar el modo de producción asiático, dos aspectos que determinan a la fuerza de trabajo: el primero, la relación que mantienen los trabajadores con la materia prima (la naturaleza) y, el segundo la relación que mantienen los trabajadores y los poseedores de la plusvalía.

La primera relación es determinada por *los medios de producción*. Althusser sostuvo que dependiendo de la clase de medios de producción que se posean, los trabajadores se relacionan de un modo acorde a ellos con la materia prima o naturaleza. Este modo específico hace referencia a las herramientas de trabajo o a la tecnología, es decir, a los medios de producción. En este sentido, son ellos los que determinan una de las relaciones que articulan la fuerza de trabajo: la que mantiene la fuerza de trabajo con la materia prima.

La segunda relación es también establecida por los medios de producción. Las clases sociales que la plusvalía crea al dividir los hombres en poseedores y trabajadores no han sido las mismas durante toda la historia, sino que han cambiado. En un principio se llamaban esclavos y amos, luego siervos y señores feudales, y por último, obreros y burgueses. Este cambio en los grupos de trabajadores y poseedores sucede, pensó Althusser, porque *la capacidad de crear plusvalía aumenta constantemente*. Cada vez que la fuerza de trabajo tiene la capacidad de crear más mercancías en un mismo tiempo, más

plusvalía, la apropiación sobre esta se reorganiza, pues *la forma de producir cambia* con el fin de poder aumentar la producción, transformando las clases sociales por medio del surgimiento de nuevos dueños de la plusvalía y nuevos trabajadores. Por ejemplo, el medio de producción del feudalismo era la tierra y los instrumentos para trabajarla. Al inventarse la máquina de vapor surgió una nueva forma de producir, la industrial. Aquéllos que invirtieron en esta nueva forma de producción se volvieron los nuevos poseedores de la plusvalía, dejando atrás a los que la poseían. La burguesía se enriqueció mientras la aristocracia que no entró a la era industrial, desapareció. Según Althusser, los medios de producción, al cambiar la forma de producir (la relación entre trabajadores y materia prima) cambian a su vez las relaciones de producción (las relaciones entre los hombres).

En las *relaciones de producción* están implicadas necesariamente las relaciones entre los hombres y las cosas, en tal forma que las relaciones entre los hombres están definidas por relaciones precisas existentes entre los hombres y los elementos materiales del proceso de producción⁴.

Althusser al analizar la fuerza de trabajo en sus dos relaciones, afirmó que *son los medios de producción los que determinan el carácter económico de la combinación que articula el modo de producción económico*. Los medios de producción, entonces, determinan la fuerza de trabajo, siendo la unión entre ellos lo que se conoce en la teoría marxista como fuerzas productivas. Pero dentro de las fuerzas productivas se encuentran las relaciones de producción que son determinadas por los medios de producción. Para concluir esto, Althusser cita a Marx:

Los medios de trabajo⁵ no sólo son los gradímetros del desarrollo de la fuerza de trabajo humano, sino además los índices [*Anzeiger*] de las relaciones sociales en las cuales se produce... (Más adelante agrega) Los restos de los antiguos medios de trabajo tienen, para el estudio de las formas económicas de las sociedades desaparecidas, la misma importancia que la estructura de los fósiles para el conocimiento de la organización de las razas extinguidas. Lo que distingue a una época económica de otra es menos lo que se fabrica que la manera de fabricarlo [*nicht was... sondern wie*], los medios de trabajo con los que se fabrica. Los medios de trabajo son los barómetros del desarrollo del trabajador y los

⁴ Ver, Althusser, *Para leer El Capital*, pág. 188-189.

⁵ En la terminología marxista la expresión “medios de trabajo” es equivalente a “medios de producción”.

exponentes de las relaciones sociales en las que trabaja (Althusser, 1985, págs. 188, 230-231)⁶.

Entonces, las fuerzas productivas son las que organizan los elementos de la economía, su lógica propia o determinación propia, aquello que hace a la economía, “económica”. Althusser al reconstruir algunos planteamientos de Marx encontró la *combinatoria propia* de la economía, *la cual es la forma de organización que le da primacía a los medios de producción sobre el doble carácter de la fuerza de trabajo; la intervención sobre la naturaleza o materia prima y las relaciones que mantienen los trabajadores y los poseedores de la plusvalía.*

1.2 Sobredeterminación

En opinión de Althusser, como se mencionó anteriormente, Marx no pudo resolver qué relación mantienen la estructura económica y las demás estructuras, política, ideología, ciencia, arte, etc., al plantear que la fuerza de trabajo y los medios de producción, son determinados por factores no económicos y que, sin embargo, siguen una lógica propia de la economía. Le criticó a Marx y también a Engels tres elementos de sus respuestas sobre la relación entre la estructura económica y las otras estructuras: primero, que desconocían que las otras estructuras tenían su lógica propia. Segundo, que le daban un exceso de importancia a la economía sobre las otras estructuras; y tercero, que no veían que otras estructuras podían determinar a la economía. La propuesta de análisis de cada una de estas críticas permite determinar las causas de ruptura de Althusser con Marx o con algunas partes de la teoría marxiana y, comprender la respuesta de Althusser sobre este tópico.

En la primera crítica Althusser expresa que de la misma manera en que Marx supo hallar la lógica propia de la economía, era necesario hallar la de cada una de las diferentes estructuras sociales que existen. Pero Marx no podía hacerlo. No, por un error de análisis o inferencia sino porque aún no se encontraban otras teorías lo suficientemente desarrolladas

⁶ Ver, Althusser, *Para leer El Capital*, pág. 230-231. También puede ser encontrada directamente en Marx, *El Capital I*, pág. 132.

como para conocer las lógicas propias de las estructuras no económicas. En el tiempo en que escribía Marx era imposible conocer las otras lógicas no económicas.

La respuesta que ofreció Marx sobre la relación entre la instancia económica y la ideológica es que la segunda no es más que la sombra de la primera, completamente dependiente de ésta y que no tiene ningún sentido propio, sino que sigue el de la economía. Althusser, en *Los aparatos ideológicos del Estado*, dice que el problema comenzó cuando Marx intentó explicar la relación entre la estructura económica y la ideológica en el texto *La ideología alemana*, donde definió la ideología, como “el sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o grupo social”⁷, que no era otra cosa que las manifestaciones de los sucesos económicos en la mente humana y el sistema de valores de la sociedad y , concluyó que la ideología no tiene historia (propia), pues los sucesos que en ella ocurren no son más que las consecuencias de otros sucesos, exteriores a la ideología, de sucesos económicos. Los sucesos ideológicos como tal no existían, existiendo más bien sucesos económicos que creaban perturbaciones en la mente de los individuos, en sus sistemas de valores y representaciones.

Althusser compartió la tesis de que la ideología no tiene historia, pero no en el sentido en que la entendió Marx. Señaló que la ideología, tal cual la pensó Marx, era muy parecida a los sueños como eran pensados por los científicos anteriores a Sigmund Freud. Según Althusser, antes del padre del psicoanálisis, los sueños eran concebidos como restos de la vida diurna, meros retazos aleatorios, sin ninguna lógica ni sentido propio, pero con el descubrimiento del inconsciente, los sueños adquirieron una lógica propia, es decir, son determinados por aquello que provoca el sueño, que los crea, y no por algo exterior a ellos, en este caso la vida diurna. Siguiendo la analogía sueños/ideología, Althusser sustentó que ésta era pensada como retazos de la vida realmente importante, de la diurna, o sea, de la economía, pero después de él, fue pensada con su lógica propia de la cual se hablará en el segundo capítulo. Althusser concluyó que “*la ideología es eterna tal como el inconsciente*”⁸.

⁷ Ver, Althusser, *Los aparatos ideológicos del Estado*, pág. 128.

⁸ Ver, Althusser, *Los aparatos ideológicos del Estado*, pág. 131.

En conclusión, Althusser planteó en esta primera crítica que para descubrir las lógicas de las otras estructuras sociales, es necesario que otras teorías se desarrollen. Por ejemplo, para descubrir la lógica propia de la ideología hizo falta, aseguró Althusser, que el psicoanálisis naciera para descubrir que ella es la del inconsciente; para descubrir la lógica de la política hizo falta que naciera una ciencia de la política, la cual empezó con Gramsci y su concepto de hegemonía⁹.

La segunda crítica nació gracias a una carta escrita por Engels a José Bloch fechada el 21 de septiembre de 1890, en la cual trató nuevamente de solucionar el problema de la relación entre la economía y las otras estructuras. Engels afirmó que las superestructuras (nombre con el que se conocen las instancias diferentes a la económica, queriendo significar con ello la dependencia, la derivación con relación a ésta, que sería la infraestructura) tienen su eficacia propia, alejándose de la postura de Marx en *La ideología alemana*. Con esto trataba de alejar al marxismo de una concepción economicista y mecanicista de la sociedad, una concepción que viera a la economía como el único factor determinante.

Que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones (y más adelante dice) Pero también desempeñan su papel... las condiciones políticas, y hasta la tradición, que merodea como un duende en las cabezas de los hombres.

Sobre la determinación en última instancia, Engels dijo en la misma carta:

Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores (de la economía y de las superestructuras), en el que a través de toda la muchedumbre infinita de causalidades, es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota, o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella, acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico¹⁰.

⁹ En algunos pasajes de Althusser, por ejemplo en *Maquiavelo y nosotros* y *Montesquieu y la historia* afirma que esta ciencia de la política es mucho más vieja que los descubrimientos de Gramsci, siendo que Montesquieu fundó una teoría general de la política de la cual Maquiavelo extrae profundas consecuencias para el problema político que siempre lo preocupó: la fundación de un Estado nacional italiano.

¹⁰ Ver, Marx & Engels, *Obras escogidas III*, pág. 515.

En su respuesta Engels dice que las superestructuras tienen su eficacia propia, pero al final siempre acaba imponiéndose la de la economía. Afirma que las situaciones ordinarias de la sociedad son determinadas por las superestructuras, pero en los momentos decisivos es la economía la que se impone como determinante. Althusser disintió de esta explicación por considerarla, por lo menos confusa o incompleta ya que no dice cómo es que se impone “en última instancia” la economía:

Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la “última instancia”¹¹.

La última crítica trata sobre el hecho de que Marx y Engels sólo analizaron la relación que la economía establece con las superestructuras, mas nunca analizaron la relación que las superestructuras mantienen con la economía. Para Althusser analizar esto es vital para comprender la relación que establece la economía y las otras instancias, porque para él *las superestructuras poseen un grado de determinación sobre la estructura económica*.

Desde Marx, y luego por sus sucesores, se ha venido usando una metáfora espacial para explicar la relación entre la economía y las otras instancias, la cual es conocida como “la metáfora del edificio”. En ella se dice que la sociedad es como un edificio que tiene dos pisos; en el primero se encuentra la economía, llamada la infraestructura o soporte, y encima de ella están las superestructuras políticas e ideológicas. Esta analogía tópica tiene un objetivo; hacer comprender que la economía las soporta, y que si ella cambia (se mueve) el piso de arriba también tiene que cambiar, pues si no, “quedaría flotando en el aire”. Para Althusser esto es correcto en un sentido, pero falso en otro. Falso en el sentido en que, las superestructuras determinan a la infraestructura. La metáfora del edificio se rompe, pues el primer piso está a la vez encima y debajo del segundo y, es así gracias a que los dos elementos de la producción económica, a saber, la fuerza de trabajo y los medios de

¹¹ Ver, Althusser, *La revolución teórica de Marx*, pág. 93.

producción, determinan las superestructuras, pero también son determinados por ellas, están *sobredeterminados*. Significa pues, que la metáfora funciona en un sólo sentido, pero no en el inverso, ya que según ella sería imposible que el segundo piso sostuviera al primero. Las superestructuras no sólo se limitan a descansar en la económica sino que también la determinan.

Que la estructura económica esté sobredeterminada significa que ella no es un centro regulador de las otras. De esta manera, la estructura económica no es el factor que determina toda la sociedad; por el contrario, que esté sobredeterminada implica aceptar que las otras instancias tienen una autonomía propia, y que, gracias a esta autonomía, ejercen una determinación sobre la *combinatoria propia* de la producción económica. Para Althusser no hay nada más falso que decir que la economía es el factor determinante de la sociedad entendiendo con esto que cualquier hecho social tiene como última causa una económica; este es uno de los factores que aleja teóricamente a Althusser de otros marxistas que siguen una lectura más ortodoxa de Marx y de Engels.

Cuando Marx estudió los dos elementos que participan en la *combinatoria propia* de la economía además de observar que ellos seguían el ritmo de las fuerzas productivas, siendo éstas las que generan la lógica propia de la estructura económica, prestó atención a que estos elementos dependen de muchos otros factores que no eran económicos, por ejemplo, el discurso político ocurrido en los Congresos alemanes y franceses de 1848 a 1850¹², al hacer leyes laborales, determinaban la intensidad de explotación de la fuerza de trabajo, por ende, la forma en la que la fuerza es empleada por el capitalista; que en la Edad Media la religión católica jugó un papel preponderante, sino central, para “hacer” (o sea, determinar) que los siervos fueran unos días de la semana a trabajar la tierra de su Señor y por ende el factor religión hacía posible la forma de producción medieval; que todo el sistema jurídico romano ponía en funcionamiento la explotación de amos a esclavos, o sea, la forma de producción económica de la sociedad esclavista o antigua. Entonces cabría el interrogante “¿Puede la superestructura determinar a la infraestructura?” pero este

¹² Esto puede observarse en los artículos *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* de Marx y *Revolución y contrarrevolución en Alemania* de Engels. Ambos pueden ser encontrados en el tomo I de Obras escogidas que cito en la bibliografía.

amenazaba con falsear la tesis que ponía a la economía como el único factor determinante a la hora de pensar una sociedad, mejor era dejar este problema latente.

Sin embargo, Althusser abordó este inconveniente, y al hacerlo dio un giro radical a la teoría marxista, todo el escenario teórico cambia al aceptar que cada una de las instancias de la superestructura tiene una lógica propia. Esta consideración en el terreno explicativo trae profundas consecuencias: la primera, si se requiere entender un suceso político no sólo se recurre a la economía, sino también a la lógica propia de la instancia política.

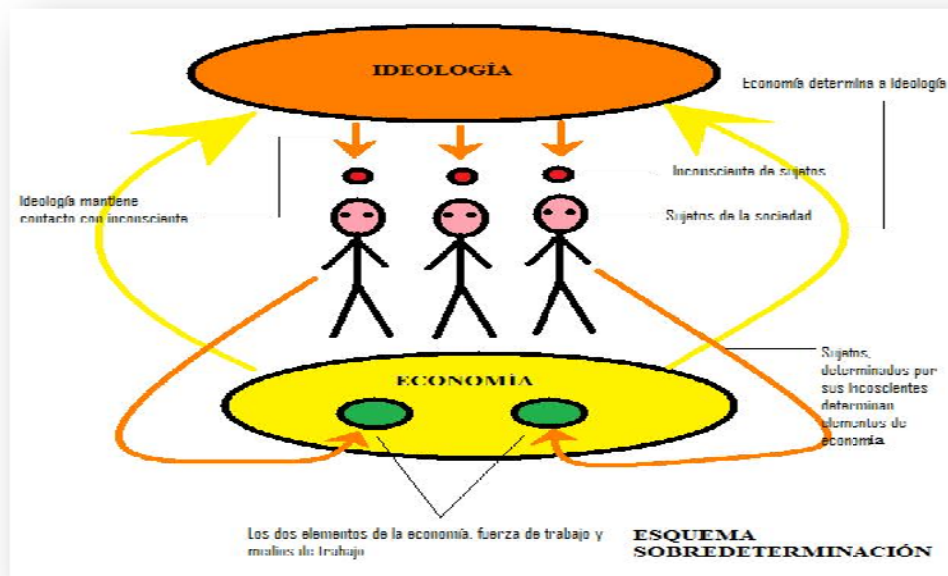
La segunda, de mayor envergadura: al aceptar que las superestructuras tienen una determinación propia y a la vez que ejercen una influencia sobre el modo de producción económico, se admite que la economía es determinada no sólo por su lógica propia (las fuerzas productivas) sino por el sinfín de lógicas propias de cada una de las instancias sociales, entonces la intensidad con la cual sea explotada la fuerza de trabajo, uno de los elementos de la *combinatoria propia* de la economía, no sólo depende del desarrollo de las fuerzas productivas, sino también de las leyes que la política *autónomamente* ha tomado respecto a la jornada laboral; que el siervo trabaje unos días en la tierra de su Señor no sólo depende de la relación fuerza de trabajo/medios de producción, sino del carácter ideológico de la religión que gobernaba al siervo, pero este carácter no estaba enteramente al servicio de la economía, sino que respondía a sus propias leyes, Althusser diría “a leyes psicológicas”, y que las relaciones que se establecieron entre esclavos y amos (las relaciones de producción) estaban determinadas no sólo por el grado de desarrollo de la tecnología, sino también por las leyes propias de la jurisprudencia y el derecho romano etc. Althusser explica la *Sobredeterminación* así:

Pero no se puede pretender con todo rigor que estas “circunstancias” (las de la superestructura) y su “fusión” (al determinar la *combinatoria propia* de la economía) sean su *puro fenómeno*. Ya que las “circunstancias” o las “corrientes” que la llevan a cabo son más que su puro y simple fenómeno. Surgen de las relaciones de producción, que son sin duda uno de los términos de la contradicción, pero al mismo tiempo su condición de existencia, de las superestructuras, instancias que derivan de ella, pero que tienen su consistencia y eficacia propias (...) Ello quiere decir que las “diferencias” que constituyen cada una de las instancias en juego (...) al fundirse en una unidad real, no se “*disipan*” como un puro *fenómeno* en

la unidad interior de una contradicción *simple*. La unidad que constituyen con esta fusión (...) *la constituyen con su esencia y eficacia propias*, a partir de lo que son y según las modalidades específicas de su acción. *Constituyendo esta unidad, constituyen* y llevan a cabo la unidad fundamental que las anima (la economía), pero, haciéndolo, indican también la naturaleza de dicha unidad: que la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna; que ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser por dichas instancias, determinante y también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las distintas *instancias* de la formación que ella anima; podríamos decir; *sobredeterminada en su principio*¹³.

El siguiente gráfico ayuda a comprender la sobredeterminación. Sólo muestra la relación entre economía e ideología, puesto que en los trabajos de Althusser sólo se llega a conocer dos lógicas propias: la de la economía, extraída de Marx, y la de la ideología, de Freud. Las otras (política, arte, ciencia, etc.) quedan, dice Althusser, para futuras investigaciones.

Gráfico 1



¹³ Ver, Althusser, *La revolución teórica de Marx*, pág. 81.

En conclusión, para Althusser la relación que establece la superestructura con la infraestructura es una determinación autónoma por parte de aquélla a ésta, determinación que es hecha siguiendo una lógica propia de la superestructura. Por lo tanto, para comprender la forma en la cual una superestructura determina los elementos de la *combinatoria propia* de la economía es necesario conocer la lógica propia de esta superestructura y su esencia; “la teoría de la eficacia propia de las superestructuras y otras «circunstancias» debe todavía ser en gran parte elaborada: y antes de la teoría de su eficacia o al mismo tiempo (ya que por la comprobación de su eficacia puede alcanzarse su *esencia*) la teoría de la esencia propia de los elementos de la superestructura”¹⁴.

Althusser después afirmó que las regiones de las superestructuras son a grandes rasgos conocidas, como era, en su época, el mapa de África, conocido en sus contornos pero no en detalle. Su propuesta plantea para el marxismo: desarrollar las teorías de las superestructuras. Según él, nadie además de Marx y Freud han hecho este trabajo. Sin embargo, observa que los trabajos de Gramsci se dirigen en esta dirección, pues su concepto de hegemonía parece indicar “el tiempo propio” de la política. Althusser no fue claro.

Ahora bien, Althusser no desechó del todo la idea de que la economía tiene un lugar *especial* dentro de la sociedad. Lo que nuestro autor halló de especial en la economía es que ella es el lugar sobre el cual la sociedad se fundamenta; la capacidad que tiene la fuerza de trabajo de crear plusvalía hace posible la agrupación de seres humanos por medio de la posesión del excedente del proceso productivo (la plusvalía), y por ende, la formación de las sociedades.

El establecimiento de las primeras sociedades fue provocado por la invención de la agricultura, que daba un excedente de producción por el cual los seres humanos se agrupaban en clases sociales de acuerdo a su posesión. La plusvalía hizo que la humanidad abandonara las hordas primitivas de cazadores recolectores, y se estableciera en una sociedad agrícola.

¹⁴ Ver, Althusser, *La revolución teórica de Marx*, pág. 93.

Lo anterior no quiere decir que la economía estableciera un poder absoluto sobre las otras instancias; nada más lejano al pensamiento de Althusser que esto. Por el contrario, la tesis althusseriana sobre la determinación económica a otras instancias se reduce a afirmar que sí ellas existen (la política, el arte, la ciencia, la religión) fue gracias a que la economía consumó la unión de seres humanos en sociedades, y las mantiene unidas, haciendo posible que puedan existir las superestructuras.

¿De qué manera la estructura de la ideología, por ejemplo, es afectada por la economía? Gracias a la *lógica propia* de la economía, que crea una plusvalía, y conforma, de esta manera, *el lugar de existencia* de la ideología. La lógica propia de la economía, entonces, ubica las otras instancias en la estructura social; debido a que los humanos están juntos, ellas pueden hacer parte de ésta. No es que la economía cree las otras instancias, sino más bien que la economía, al unir a los seres humanos, “despierta” las otras instancias, o “despierta” los mecanismos que las crean. La unión de seres humanos “despierta” un mecanismo del inconsciente que se “conecta” con esta unión para dar existencia a la nueva instancia social: la ideología.

Así como la economía ofrecía el lugar de existencia a la ideología también lo hace con las otras instancias sociales. ¿De qué manera lo hace? La producción económica, al crear plusvalía, genera una lucha por obtenerla y una cohesión social en torno a ella. Pero dicha cohesión necesita ser mantenida para no disiparse, es decir, la sociedad busca mantener el modo de producción económico para no desaparecer. De esta manera, la economía, al despertar a las otras instancias sociales, las “contamina con necesidades económicas” exigiéndole, a cada lógica propia, mantener el modo de producción económico o las relaciones de producción. Cada instancia de la superestructura funciona de acuerdo a su lógica propia, sin embargo, el mantenimiento del modo de producción económico determina esa superestructura articulando sus elementos de acuerdo a las leyes propias de ésta instancia para que preserven en “sus posibilidades” las relaciones de producción. En “sus posibilidades” quiere decir en el modo particular que ellas actúan; por ejemplo, la política haciendo leyes, la ideología justificándola.

Ahora bien, las superestructuras no están completamente a favor de las relaciones de producción económicas, o sea, de preservar el lugar específico que cada agente de

producción tiene dentro del proceso económico (el obrero a la línea de producción, el capitalista al puesto de mando), puesto que (i) muchas veces sucede, sostuvo Althusser en *Los aparatos ideológicos del Estado*, que esta exigencia de la economía choca o entra en conflicto con las leyes de la lógica propia de las superestructuras y es eliminada por ellas, imponiéndose la lógica propia de las superestructuras a la economía (haciendo que ésta se organice de tal forma que no choque con estas lógicas propias) y (ii) porque la lucha por la apropiación de la plusvalía, lo que se conoce como *lucha de clases*, hace que los sectores explotados emprendan una actividad de *crítica* en distintas instancias sociales contra el modo de producción económico que los condena a trabajar para otros, una lucha contra el modo de producción económico en la ideología, en el arte, en la política, etc.

Michael Gordy, matemático, filósofo y economista, publicó un artículo titulado *Reading Althusser: Time and the Social Whole*, en el cual sostuvo que la determinación que la estructura económica ejerce sobre las otras instancias en la teoría althusseriana es la “trasposición” de la lucha de clases a las instancias de la superestructura respetando sus normas (sus lógicas propias). Gordy afirma que el lugar especial que Althusser halló en la economía no es más que la defensa o destrucción del modo de producción económico por las otras instancias, pero esta lucha se emprende respetando las normas de cada una de ellas:

Cuando el marxismo (entendido aquí como el marxismo althusseriano) dice que en toda formación social la economía es determinante en última instancia, tiene la intención de orientar nuestra concepción de la historia para que podamos ver en toda práctica social e interacción o bien una tendencia a apoyar y reforzar la existencia de relaciones de producción, o, por el contrario, una tendencia a quebrantarlas y destruirlas. Y estas relaciones, para el marxismo, son definidas por el concepto de lucha de clases, una lucha inherente en la práctica económica del capitalismo como es en todas las sociedades de clases. El concepto de lucha de clases emerge así como la categoría fundamental del materialismo histórico, porque decir que la economía es determinante en última instancia es lo mismo que decir que la lucha de clases es el motor de la historia¹⁵.

¹⁵ Ver, Gordy, *Reading Althusser, Time and the Social Whole*, pág. 11. Traducción propia. El texto original dice: When Marxism says that in every social formation the economy is determinant in the last instance, it intends to orient our conception of history so that we see in every social practice and interaction either a tendency to support and reinforce the existing relations of production, or, on the contrary, a tendency to undermine and destroy them. And those relations, for a Marxist, are defined by the concept of class

Gordy asegura que la frase de Althusser “cada instancia social tiene su historia propia” significa que (i) ellas hacen parte del proceso histórico gracias a que en su seno llevan una ramificación de la lucha de clases y (ii) que esta lucha se emprende de acuerdo a las leyes que cada instancia impone siguiendo su lógica propia. Por eso, según Gordy, en la teoría althusseriana no se puede hablar de una misma historia para el todo social, sino que existen múltiples, que van a sus ritmos propios, pero que están articuladas por la lucha de clases, lucha que es un resultado del modo de producción económico. Gordy concluye: “Si cada práctica en una sociedad de clases, vista como un sitio del antagonismo de clase, tiene su historia propia, se sigue que la lucha de clases es esencialmente desigual. La totalidad marxista es una en la cual la desarmonía y la desigualdad son la norma”¹⁶.

Esta interpretación de Althusser obliga a precisar lo siguiente: la autonomía de las superestructuras está basada en que cada una de ellas tiene una lógica propia que articula su combinatoria de elementos. Con la palabra elementos Althusser quiso significar “sus propios temas”. En el análisis que hizo del inconsciente y su relación con la ideología, Althusser propuso que esta instancia social articula dos elementos pertenecientes al inconsciente: el del reconocimiento y la evidencia. Estos elementos son los que articulan su *combinatoria propia* y sus leyes, las determinaciones que impone el inconsciente. En la economía, sus dos elementos constitutivos son: la fuerza de trabajo y los medios de producción.

No debe deducirse, como lo hace Gordy, que los elementos de cada superestructura sean los que producen la lucha de clases en ellas. Recuérdese que el lugar especial que tiene la economía en la totalidad social no es otro que el de haber consumado la unión de seres humanos en una lucha por la plusvalía, unión que despertó las otras instancias sociales, haciendo que ellas tuvieran una función respecto a la preservación del

struggle, a struggle inherent in the economic practice of capitalism as it is in all other class societies. The concept of class struggle thus emerges as the fundamental category of historical materialism, for to say that the economy is determinant in the last instance is precisely to say that class struggle is the motor of history

¹⁶ Ver, Gordy, Reading Althusser, Time and the Social Whole, pág. 12. Traducción propia. El texto original dice: If each practice in a class society, regarded as a site of class antagonism, has its own history, it follows that the class struggle is essentially uneven. (...) the Marxist whole is one in which disharmony and unevenness are the norm.

modo de producción existente, pero que, sin embargo, pudieran atacarlo o tratar “temas” que no tuvieran nada que ver con la lucha de clases. Incluso, como se sostiene en el último capítulo de este trabajo, la tesis del *sinsentido de la historia* es uno de esos elementos de la ideología filosófica que nada tiene que ver con la lucha de clases, en el sentido de criticar o reforzar un modo de producción determinado, sino que está anclado a mecanismos propios de la ideología. En este orden de ideas, *construir la historia propia de una instancia social no sólo es conocer la lucha de clases que en ella ha tenido lugar, sino también la “forma” en que esta instancia articula todos sus elementos, incluidos aquellos que no se relacionan con la lucha de clases.*

Pretender leer en el concepto de *sobredeterminación* una concesión que hace Althusser al pluralismo, entendido como aquella postura teórica que sostiene que las diferentes instancias de una sociedad están desarticuladas unas con otras, yendo “por la historia” a su propio ritmo, y que, por ende, no existe un principio común que las abarque, es un error puesto que la *sobredeterminación* plantea a la vez que las instancias sociales tienen una autonomía, pero que ella es relativa a las determinaciones que impone la economía. Carlos Pereyra Boldrini, filósofo mexicano, en su artículo *Los conceptos de inversión y sobredeterminación en Althusser*, lo señala de la siguiente manera:

El reconocimiento de la sobredeterminación no significa sacrificar el carácter unitario del proceso histórico sobre el altar del pluralismo. Lo afirmado por Althusser es algo enteramente diferente, a saber: "que la unidad de la que habla el marxismo es la unidad de la complejidad misma, que el modo de organización y de articulación de la complejidad constituye precisamente su unidad". En otras palabras: la sobredeterminación permite pensar la unidad de la multiplicidad. El rechazo del pluralismo no tiene por qué conducir a la idea de una unidad simple. El proceso histórico es, en efecto, unitario: la historia económica no ocurre separada de la historia política, ni estas transcurren desvinculadas de la historia de la ciencia, etc., pero, en todo caso, se trata de historias diferenciales: su unidad es la unidad de lo diferente¹⁷.

¿Cuál es, entonces, este concepto de la unidad de lo diferente?

¹⁷ Ver, Pereyra, *Los conceptos de inversión y sobredeterminación en Althusser*, pág. 66.

1.3 Totalidad social

Se ha reconstruido dos conceptos que Althusser pensó a partir de los escritos de Marx: la *combinatoria propia* y la *sobredeterminación*. Uno de ellos lo encontró en todas sus letras en *El Capital* y los *Grundrisse*, [*Verbindung*] es la palabra que usa Marx para referirse a lo que en español se tradujo como *combinatoria propia*, y el otro hizo falta extraerlo de los vacíos, las lagunas o las respuestas incompletas de Marx, pero ambos nos dan la clave de la forma en la cual Althusser pensó la *totalidad social*. Ello es así porque el segundo de ellos nos estableció las relaciones que mantienen las instancias sociales con la economía y viceversa, mientras que el primero permitió observar la organización que la producción económica ejerce sobre las otras instancias, o si se prefiere, su carácter especial frente al todo social. Carlos Pereyra lo expresa así:

Lo que he dicho de la estructura social está en las siguientes palabras:

Sabemos que el todo marxista (el todo social pensado por el marxismo) está constituido por un cierto tipo de *complejidad*, la unidad de un *todo estructurado*, implicando lo que podemos llamar niveles o instancias distintas y “relativamente autónomas” que coexisten en esta unidad estructural compleja, articulándose los unos con los otros según modos de determinación específicos, fijados, en última instancia, por el nivel o instancia de la economía¹⁸.

Entonces, la totalidad social es la articulación que tienen las instancias sociales entre sí, entendiendo que ésta ocurre por el “entrecruce” de lógicas propias de estas instancias, pero una de ellas las atraviesa a todas con la lucha de clases sociales por la dominación de la plusvalía, la instancia económica. Cada instancia articulada en esta totalidad social “va por la historia con su ritmo propio”, entendiendo con esta extraña expresión, que cada una de ellas estuvo en el pasado de la sociedad, está y estará en él de la forma en la que su lógica propia le dicte, lógica propia que es afectada por la *sobredeterminación*, o sea, por la estructura económica. Decir esto, es afirmar que cada instancia social no permanece en la historia de las sociedades de la misma manera, sino que *cada una va a su tiempo propio*. Que la política no cambia (desde el derecho romano hasta

¹⁸ Ver, Althusser, *Para leer El Capital*, pág. 107.

nuestros días) al mismo ritmo, y en consonancia con la ideología religiosa (como si fuera su sombra; desde el politeísmo hasta nuestros días), ni con la economía u otra instancia social; que por el contrario, cada una de ellas va cambiando según su lógica propia, llevando, por ende, su ritmo particular, construyendo su historia.

Pero si cada instancia social va a su propio ritmo entonces ¿ello significa que no existe una noción de *tiempo social* para Althusser que pueda asir a todas las instancias? No existe en el sentido en que haya un tiempo único para todas las instancias, sin embargo, si existe en el sentido en que este desnivel, este desarrollo desigual de las instancias, y la articulación que cada una de ellas lleva, chocando entre sí, arrastrándose y alejándose, es lo que para Althusser significa la *totalidad social*; es el nivel de torsión que tienen las instancias sociales en su articulación. La torsión que ejerce cada una de las instancias entre ellas, en especial, la infraestructura sobre la superestructura y viceversa, torsión que se manifiesta en que “cada una va a su ritmo propio” y está a la vez articulada, como lo dice Gordy, principalmente por la lucha de clases, pero también por las otras instancias, halándose mutuamente; esta torsión, es lo que Althusser denominó *totalidad social*. En consecuencia, el concepto de *tiempo histórico* señala el tiempo propio de cada sociedad, tiempo dado por el juego que entablan los tiempos propios de sus diferentes instancias; en otras palabras, señala la manera particular en la cual las instancias sociales ejercen su determinación sobre las otras lo que constituye el tiempo histórico que hace particular a cada sociedad. La totalidad social hace referencia a la sociedad vista sincrónicamente, es decir, en un momento dado, y el tiempo histórico hace referencia a la sociedad vista diacrónicamente, es decir, a lo largo del tiempo.

Se cierra este capítulo con estas palabras de Althusser:

Podemos concluir acerca de la estructura específica del todo marxista que ya no es posible pensar *en el mismo tiempo histórico* el proceso del desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos diferentes “niveles” no es el mismo. Por el contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio*, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los “tiempos” de los otros niveles. Debemos y podemos decir: para cada modo de producción hay un tiempo y una historia propios, con cadencias específicas al desarrollo de las fuerzas productivas; un tiempo y una historia propios a las relaciones de producción, con cadencias específicas;

una historia propia de la superestructura política...; un tiempo y una historia propios de la filosofía...; un tiempo y una historia propias de las producciones estéticas...; un tiempo y una historia propias de las formaciones científicas..., etc. Cada una de estas historias tiene cadencias propias y sólo puede ser conocida con la condición de haber determinado el *concepto* de la especificidad de su temporalidad histórica y sus cadencias¹⁹ (Althusser, 1985, pág. 110).

¹⁹ Ver, Althusser, *Para leer El Capital*, pág. 110.

2. *El tiempo de la ideología*

2.0 Introducción

Se terminó el anterior capítulo diciendo que para Althusser es necesario construir un tiempo y una historia propios para cada instancia social, puesto que es un error teórico agruparlas en un tiempo único que las determine a todas, como por ejemplo, el tiempo de la economía. De este modo, se comprende el intenso trabajo que hizo Althusser por ofrecer una teoría de la ideología que pudiese dar cuenta de su tiempo propio.

Este compromiso fue realizado principalmente en su famoso artículo *Los aparatos ideológicos del Estado*, escrito en abril de 1969, en el cual buscó, por un lado, la relación entre la producción económica y la ideología, y, por otro, los caracteres más significativos de la ideología. Pero Althusser lo continuó en varios artículos como *El "Piccolo", Bertolazzi y Brecht, El pintor de lo abstracto* y *Sobre el conocimiento del arte*, donde trató, primero, de "conectar" la naturaleza del inconsciente con las estructuras de la ideología, como sucedió en *Freud* y *Lacan*, y segundo, de ofrecer algunos análisis del arte y de la experiencia humana como producción en la ideología.

Este capítulo tiene como objetivo determinar el nivel de torsión de la instancia ideológica frente a la económica, es decir, determinar la forma en la cual pensó Althusser: (i) el "desnivel" o el "desajuste" del tiempo de la ideología frente a la producción económica y (ii) el tiempo propio de la ideología. Como la tesis del *sinsentido de la historia* es una tesis filosófica, no basta con determinar el tiempo propio de la ideología en general, independiente si es una ideología religiosa, artística, política, filosófica, etc. sino que es necesario interrogar la obra althusseriana por la especificidad de la filosofía frente a las demás formas de la ideología. Entonces es necesario preguntarse antes por la naturaleza general de la ideología y un análisis de la filosofía en concreto como formación ideológica.

Ahora se comprende por qué primero se lleva a cabo el análisis del desajuste de la ideología frente a la economía ya que él permite ubicarla en la estructura social. Después se reconstruye esas características que Althusser catalogó como esenciales a la ideología con

el fin de contraponerlas a su ubicación social, o sea, a la determinación que las otras instancias sociales, en especial la economía, ejercen sobre ella. Y por último, se determina la forma particular en la cual Althusser comprendió a la filosofía. De este modo, el objetivo último es conocer qué entendió Althusser por esa realidad tan discutida en la academia y fascinante para los investigadores que llamó “la ideología”.

2.1 La ideología como reproducción de las condiciones de producción

Para reconstruir la forma en la cual Althusser entendió las relaciones entre la infraestructura y la ideología es fundamental remontarse a un aspecto que en *Los aparatos ideológicos del Estado* enfatizó sobre el modo de producción económico: se trata de la prioridad en él de la reproducción de sus condiciones de producción. Para Althusser una producción económica cualquiera debe, además de producir sus mercancías, reproducir las condiciones en las cuales ella produce con el fin de poder “perpetuarse en el tiempo”. Dijo el autor, refiriéndose a la producción capitalista, que todo economista (y más si trabaja en una industria) comprende que en los gastos de la producción deben incluirse los de “reproducción”, o sea, aquellos que están dirigidos a reponer el gasto de la maquinaria, de las edificaciones e incluso la nómina salarial. En este sentido, una producción de mercancías debe reproducir “las fuerzas productivas”, o sea, aquellos elementos que hacen posible la producción con el fin de que, acabada la producción de la mercancía, se pueda volver a contar con estos elementos y hacer una nueva producción.

Althusser demostró la anterior idea tomando como ejemplo la reproducción en el modo de producción capitalista. Trajo a colación una división efectuada por Marx al tratar la reproducción de las condiciones de producción, las cuales dividió en capital constante y capital variable. El primero de ellos es el capital invertido por el capitalista en medios de producción (herramientas, maquinas, instalaciones, etc.) y el segundo es el capital con el que se paga la fuerza de trabajo, “los salarios” de los trabajadores. Marx efectuó tal división con el objetivo de resaltar que la fuerza de trabajo, que pertenece a las fuerzas productivas, o sea, a los elementos que participan en la producción, confiere a la mercancía un valor variable, pues éste depende de la intensidad con la cual se explote su capacidad de crear

plusvalía, mientras que los medios de producción, siempre transmiten a la mercancía el mismo valor. Esta división no se trajo aquí para resaltar esta característica, sino para señalar que la reproducción de lo que se obtiene con el capital variable (la reproducción de la fuerza de trabajo) ocurre, como lo dice Althusser, en su mayor parte fuera de la empresa.

¿Qué ocurre de la reproducción de la fuerza de trabajo dentro de la empresa? El pago del salario. ¿En qué sentido el pago del salario es reproducción de la fuerza de trabajo? El propietario de los medios de producción compra materias primas, otras mercancías, de las cuales la fuerza de trabajo del obrero hace parte. En el proceso productivo en el que la fuerza de trabajo es el “motor” puesto que “se pone a trabajar” y produce una nueva mercancía que el propietario vende. Con el capital obtenido de la venta, como se anotó, el propietario debe reproducir las condiciones de producción en los dos sectores de la producción: reposición de los medios de producción o capital constante, que incluye la compra de nueva materia prima y un “ahorro” para cuando se acaben las máquinas, herramientas e instalaciones (desgaste) y reposición de la fuerza de trabajo o capital variable, es decir, un dinero con el cual pagarle de nuevo a los obreros para que ofrezcan su fuerza de trabajo, al día, quincena, mes, año siguientes.

Althusser observó que la reposición del capital constante sucede en su totalidad dentro de la empresa, mientras que sólo una parte de la reposición de la fuerza de trabajo ocurre allí. ¿Qué sucede fuera de la empresa de la reposición del capital variable? Como ya se apuntó, una parte del capital variable se repone con el pago del salario, pero esto no basta, es necesario que el obrero *sepa* hacer su trabajo. Este “saber hacer” supone un sistema educativo que efectúe la división del trabajo, es decir, que el obrero sepa hacer lo que el proceso de producción le exige. Esta sencilla observación indica que es necesario un sistema educativo que enseñe al obrero a usar su fuerza de trabajo, y tal sistema es exterior a la empresa, Althusser dice:

La fuerza de trabajo disponible debe ser “competente”, es decir, capaz de participar en el sistema complejo del proceso de producción. El desarrollo de las fuerzas productivas y el tipo de unidad de las fuerzas productivas históricamente constituida en un momento determinado, producen este resultado: la fuerza de trabajo debe estar (diversamente) calificada y, por tanto, reproducida como tal. “Diversamente”, es decir, según las

exigencias de la división técnico-social del trabajo en sus distintos “puestos” y “empleos”²⁰.

Esta división técnico-social del trabajo no se reduce al aprendizaje de la técnica para realizar un trabajo determinado sino que comprende además el aprendizaje de las “buenas maneras”, del comportamiento socialmente impuesto para el cargo que se pretende ocupar, bien se advierte que no sólo abarca el “saber hacer” sino también un “saber ser”. Althusser indicó: el empresario aprende “relaciones humanas” que no son más que saber mandar a los obreros, o sea, saber hablarles bien. En el caso específico de la reproducción de la fuerza de trabajo es indispensable garantizar por la educación (o, lo que algunos sociólogos prefieren llamar socialización) la sumisión de los agentes que participan en la producción (propietarios y trabajadores) a *una ideología*, o sea, a un “saber ser” que garantice *por la palabra* las condiciones de producción que los divide en una clase trabajadora y otra poseedora.

Se debe aclarar primero que con sistema educativo no se hace referencia sólo al conjunto de instituciones educativas (escuelas, universidades, cursos, etc.) sino a un amplio sistema que Althusser denominó “aparatos ideológicos” que son todas aquellas instituciones sociales que cumplen a su manera propia, este papel educativo, por ejemplo, los medios de comunicación, la iglesia, la familia, el aparato político, etc., y segundo, que Althusser no dijo que “la educación” que imparten estos aparatos ideológicos se limite a reproducir las condiciones de producción, porque pueden incluir otro tipo de aprendizajes separados de la producción económica, por ejemplo, el aprendizaje artístico. Para Althusser, estos aparatos ideológicos enseñan dentro de sus contenidos un “saber ser”, una obediencia a una ideología, que hace posible la división técnico-social del trabajo, con el objetivo de que cada individuo aprenda lo que le es necesario para hacer parte del proceso productivo.

Conviene subrayar que los aparatos ideológicos adquieren un papel determinante en las relaciones que mantienen la economía y la ideología, ya que es en ellos donde los sujetos reciben y se apropian de la ideología para ser aptos en la producción económica.

²⁰ Ver, Althusser, *Los aparatos ideológicos del Estado*, pág. 106.

Cabe concluir que para Althusser el lugar que la economía impone a la ideología es el de “transmitirles” a los sujetos productivos el “saber ser”, la ideología dominante, que requiere su puesto de trabajo. Althusser agregó a lo anterior que no sólo en estos aparatos ideológicos se produce una ideología dominante sino que también se producen “ideologías dominadas”, “ideas” que critican esta división del trabajo y la forma de producción. Estas ideologías dominadas provienen, claro es, de las clases dominadas, es decir, de las trabajadoras.

En el texto *Reading Althusser: Time and the Social Whole* Michael Gordy afirmó que Althusser le ofreció un lugar singular a la lucha de clases, en el sentido en que ella traspasa la estructura económica, donde se engendra, para entrar en otras instancias superestructurales y continuar allí su lucha. En el mismo sentido de éste autor, aquí se afirma que la lucha de clases traspasa la estructura económica hasta la ideológica para emprender allí su “lucha de clases” o sea, la lucha entre ideología dominante e ideologías dominadas; el enfrentamiento entre un saber ser apto a las relaciones de producción y un “ser de otro modo” que crítica estas relaciones. De ello resulta que, la relación que la economía establece con la ideología es el traspaso de esta lucha de clases a los terrenos ideológicos y en este sentido puede afirmarse que la economía determina a la ideología. Dicho en pocas palabras y recurriendo de nuevo a la metáfora del edificio, la economía “es la base” de la ideología, puesto que *las luchas ideológicas que allí se emprenden se engendran realmente en la economía*. Por el momento no se puede ir más lejos en el análisis puesto que no se ha analizado sino la relación economía/ideología y no su tiempo propio.

El lector no habrá dejado de notar que lo que se ha dicho hasta aquí es demasiado esquemático y no dice nada acerca de qué es la ideología y de qué forma enseña el “saber ser” a los individuos. Esta impresión fue la que se llevó Judith Butler en su artículo *Conscience doth make Subjects of us all* en el cual le criticó a Althusser el carácter esquemático de sus explicaciones sobre la ideología que registró en *Los aparatos ideológicos del Estado*. Butler le reprocha a Althusser el no haber ofrecido una explicación de los mecanismos por medio de los cuales la ideología funciona, o sea, enseña este saber

ser. Conviene, sin embargo, advertir que en el artículo *Freud y Lacan*, Althusser se interrogó sobre la naturaleza misma de la ideología y la relación ideología-inconsciente.

Al leer la obra althusseriana, especialmente sus escritos clásicos, cualquier lector no deja de notar este vacío: en varios pasajes Althusser nos dice que la ideología está de una manera particular conectada con la naturaleza del inconsciente, pero no dice de cuál, a excepción de unos cortos pasajes, sobre todo en conferencias, donde asume que en la ideología la represión es el mecanismo principal.

2.2 Volverse humano, volverse sujeto

Los artículos *Freud y Lacan* y *Los aparatos ideológicos del Estado* ofrecen un análisis sobre el tiempo propio de la ideología, o como la llama el autor, “una teoría general de la ideología”. En ellos se puede encontrar varios aspectos que pueden ayudar a pensar a la ideología como instancia social con determinación propia; (i) una definición de la ideología, (ii) un análisis de la imposición ideológica al niño preedípico (iii) y la explicación de seis mecanismos de la producción ideológica: la represión, la transformación individuo/sujeto, la imposición de evidencias, la ausencia de un exterior, la autoreferencia y la creación de un centro o Sujeto en mayúscula. Se sigue el orden anterior para explorar el tiempo propio de la ideología.

Althusser definió a la ideología como “una «representación» de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia”²¹. Antes de continuar se reflexiona sobre varios aspectos de esta definición. En ella se entrecomilla la palabra representación; lo cual el autor no aclaró, pero se soporta aquí que ellos se debe a que Althusser quiso señalar que esta palabra no debía ser entendida de forma habitual, es decir, como “imagen mental de la realidad”; puesto que esta forma habitual de entender dicho término no tiene el significado exacto que él quería darle, pero a falta de una expresión mejor usó dicha palabra, aunque entre esa palabra y la idea de ideología había algo así como un desajuste, la razón para pensar esto es que en la oración que compone la definición de ideología es esta palabra la que “conecta” la realidad de la ideología con la

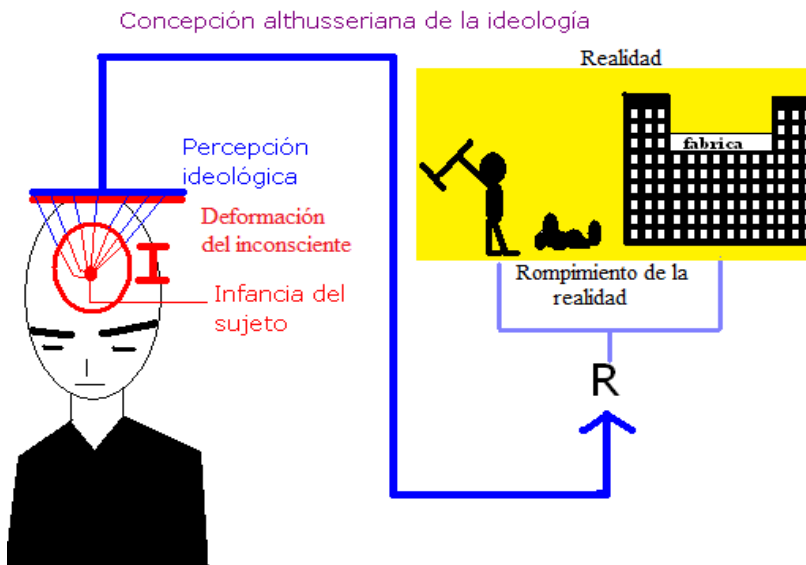
²¹ Ver, Althusser, *Los aparatos ideológicos del Estado*, pág. 131.

del inconsciente, y esta conexión es pensada por Althusser de un modo totalmente innovador que no puede ser abarcado por el concepto de representación con el que había tratado la filosofía hasta el momento (la representación fenoménica de la esencia en la existencia de Hegel, la representación de la realidad en la mente humana de Hume o incluso la representación del universo en las monadas de Leibniz); aquí nos encontramos frente a una nueva realidad, ante una representación regida por la inconsciencia, es decir, por el objeto que la teoría psicoanalítica llamó inconsciente; representación regida por los deseos.

De igual forma, para Althusser lo que se “representa en esta representación” no es la realidad (condiciones reales de existencia) sino la relación imaginaria con ella. Relación imaginaria, de nuevo, hace referencia a la mente. Althusser señaló que *de ningún modo lo que se representa en la ideología es la realidad, ni la relación real entre el sujeto y la realidad, sino una relación que sucede en la mente del sujeto que imagina*. En la ideología el sujeto “imagina” la relación que él cree tener con sus condiciones reales de existencia; pero esta relación es una ilusión, en el sentido en que es la imaginación del sujeto la que produce esta relación, y no es la relación real. Por eso, Althusser dice que la ideología funciona por medio de ilusiones. No obstante, esta ilusión responde a condiciones concretas de la relación *real* del sujeto con sus condiciones *reales* de existencia, por ejemplo, la determinación que la producción económica impone sobre las ideologías, por ende, esta “representación” ideológica alude, de alguna manera, a la realidad, así ésta sea totalmente deformada en el pensamiento del individuo. De ahí que Althusser diga, la ideología a pesar de ser ilusoria alude a las condiciones reales de existencia.

Gracias a que en la ideología no se representa la realidad, puesto que la ruptura con ella, el paso del mundo real al pensamiento, es el inicio de la “imaginación” de la relación con ella, entonces la *deformación imaginaria* es el elemento determinante en la ideología; debido a que el contenido de la ideología es ilusorio (es pensamiento, de ningún modo realidad) entonces éste se rige bajo la determinación que la deformación imaginaria imponga. Ver el siguiente gráfico:

Gráfico 2



¿En qué consiste la deformación imaginaria? *Es el orden de lo humano.* En Freud y Lacan Althusser sostuvo que el descubrimiento del psicoanálisis, el inconsciente, abre al conocimiento científico la comprensión de las luchas instintivas que sufre el niño como organismo animal para lograr convertirse en niño humano, es decir, sujeto social. En ese organismo animal no sólo se enfrentan lo biológico, lo social sino también lo psicológico; en ese organismo (el niño) se desata una lucha entre los deseos, entidad psicológica, contrapuesta a los instintos o pulsiones que es biológica, con las ordenes humanas, la forma humana, que es igual a la forma social, o sea, a la forma de organización de los seres de nuestra especie en sociedad. Para Althusser “lo humano” es igual a “lo social” puesto que no existe humano sin sociedad, o mejor, el humano se hace tal cuando deforma su “ser” para poder vivir junto a otros.

Lo que se juega en esta lucha, para nuestro autor, es la satisfacción de los deseos; de alguna u otra forma ese ser orgánico que llamamos “niño” debe satisfacer sus deseos psicológicos, pero ello no se le presenta como algo fácil, pues estos entran en colisión con esa pared inamovible conocida como sociedad. Esta dificultad es lo que los psicoanalistas conocen como *el complejo de Edipo*: la lucha de este ser orgánico por satisfacer su deseo erótico con su madre, primer ser que “reconoce” como distinto a él, y la colisión de este

deseo con el padre, pues éste es un obstáculo que “debido a las circunstancias, o sea, a las imposibilidades” no puede ser derrumbado, y por ende, el ser orgánico se ve en la situación de “tener que ser como el padre para poseer alguna vez a la madre” así sea en otro cuerpo, por lo tanto, se “deja castrar” (renuncia a su deseo erótico con la madre). “Dejarse castrar” para Althusser no es otra cosa que aceptar la imposición de lo humano; ése vínculo que, en medio del drama de Edipo, aparece como una soga de la cual sujetarse para no caer “en la locura”, o sea, en un camino que lo lleve lejos de la posibilidad de satisfacción del deseo con la madre, así sea a futuro (en otro cuerpo femenino), un camino que, en últimas, lo aleje del seno materno²². Althusser dice:

El que este pequeño ser biológico sobreviva, y en lugar de sobrevivir como niño de los bosques transformado en cría de lobos (...), sobrevivía el *niño humano*, (habiendo escapado a todas las muertes de la infancia, de las cuales cuántas son muertes humanas, muertes que sancionan el fracaso del volverse-humano), ésta es la prueba que todos los hombres, adultos, superaron: son *para siempre amnésicos*, testigos y muy a menudo víctimas de esta victoria, llevando en lo más sordo, es decir, en lo más agudo de ellos mismos, las heridas, imperfecciones y cansancios de este combate por la vida o la muerte humanas. Algunos, la mayor parte, salieron de ello más o menos indemnes (...) otros morirán, un poco después, por su combate, con las viejas heridas súbitamente reabiertas en la explosión psicótica, en la locura (...) los otros, más numerosos, de la manera más “normal” del mundo, bajo el disfraz de una falla orgánica²³.

Para Althusser, caer en las redes de la ideología es lo mismo que volverse humano, pues el ser humano es ante todo un ser ideológico; la imposición ideológica se presenta ante él como un salto que debe hacerse, salto sobre el abismo que separa a la naturaleza de la

²² Si bien aquí hablo exclusivamente del caso de los “organismos animales” varones que organizan su sexualidad de forma heterosexual, el caso puede ser extendido sin ningún problema a las mujeres y hombres con distintos objetos de deseo, puesto que sólo hace falta recurrir al “Complejo de Elektra” o distintos complejos que halló Freud en su práctica terapéutica (ver los análisis que lleva a cabo en *Paranoia y neurosis obsesiva* y *La histeria*, citados en la bibliografía) para ver con detalle que todos estos tipos de complejos, que representan la lucha por la satisfacción de los deseos y la imposición del principio de la realidad conllevan la misma exigencia: la renuncia a la forma primaria del deseo (castración) para reorganizarlo de tal forma que no colisione (por lo menos no directamente) con la realidad. En el mismo sentido, esto que se sostiene aquí no hace referencia exclusivamente a los niños (as) con padre y madre; en sentido estricto, la madre represente el primer objeto que el niño (a) reconoce como distinto de sí mismo, y el padre a la imposición social que obliga a organizar los deseos de una forma que no esté en contravía con el orden social.

²³ Ver, Althusser, *Freud y Lacan*, pág. 36.

sociedad, para poder “amar tiernamente” a su madre y “respetar” a su padre; para aceptar el orden de lo humano. Ese salto que “se libra en cada uno de sus retoños, que proyectados, torcidos, rechazados, cada uno para sí mismo, en la soledad y contra la muerte, deben recorrer la larga marcha forzada que, de larvas mamíferas, los hace niños humanos, *sujetos*”²⁴.

Ese salto que emprende toda “larva mamífera” para volverse humana la deja marcada de por vida, pues después de emprender ese salto, olvida lo que fue antes de volverse humano, hundiendo su ser no humano en la inconsciencia. Este olvido responde a un mecanismo del inconsciente: *la represión*. La represión es el mecanismo que le hace olvidar su vida no humana y permite que se sujete a esa soga del orden humano y sobreviva a esas muertes que sancionan el volverse humano. La ideología funciona ante todo bajo el mecanismo de la represión, es decir, del olvido de lo no humano, que le permite aceptar la imposición de la realidad (léase, del orden humano) para deformar su ser de tal forma que “tenga un espacio” (aceptación) en este mundo humano.

Según Althusser, quien recurre a Jacques Lacan, el orden humano es ante todo el orden del *lenguaje*: “Lacan mostró que esta transición de la existencia biológica a la existencia humana (hijo de hombre) se lleva a cabo bajo la Ley del Orden, que llamaré Ley de la Cultura, y que esta Ley del Orden se confundía en su esencia *formal* con el orden del lenguaje”²⁵. Para ser precisos, en la formación del sujeto aparecen dos etapas, bien identificadas por Freud y Lacan; en la primera de ellas, el niño toma consciencia de su propia forma porque puede verse en el otro, etapa del espejo, en ese primer otro que es su madre (su seno), identificándola especularmente como su *alter ego*, y de este modo satisfaciendo su deseo erótico por medio de una identificación narcisista; y una segunda etapa nace con la aparición de un intruso, un tercero que trastoca la economía de la identificación narcisista, y que le impone una nueva ley: la del lenguaje, es decir, la aceptación por la palabra de un ella (mamá), un yo y un él (papá) con los cuales debe lidiar toda su vida.

²⁴ Ver, Althusser, *Freud y Lacan*, pág. 36.

²⁵ Ver, Althusser, *Freud y Lacan*, pág. 39.

En este sentido, el niño que sobrevive a la lucha edípica (transición de la etapa uno a la dos) comprende, es decir, aprende la lógica del lenguaje, que trae en su interior la lógica del mundo de los adultos; comprende que él es un niño humano, y que los niños humanos *aman* (tiernamente) a sus madres y *respetan* (temen) a sus padres; comprende, en últimas, que “siempre ha sido niño humano” y que por ende, debe reprimir los recuerdos de esa vida que rompía la ley de lo humano, es decir, la consciencia de saber que no siempre lo fue. De ahí que al volverse humano sea para siempre amnésico. En este proceso el niño humano deja de llorar como una larva mamífera y empieza a llorar como humano, aprende que cuando se alimenta del seno materno no es más que un niño humano junto al seno de *su* madre humana; aprende, por último, que siempre lo esperaban, que él tenía un nombre incluso antes de nacer, pues el rito humano del nacimiento (el feliz día del bautizo) ya le tenía un lugar asignado dentro del orden humano, del lenguaje con su nombre propio (hijo *de*), dentro de la lógica del lenguaje humano, yo, o sea, ese otro que los demás llaman con *su/mi* nombre propio. La determinación de esta ley de lo humano es lo que se denominó la determinación de lo imaginario.

Ahora se pasa a analizar la categoría de sujeto. En *Los aparatos ideológicos del Estado* Louis Althusser afirmó que “la ideología interpela a los individuos en cuanto sujetos”²⁶. Esto se debe a que la ideología nace a partir de la transformación de la “autoconsciencia”, ideas sobre sí mismo; transformación que va desde la identificación narcisista con el seno materno a la aceptación por la palabra de que él es *hijo de*, o sea, que tiene un padre y una madre, que lo hacen niño humano, es decir, que le *imponen* una imagen humana al pensarse a sí mismo²⁷. Esta nueva imagen humana es la transformación que surge en su autoconsciencia, volviéndose ahora ideológica (una forma de relacionarse con el mundo tal que le permita vivir en sociedad): “yo soy lo que mis padres conocen con

²⁶ Ver, Althusser, *Los aparatos ideológicos del Estado*, pág. 138.

²⁷ La colisión del niño con el mundo es real (existente fuera de la conciencia del niño), o sea, el hecho de encontrarse con dos seres más fuertes que él y que ellos le imponen sus normas *es real*. Estas normas impuestas son la realidad humana, realidad que transforma la forma de pensarse a sí mismo del niño (ahora tiene padres), pero esta realidad en cuanto es una imposición a la mente *no es real* en el sentido de existir fuera de la conciencia del niño; es una ilusión de la realidad. Dicha ilusión es impuesta por la primera realidad, aquélla que dije que sí era real (el hecho de encontrarse con estos dos mamíferos más fuertes que él y que le imponen su orden es lo que hace nacer en su mente el orden humano). Por eso la ideología *alude* a la realidad (enfrentamiento con los “dos mamíferos”) y también impone una *ilusión* de ella (el orden de lo humano).

mi nombre, o sea, su hijo y el mundo que me rodea, o sea, mi familia está «en concordancia» con lo que yo soy”. Lo anterior puede ser definido como la función principal de la ideología: convertir a los individuos en sujetos, y de esta manera asegurar por la palabra, el orden humano.

Pero no debe entenderse que con esto Althusser le concedió a la categoría de individuo una total autonomía en su “conversión a sujeto” en el sentido en que es gracias a sus deseos que el individuo, haciendo uso de *sus propias fuerzas*, los deseos, se convierte en sujeto, puesto que, si bien es la insatisfacción de sus deseos, lo que le hace ver al individuo la necesidad de su conversión en sujeto, conversión que lleva dentro de sí sus propios mecanismos, del todo ajenos al propio sujeto; mecanismos que se han llamado los mecanismos de la ideología (uno de ellos, el de reproducir las condiciones de producción). Incluso no podría ser de otra forma, ya que esta realidad que se le impone al individuo, la ideología, que lo “seduce” invitándolo a satisfacer sus deseos, es ajena a él en el sentido en que le propone una nueva forma de ser, el orden de lo humano, una forma de ser que amenaza y exige el abandono, el olvido de su forma de ser actual. Esta función de la ideología también la menciona el doctor en filosofía y lingüística Sergio Pérez Cortés al decir:

La ideología no es una categoría menor (para Althusser). Su presencia indica que entre el individuo y su inserción en una comunidad humana existe un proceso sustancial que es, a la vez, simbólico y práctico, y por el cual ese individuo se hace reconocible a los demás como su semejante: como un sujeto. No es valiéndose sólo de sus propias fuerzas como el individuo ingresa en un mundo humano. La ideología, como proceso constitutivo de los sujetos, no pertenece al orden prescriptivo de la conciencia, sino al orden necesario de las cosas. Pero si el individuo no ha prescrito ese orden, en cambio está obligado a ingresar a ese mundo simbólico y práctico, y lo logra en el momento de quedar inserto en un proceso que lo nombra y permite que se nombre a sí mismo, que lo hace hablar y le permite expresarse, que lo identifica, permitiéndole también que se identifique a sí mismo. En una palabra, que lo interpela²⁸.

²⁸ Ver, Pérez, *La elusiva subjetividad: contribuciones de Althusser, Benaviste y Foucault*, pág. 274.

La función de la ideología, hacer sujetos, es eterna porque la interpelación no depende del desarrollo de la sociedad, o sea, de sus fuerzas productivas, puesto que ella está apoyada en mecanismos del inconsciente, el cual es eterno, es decir, una condición natural de la existencia humana. Esta idea de eternidad es una de las características que separa a Althusser de otros marxistas; para ellos, la ideología es una forma de dominación de una clase a otra, y no una forma “natural” o sea ineludible de relacionarnos los seres humanos en sociedad. Por eso, para estos marxistas, una sociedad sin clases (comunista) no tendrá instancia ideológica, lo que no es verdad para Althusser.

Lo anterior no quiere decir, como bien lo señaló Charmichael Thomas en su texto *Rhetoric, Ideology and the Social Totality* que las ideologías para el filósofo francés no cambien con el tiempo. Ya que la ideología responde a las demandas de la economía en su unidad conflictiva (clase dominante y dominada, por ende, ideología dominante que asegura sujetos preparados para producir en las relaciones de producción existentes e ideología dominada que critica estas relaciones que mantienen a unos sujetos robando la plusvalía del trabajo de otros), y esta unidad cambia con el tiempo (esclavismo, feudalismo, capitalismo) creando distintas ideologías que dependen del modo de producción. La eternidad de la ideología se debe a que siempre tiene que haber una; no hay sociedad sin ideología. Charmichael dice: “así, mientras que la ideología como un principio estructurador es permanente, las ideologías son históricas, en conflicto, nacidas de la lucha de clases y articulada en la dominancia a través de autonomía relativa y de las diferentes instancias de la totalidad social”²⁹.

De manera que, la ideología siempre ha interpelado a los sujetos. Sin embargo, la totalidad social no crea completamente estos mecanismos de interpelación subjetiva; ahora se trata de saber si para Althusser la totalidad social tiene una autonomía completa en la conversión a sujeto que sufre el individuo; la respuesta es negativa, puesto que a pesar de que la ideología y sus mecanismos sean una realidad social (existen gracias a que los individuos vivimos juntos y además sirven para que podamos seguir haciéndolo) deben

²⁹ Ver, Charmichael, *Rhetoric, Ideology and the Social Totality*, pág. 175. La traducción es propia. El texto original dice: So while ideology as a structuring principle is permanent, ideologies are historical, conflicted, born in class struggle and articulated in dominance through the relatively autonomous and differentially related instances or levels of the social totality.

tener una especie de “correspondencia” en la naturaleza “mental” de los individuos, o sea, debe existir un deseo anterior a la conversión que sea interrumpido y a la vez seducido por este orden de lo humano, deseo que pertenece plenamente a la *inconsciencia* del individuo. Al respecto, el magister en filosofía, Santiago Castro Gómez, basado en su lectura de Paul Ricoeur, encuentra una peculiar semejanza entre Althusser y Nietzsche:

En la ideología, los hombres no expresan su relación *real* con el mundo, sino la *voluntad* de relacionarse con el mundo de una manera determinada. Las ideologías son, en última instancia, voluntad de poder. (...) Paul Ricoeur señala que en la teoría althusseriana de las ideologías existe un fuerte componente nietzscheano. La ideología es irremplazable porque los hombres necesitan dar algún *sentido* a sus vidas (...). En otras palabras: necesitamos *ilusiones* que nos permitan soportar la dureza de la vida. Las ideologías cumplen entonces una importante función vital, pues son intentos de dar sentido a los accidentes de la vida y a los aspectos más penosos de la existencia humana. Las ideologías son ilusiones necesarias para la supervivencia³⁰.

Althusser, además de sostener que la ideología es eterna, agregó que ella impone las representaciones del sujeto como evidentes. Debido que el fin último de la ideología es la interpelación a individuos para que acepten el orden humano y puedan vivir en él sin presentar roces demasiado fuertes (roces que se presentan, por ejemplo, en todos aquellos individuos en los que su conversión a sujetos falló de alguna manera; a los que catalogamos como “dementes” o “enfermos mentales”), la ideología pone en marcha un mecanismo que asegura que los sujetos ya conversos no puedan alejarse de este orden humano y verlo de manera crítica. Althusser no es muy preciso en decir cuál es ese mecanismo que impone el orden humano como evidente, o mejor, qué fuerzas usa para imponerlo, pero es de suponer que este mecanismo debemos hallarlo en las características del inconsciente que pudo sellar la unión entre individuo y sujeto: los deseos seducidos por la interpelación ideológica, invitación a satisfacerlos al modo humano que, al verse amenazados por un alejamiento crítico respecto de este mundo que les abre las puertas a su satisfacción, después de cerrárselas en el complejo de Edipo, rechazan cualquier crítica a él. De este modo el sujeto dice: “es evidente que soy el hijo de mi padre”.

³⁰ Ver, Castro, *Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología*, pág. 747.

Sergio Pérez Cortés sostiene al respecto: “La ideología no debe permitir ninguna distancia crítica respecto de aquellos valores, los valores sociales y culturales en los que descansa toda sociedad y, por el contrario, se esfuerza en ofrecer un universo con significado homogéneo, exhaustivo, sin fisuras visibles”³¹.

La ideología impone las evidencias, al respecto Althusser afirmó:

Como todas las evidencias, incluso las que hacen que una palabra “designa una cosa” o “posea una significación” (por tanto, incluso las evidencias de la “transparencia del lenguaje”), ésta –que usted y yo somos sujetos y que eso no es ningún problema- es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental. Lo primero de la ideología, en efecto, es el imponer (sin que se advierta, se trata de “evidencias”) las evidencias como evidencias, que sólo podemos reconocer y ante las cuales sólo nos queda la natural e inevitable reacción de exclamar (en voz alta o en el “silencio de la consciencia”): ¡Evidente! ¡Exacto! ¡Verdad!

El filósofo francés ofreció dos ejemplos:

Para dar un ejemplo altamente “concreto”: todos tenemos amigos que al golpear a la puerta de casa y al preguntar nosotros a través de la puerta cerrada, ¿quién es?, responden “soy yo”. Y con esto reconocemos que se trata de “ella” o de “él”. Abrimos la puerta y “es verdad que era él el que estaba allí”. Otro ejemplo de la misma índole: reconocemos a alguien (que conocemos) en la calle, y le hacemos notar que le hemos reconocido (y que hemos reconocido que nos ha reconocido) diciéndole: “¡buenos días, amigo!” Y le estrechamos la mano (práctica ritual material del reconocimiento ideológico cotidiano en Francia)³².

La interpelación al sujeto para que éste vea la evidencia del orden de lo humano pone en marcha tres mecanismos: El primero, la negación de un exterior a la ideología. Cuando un sujeto comprende que el mundo que se representa es evidente (“así es”) reconoce que “no puede ser de otro modo”, o sea, que es imposible que haya algo diferente al orden de lo humano. Ello sucede porque aquello que “es exterior a la ideología (lo no humano)” ha sido arrojado al abismo que el sujeto saltó para volverse sujeto. Por ejemplo, sí un sujeto es interpelado por la ideología democrática, comprenderá que la democracia es evidentemente buena, y que no podría ser de otro modo (que es imposible que la

³¹ Ver, Pérez, *La elusiva subjetividad: contribuciones de Althusser, Benaviste y Foucault*, pág. 277-278.

³² Ver, Althusser, *Los aparatos ideológicos del Estado*, pág. 140.

democracia sea mala); sí un sujeto es interpelado por la ideología cristiana, comprenderá que evidentemente “polvo es y en polvo ha de convertirse” y ello “no podría dejar de ser así”. En conclusión, para Althusser, la ideología tiene el mecanismo de hacer creer que el sujeto está en el exterior de ella, es decir, en la Verdad tal cual es, y no en una deformación de la realidad. Ciertamente, la ideología impone las evidencias como evidencias, y no hay “nada más seguro” que una evidencia, por eso, el sujeto que vive en una ideología cree tener la razón, esto no puede ser de otro modo, los sujetos creen que están evidentemente en la Verdad. En sentido estricto, el sujeto *no desea* ver el exterior porque *los deseos* que allí son seducidos se verían fuertemente golpeados. “Por este motivo, los que están inmersos en la ideología, se creen, por definición, fuera de ella; éste es uno de los efectos de la ideología: la negación práctica del carácter ideológico de la ideología, por la ideología. La ideología nunca dice “soy ideológica”³³.

El segundo mecanismo es el carácter autoreferencial de todo contenido ideológico. Si la ideología es una representación de la relación imaginaria del sujeto con sus condiciones reales de existencia, entonces toda representación ideológica tiene que involucrar al sujeto, no hay algo así como “ideología sin sujeto” o “experiencia ideológica sin sujeto”. Toda experiencia que el sujeto tenga, lo es porque el sujeto “la vivió”. En *Sobre el conocimiento del arte* Althusser dice: “la ideología está presente en la vivencia humana, siendo ella, la forma del vivir humano”³⁴. Como la interpelación ideológica es ésta deformación en la autoconsciencia, se sigue de allí que todo el contenido ideológico sea subjetivo (“de *mi* relación con el mundo”). Este carácter autorreferencial de todo contenido ideológico ya lo había señalado Freud en el texto *Psicopatología de la vida cotidiana*, en el cual dijo que “a través del pensamiento circula una incesante corriente de autoreferencia [*Eigenbeziehung*], de la cual no tengo noticia alguna generalmente (...) Parece como si hubiera algo que me obligase a comparar con mi propia persona todo lo que sobre personas ajenas oigo”³⁵. En otras palabras, no hay nada más subjetivo que los deseos, entidades centrales para el funcionamiento de la ideología como lo muestra el gráfico número dos. El

³³ Ver, Althusser, *Los aparatos ideológicos del Estado*, pág. 142.

³⁴ Ver, Althusser, *Escritos I*, pág. 126-127.

³⁵ Ver, Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, pág. 34.

sujeto allí dibujado no puede imaginar “la fábrica sola, sin él” porque todo el contenido de la ideología se centra en la relación (imaginaria) del sujeto con el mundo.

El tercer mecanismo, el sujeto se elimina a sí mismo como creador de este mundo para darle objetividad. El carácter autorreferencial de la ideología implica una relación especular del sujeto frente a ese mundo en que su ideología le hace creer. Ésta relación especular hace al sujeto dissociarse con ese mundo y como la ideología produce el efecto de hacerle creer al sujeto que éste vive fuera de ella entonces este mundo ideológico aparece frente al sujeto como verdadero e independiente de él; como una realidad objetiva. De esta manera, el mundo ideológico del sujeto adquiere un poder abrumador frente a él, pues el sujeto siente que “este mundo lo sobrepasa”; específicamente siente que este mundo es el que lo interpela para aceptarlo y darle un lugar en él. El mundo ideológico vuelto objetivo por el mismo sujeto es llamado por Althusser “el Sujeto en mayúscula”. El Sujeto en mayúscula interpela al sujeto para imponerle la realidad ideológica. Althusser ejemplificó esto, por medio del análisis de la ideología cristiana. El sujeto cristiano siente la evidencia y verdad del mundo creado por el Sujeto en mayúscula, o sea, Dios, y que es éste el que lo llama para que sea su hijo (ritual del bautizo cristiano) y cumpla su misión en la Tierra.

Explicados los mecanismos que Althusser halló sobre la interpelación ideológica se puede observar que, a pesar de que la estructura ideológica es determinada por la económica en el sentido en que le impone la reproducción de las condiciones de producción, específicamente las condiciones que atañen a las consciencias de los sujetos económicos (los que participan en el proceso productivo) capacitándolos tanto técnica como socialmente, ella también determina, no sólo a la economía, sino también a todas las demás estructuras sociales. Esto no es otra cosa que *la sobredeterminación*. La ideología es aquella relación que, manifestada por medio de una representación controlada por la distorsión imaginaria, le da sentido a las prácticas sociales de los sujetos, le da sentido al que-hacer político, artístico, económico e incluso científico. La determinación que ejerce la economía sobre la ideología, y ésta sobre aquélla se funden en un solo y mismo movimiento: la economía le exige a la ideología que prepare a los individuos para que puedan producir, y la ideología a su vez, preparándolos para tal fin, lo hace a su manera, es decir, imponiéndoles la existencia ideológica por los tres mecanismos que se han señalado.

La economía obtiene así sujetos listos para producir de acuerdo a su combinatoria propia (esclavista, feudal, capitalista, etc.) pero, a su vez debe lidiar con el tipo de sujetos que recibe (sujetos ideológicos). Pensar qué es primero, si la economía o la ideología es un absurdo para Althusser, puesto que ambas hacen parte de un todo social orgánico, que configura sus elementos como un todo. Castro Gómez dice:

En el nivel ideológico, en cambio, los individuos entablan una *relación simbólica* en la medida en que participan, voluntaria o involuntariamente, de un conjunto de representaciones sobre el mundo, la naturaleza y el orden social). El nivel ideológico establece así una *relación hermenéutica* entre los individuos, en tanto que las representaciones a las que estos se adhieren sirven para otorgar *sentido* a todas sus prácticas económicas, políticas y sociales. Las ideologías cumplen entonces la función de ser “concepciones del mundo” [*Weltanschauungen*] que penetran en la vida práctica de los hombres y son capaces de animar e inspirar su praxis social. Desde este punto de vista, las ideologías suministran a los hombres un horizonte simbólico para comprender el mundo y una regla de conducta moral para guiar sus prácticas. A través de ellas, los hombres toman conciencia de sus conflictos vitales y luchan por resolverlos³⁶.

2.3 Una filosofía que reconoció su propia naturaleza ideológica

Ahora bien, existe una “forma ideológica” que produce la tesis sobre *el sinsentido de la historia*, la filosofía. Para dar cuenta de esta relación es menester interrogarse sobre la “historia y tiempo propios” de la filosofía. Este subcapítulo tiene como objetivo encontrar dicha historia y tiempo propios desde el horizonte teórico de Althusser para determinar la naturaleza de la tesis sobre *el sinsentido de la historia*.

Para este autor, la ideología posee diversas maneras de manifestarse que pueden ser llamadas vehículos de ideologías para interpelar a los individuos. El marxismo ha encontrado varios ejemplos de estos vehículos de ideologías: la religión, el arte, la moral, el saber popular, la filosofía, etc. ¿Qué diferencia existe entre cada uno de estos vehículos ideológicos? ¿Qué diferencia a la filosofía de los otros vehículos ideológicos? Lo que diferencia a la filosofía es la forma particular en que distorsiona la realidad según los deseos. ¿Cuál es esa forma particular? Althusser respondió que la filosofía se distingue de

³⁶ Ver, Castro, *Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología*, pág. 747.

los otros vehículos ideológicos por su relación con la ciencia, según él, una filosofía sólo puede existir a condición de que una ciencia exista. Althusser dijo en una conferencia pronunciada en la Universidad de Grana en el año 1976:

Parece como si el destino de la filosofía estuviese profundamente ligado a la existencia de las ciencias, ya que es necesario que exista una ciencia para que (...) se provoque la aparición de la filosofía. Y esta vinculación, dentro de un destino común, es tanto más profunda cuanto que la existencia de la filosofía no puede producirse sin contar previamente con la existencia del *discurso racional* de una ciencia pura (como la geometría en el caso de Platón, geometría analítica y la física en el de Descartes, la física newtoniana en el de Kant, etc.). Prueba de ello es que la filosofía no existe (y no puede apartarse de los mitos, de la religión, de la exhortación moral o política y de la sensualidad estética) más que con la condición absoluta de poder ofrecer ella misma un discurso racional, cuyo modelo la filosofía *sólo puede encontrarlo* en el discurso riguroso de las ciencias existentes³⁷.

Insistentemente al hablar de filosofía Althusser nombra a la ciencia. Para él, la ciencia es una teoría que ha roto con el velo ideológico y que, en tal medida, conoce la realidad de forma objetiva, ella explica el mundo con un discurso riguroso sin recurrir a la ideología, independiente de la posición y los deseos del sujeto que conoce. También la filosofía pretende un discurso riguroso mediado por la razón para establecer una representación imaginaria entre el sujeto (el filósofo) y la realidad o imponer en la realidad los deseos del sujeto como Verdades (evidencias), pretende un orden en el cual el sujeto se reconozca, es decir, un mundo que el sujeto desea distorsionando la representación de la realidad para que ella se parezca a este orden. En esa medida, la filosofía se impone a sí misma la tarea de decir su Verdad del mundo, que no es otra cosa que su Deseo o Voluntad de mundo. La filosofía da cuenta del “mundo con sujeto” y la ciencia del “mundo ausente de sujeto”.

Ahora bien, este mundo del cual habla la filosofía es imaginario en el sentido en que no existe fuera de la relación que el sujeto establece con la realidad distorsionada por la ideología, la filosofía no tiene objeto real del cual hablar, sino que habla de sus objetos

³⁷ Ver, Althusser, *Filosofía y lucha de clases*, pág. 9. Las cursivas son mías.

filosóficos, o sea, ideológicos, y por ende, inexistentes o imaginarios. La filosofía crea objetos filosóficos por medio de la seducción de los deseos o voluntad de ser social y, al crearlos, dice su Verdad de ellos. Crearlos no es más que imponer las “características” que estos objetos tienen, o sea, distorsionar la realidad con el fin de crear un objeto filosófico. Por ejemplo, la Idea y la Consciencia de sí, de las cuales la teoría hegeliana pretende decir la Verdad sólo existen en este discurso hegeliano o en el que cree en este discurso. Cuando Hegel escribió “todo lo que es real es racional” no está dando, para Althusser, la verdad de algo que exista fuera de la consciencia, sino dándole existencia en el discurso a “lo que es real”, que no lo es, puesto que no escapa de la consciencia que lo imagina, y a la vez diciendo la Verdad sobre “todo lo que es real”.

De alguna u otra manera, la filosofía alude a la realidad, necesita de ella para distorsionarla e imponerle su Verdad, o sea, crear sus objetos filosóficos que no son otra cosa que “la realidad distorsionada”, la “realidad aludida en una ilusión de ella”. En esa medida, la filosofía no tiene objeto de estudio real, sino objetos de estudio imaginarios, pero ellos “aluden” a la realidad del mismo modo que “un síntoma alude a la enfermedad de la que proviene”.

En las propias palabras de Althusser:

<<Objetos>> que habitan, de una manera específica, el espacio de la filosofía: sólo que la filosofía no les deja acceder a tal espacio sino a condición de imponer previamente su poder sobre ellos. En una palabra: la producción de la filosofía, en tanto que es <<filosofía>>, concierne a todas las ideas y a todas las prácticas humanas, pero siempre subordinando todas estas a la <<filosofía>>, es decir, sometiéndolas a una <<forma filosófica>> radical³⁸.

Volviendo a la relación ciencia-filosofía, Althusser reconoció que la forma en que concibió a la filosofía está emparentada con lo que sostuvo Hegel al decir que ella siempre se levanta de noche, cuando todo ha ocurrido ya; cuando el día ha acabado y la noche se impone. Aunque la filosofía se levante de noche, esa noche aun es noche de su día, por ende, prisionera de él. En este sentido, la filosofía para Hegel es prisionera de su época histórica (a menos que sea una última filosofía, aquella del conocimiento absoluto), no

³⁸ Ver, Althusser, *Filosofía y lucha de clases*, pág. 11.

puede ir más allá de ella. Para Althusser, la filosofía debe esperar a que la ciencia nazca para ella aparecer, debe esperar, que los sucesos (los descubrimientos) se den, para luego, cuando ya nada ocurra y todos duerman, ella pueda aparecer para reflexionar estos descubrimientos. La filosofía debe esperar a que la ciencia le dé su discurso riguroso para luego aplicarlo a sus objetos filosóficos.

Como la filosofía es una ideología, es decir, que sólo puede pensar desde el punto de vista subjetivo de los individuos, las experiencias humanas. Por lo tanto, toda experiencia humana puede ser “transformada” o creada como objeto filosófico. En este orden de ideas, la filosofía pretende imponer su Verdad sobre cualquier experiencia humana, incluida la experiencia de los sujetos que hacen ciencia.

Si se acepta que toda experiencia humana es ante todo una experiencia en la ideología, y la actividad científica (no la ciencia como teoría) es una experiencia humana, en el sentido en que los sujetos científicos establecen una representación de la relación imaginaria que ellos tienen con su actividad científica, con la producción de teorías científicas, entonces la filosofía se pone a sí misma la tarea de decir la Verdad sobre lo científico, naciendo un sinnúmero de teorías epistemológicas o reguladoras de la ciencia. En sentido estricto, la filosofía no puede regular a la ciencia porque sólo trata con objetos filosóficos y la ciencia no es un objeto filosófico gracias a su carácter objetivo. Althusser dijo en *Curso de filosofía para científicos* que la filosofía sólo interviene sobre ella misma, con lo cual quiso señalar que ella no puede escapar a su naturaleza ideológica. La filosofía sólo puede hablar por medio de la imposición de deseos; en sentido estricto ella no busca (ni puede) decir verdades ni buscarlas en el mundo, puesto que no pretende decir qué son las cosas, sino “cómo posicionarnos frente a ellas”.

Ahora bien, ¿Por qué la filosofía interviene en la ciencia al tratar de decir su Verdad sobre lo científico? Porque interviene sobre la “mente” de los científicos (en su ideología de la ciencia, o sea, en aquellas ideas que tienen sobre su relación con ésta) con el fin de perturbar su práctica como científicos. Esta intromisión filosófica que busca perturbar la práctica científica, perturbación que es posible gracias a que en ésta actúan sujetos, seres ideológicos, funciona, desde el punto de vista de la filosofía, como una “puesta al servicio” de la ciencia o una tiranización filosófica a la ciencia. Althusser notó

que esta tiranización tiene un objetivo muy claro: asegurar en la mente de los sujetos el orden de lo humano o la ideología. En sentido estricto, esta tiranización filosófica no es más que una defensa a la ideología por parte de la ideología filosófica. Pero ¿Qué posee la ciencia que pueda amenazar a la ideología? Sus descubrimientos.

Para Althusser la historia de la ciencia es igual a la sucesión de descubrimientos de objetos de estudio: los griegos descubrieron las estructuras formales y nació de allí la matemática; Copérnico y Galileo descubrieron la rotación de la Tierra alrededor del Sol y se fundó la física; Lavoisier descubrió el oxígeno a partir de lo que los demás veían como “aire desflogistizado” y se originó la química; Marx, descubrió la plusvalía y dio a luz a la ciencia de la historia; Freud, descubrió el Inconsciente y se originó el psicoanálisis.

Como puede observarse, esta historia de la ciencia está marcada por periodos que se ciñen a los descubrimientos científicos de “nuevas realidades”. Podríamos problematizar esta posición señalando las circunstancias que facilitaron el descubrimiento de la plusvalía, según Althusser, con un texto como *Los límites de Marx* o criticar esta postura ubicados en otras filosofías de la ciencia que no ven la historia de ésta como una sucesión continua a partir de un descubrimiento que origina una ciencia sino por rupturas (la ruptura entre Newton y Einstein). Sin embargo, ello no nos acercaría a la forma en que Althusser entendió la ciencia, objeto de este trabajo, sino a criticar la viabilidad de esta postura frente a “lo que en efecto es para otras teorías la ciencia”. Lo que importa aquí es que para el filósofo francés, la ciencia es una teoría objetiva (no ideológica) y su historia tiene varias etapas marcadas por el nacimiento de una ciencia, o sea, por el descubrimiento de una nueva realidad.

Ahora bien, ¿En qué sentido los descubrimientos científicos amenazan a la ideología? Para Althusser, en sentido estricto, estos descubrimientos no pueden amenazar a la ideología porque ésta sólo puede ser modificada por una nueva “representación de la relación imaginaria entre el sujeto y sus condiciones reales de existencia” o sea, por otra ideología. En otras palabras, la relación ideológica que el sujeto establece para vivir en sociedad no puede ser modificada por una “relación científica” puesto que esta unión en sociedad está marcada por un *deseo* de pertenecer a este orden social, donde lo principal es “la voluntad” de unirse y no la *verdad* de la sociedad. Santiago Castro Gómez dice:

En efecto, las ideologías son capaces de dotar a los hombres de normas, principios y formas de conducta, pero no de *conocimientos* sobre la realidad. La ideología no nos dice qué son las cosas sino cómo posicionarnos frente a ellas y, desde este punto de vista, no proporciona “conocimientos” sino únicamente “saberes”. (...) Sintetizando lo dicho podríamos afirmar que para el último Althusser, las ideologías no son el espacio donde se establece el juego del error y la verdad, sino el terreno de la lucha por el control de los significados³⁹.

Sigue entonces latente la pregunta del carácter amenazador de estos descubrimientos. Debido a que el descubrimiento de nuevos objetos de estudio hace surgir nuevas ciencias y de ellas nacen nuevas filosofías. La ciencia produce conocimientos, y éstos pueden poner en entre dicho la relación ideológica del sujeto con el orden humano. Algunos ejemplos son: al descubrirse que el planeta Tierra gira alrededor del Sol, y no al revés, los científicos, además de aumentar su conocimiento científico, comprendieron que “no teníamos un lugar privilegiado en el Universo, o sea, que no éramos su centro” como lo imponía la ideología religiosa; al descubrirse el inconsciente los científicos comprendieron que “la consciencia y aquella parte que consideramos racional en nosotros no eran más que pequeñas secciones de nuestra mente subyugadas a los deseos, al *ello*, a lo irracional” y no como lo imponían las filosofías de la razón que consideraban al hombre como ser racional; al descubrirse que la lucha de clases es el motor de la historia, los científicos comprendieron que “el ser humano, como individuo racional y libre, no es el que hace la historia, sino que son las fuerzas productivas las que la hacen” a diferencia de lo que decían las filosofías de “la libertad” la cuales veían que el hombre, como es libre, es el que hace su historia, etc.

Es importante señalar que este choque entre descubrimientos científicos e ideas “de la ideología” se da porque la ideología trata de establecer Verdades, o sea, “crear un mundo, un Sujeto con mayúscula” que refleja nuestros deseos seducidos por el orden de lo humano, y estas Verdades son dichas, en el discurso riguroso de la filosofía, en forma de oraciones, de afirmaciones de lo que se desea. De esta manera, estas oraciones filosóficas parecen tener “valor de verdad”; afirmar algo del mundo y tener un sentido, del mismo modo que la ciencia dice verdades del mundo, o sea, afirmaciones. De este modo, parecen “entrar en contradicción”. Por parte de la ciencia, lo que hiere a la ideología es que ésta

³⁹ Ver, Castro, *Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología*, pág. 740.

puede demostrarle que el mundo no es como se deseaba que fuera. *Lo que perturba a la filosofía es que las oraciones científicas le “hacen ver” su propio exterior, es decir, un mundo objetivo.* Este tema será tratado en el capítulo tercero con mayor profundidad.

Si la ciencia puede amenazar a la ideología con sus descubrimientos, es de esperar que la filosofía, trate de gobernar el trabajo de los científicos con tal de que “las ideas que tenemos de la ciencia y sus descubrimientos” no entren en contradicción con nuestra relación ideológica. Pero estos nuevos descubrimientos originan filosofías que no rompen su lazo con la ciencia; filosofías que establecen nuevas relaciones ideológicas que estén “de acuerdo a lo que dice la ciencia” y estas nuevas filosofías entran en conflicto con las filosofías que “no están de acuerdo” con la ciencia. Entonces el enfrentamiento ocurre en el terreno filosófico.

Como desde el punto de vista de Althusser el marxismo y el psicoanálisis son teorías científicas, por lo tanto, han dado origen a una nueva filosofía que trata de establecer una relación ideológica que esté basada en los descubrimientos científicos de las ciencias que le dieron nacimiento. Según Althusser, hay un descubrimiento científico que ha partido la historia de la filosofía en dos: el descubrimiento de la ideología, porque con él, la ciencia le dio a la filosofía “el conocimiento científico” de sí misma.

Una relación ideológica sólo puede ser rota o por una falla en el proceso de conversión del individuo en sujeto o por una exterioridad que demuestre que esta pretensión ideológica de establecer un orden está en contravía con “la realidad” y es lo que hace precisamente el marxismo y el psicoanálisis, decirle a la filosofía que no es una ciencia, que sus oraciones no son verdaderas ni pueden pretender serlo, ya que es ideología encarnada en discursos rigurosos que ha copiado de la ciencia. Sergio Pérez Cortés dice:

“Ha sido una constante del pensamiento de Althusser afirmar que su presencia (la de la ideología) sólo puede ser detectada desde una exterioridad provocada o por un fracaso en su funcionamiento cotidiano, como es el *caso* de los criminales, los locos, los anormales o los rebeldes, o bien debido a ese trabajo crítico que el pensamiento puede ejercer sobre sí mismo, que llamamos *conocimiento*”⁴⁰.

⁴⁰ Ver, Pérez, *La elusiva subjetividad: contribuciones de Althusser, Benaviste y Foucault*, pág. 278.

Althusser llama a esta nueva filosofía, filosofía marxista quizás equivocadamente porque deja de lado a Freud. Ella reconoce su propia naturaleza ideológica, lo que quiere decir que: (i) renuncia a la pretensión de decir la Verdad, sea sobre lo científico o sobre cualquier otro objeto filosófico y (ii) establece una nueva relación ideológica, más acorde con los descubrimientos científicos.

En este orden de ideas no se está de acuerdo con la interpretación que hace Willian S. Lewis de Althusser, al decir: “Esta filosofía (la marxista) es necesariamente, aunque no de forma explícita, el fondo teórico para la ciencia. La relación entre la filosofía y la ciencia fue descrita por Althusser de tal forma que la primera fuese el soporte teórico y la justificación de esta última”⁴¹. Cabe oponerse también al análisis de Heinz Winter y Antonio Livi, quienes sostienen que “Althusser pretende fundar la verdadera filosofía contra la pseudo-filosofía «ideológica». Parte de este proyecto es una «teoría del conocimiento» (...). Este proyecto epistemológico se concluye con una teoría general de todos los conocimientos, tanto espurios (ideológicos) como riguroso (ciencias)”⁴². Estas dos posiciones parecen indicar que la filosofía marxista debe “fundar algo” o “permitirle la existencia a algo” que sería la ciencia. Estos autores, sin embargo, ignoraron que Althusser sostuvo la tesis: de la primacía de la ciencia sobre la filosofía y que nacía antes, en ese sentido, sí la filosofía permite la existencia a la ciencia, ¿cómo es posible que nazca siempre retrasada respecto a ésta?

En el caso de Lewis, todo gira sobre lo que entendió con la expresión “fondo teórico”, “soporte teórico” o “justificación de la ciencia” y en el de Winter y Livi sobre lo que entendieron por “verdadera filosofía”. Si, entendieron que para Althusser la filosofía es una teoría que puede intervenir (basada o no en el conocimiento científico de ella misma) sobre la ciencia (no sobre la mente de los científicos, es decir, de lo que ellos piensan que es la ciencia y en esa medida la forma de “hacer ciencia”) y dictarle los derechos a la ciencia (determinar qué es o no ciencia) entonces se alejan completamente de la concepción

⁴¹ Ver, Lewis, *Knowledge versus “Knowledge”*: Louis Althusser on the Autonomy of Science and Philosophy of Ideology, pág. 458. La traducción es propia. El texto original dice: “This philosophy is the necessary, if not yet explicit, theoretical background for the science. The relationship between philosophy and science was described by Althusser as such that the former provided the theoretical support and justification for the latter.

⁴² Ver, Winter & Livi, *Louis Althusser: La revolución teórica de Marx y Para leer El Capital*, pág. 103.

althusseriana de filosofía. Pero si, por el contrario entendieron con ello que la filosofía marxista es una teoría basada en el conocimiento científico de ella misma y que, por ende, tiene la capacidad de reconocer el carácter ideológico de toda filosofía, dando como resultado la intervención en defensa de la ciencia, de todo intento de tiranización filosófica, criticándole a las otras teorías filosóficas que “no hay objeto filosófico posible”, entonces le ofrecen a la filosofía marxista, el estatuto teórico que le dio Althusser.

Winter y Livi evidentemente se orientaron por la primera opción, y Lewis, aunque haga dudar algunas de sus expresiones, también se orientó por la misma vía de interpretación, al decir, “La forma en que Althusser intenta evitar el problema de la verificación externa es lo que sugiere que la filosofía es la práctica que garantiza la coherencia interna de la ciencia. Como él mismo la define, la filosofía es una práctica teórica cuyos objetos son los objetos científicos”⁴³. Pero Althusser sostuvo que la ciencia tiene sus propios métodos de verificación, no necesitando ninguna teoría externa a la ciencia, ninguna filosofía que le dicte sus derechos, él fue un arduo defensor de la autonomía de la ciencia para verificar y validar sus propias hipótesis. Entonces Lewis olvida que esta tesis de Althusser cobija a la misma filosofía marxista, no hay razón alguna para pensar que Althusser quiso exonerar a la filosofía marxista para que gobierne a la ciencia; así se convertiría en una meta-filosofía o filosofía no ideológica. Pero Althusser nunca negó que la filosofía marxista fuese ideológica, primer error de interpretación de Lewis: creer que Althusser salvó a la filosofía marxista de la ideología. El segundo error de interpretación de Lewis: creer que las ideologías dicen mentiras y las ciencias verdades pero basta disolver la suposición de que la ideología es “una distorsión” que hace ver las cosas “de manera falsa”; Althusser al diferenciar ideologías de ciencia mostró que no tratan sobre la verdad o la falsedad del mundo (lo que es tema de la ciencia); “sus teorías no son verdaderas o falsas, son correctas o incorrectas”⁴⁴.

⁴³ Ver, Lewis, *Knowledge versus “Knowledge”: Louis Althusser on the Autonomy of Science and Philosophy of Ideology*, pág. 460. La traducción es propia. El texto en el original dice: The way in which Althusser attempts to get around the problem of external verification is by suggesting that philosophy is the practice that guarantees the internal coherency of science. As he defines it, philosophy is a theoretical practice whose objects are scientific concepts.

⁴⁴ Ver, Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, pág. 14.

Con la expresión “las ideologías son correctas o incorrectas” el filósofo francés señaló que la filosofía ante todo es *una lucha*. ¿Quiénes la emprenden? Dos grandes contendores de la filosofía (los contendores por excelencia de la filosofía): el idealismo y el materialismo⁴⁵. Estas dos tendencias se encuentran en el campo de batalla (la teoría), asumen sus posiciones (sus postulados) y emprenden la batalla por dominar a la teoría contraria. Como puede observarse, una lucha, una “postura” o “juagada” no es verdadera ni falsa, es correcta o incorrecta para ganar. Pero ganar no significa destruir al enemigo, sino dominarlo, puesto que destruirlo sería demostrarlo falso y, eso es imposible porque la filosofía no habla de la realidad, sino de la voluntad de relacionarnos con ella; por eso nunca, en la larga historia de la filosofía, una teoría queda demostrada falsa, sólo hay escuelas (posturas) que dominan sobre otras.

⁴⁵ Las razones de por qué estas dos corrientes son las contendoras por excelencia de la filosofía son dadas en el capítulo tercero.

3. El más incierto de los caminos inciertos: la filosofía

3.1 Un espejo roto

Se ha hecho un retrato de aquello que Althusser comprendió por filosofía marxista. Una filosofía no opresiva de las ciencias. Adolfo Sánchez Vásquez dice en su libro *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*:

A nuestro modo de ver, Althusser presenta la filosofía marxista como una variante más, por importante y nueva que sea, dentro de su invariancia, o con una naturaleza específica dentro de un modo de ser esencial y transhistórico de la filosofía. Dicho en otros términos: el materialismo dialéctico tendría como función principal la propia de toda filosofía, la función epistemológica, aunque esta adopte en su caso una forma específica: ser liberadora y no opresiva con respecto a las ciencias⁴⁶.

Esta tesis no hace sino criticar la forma en que Lewis, Winter y Livi leyeron la filosofía marxista desde Althusser. Aunque esta filosofía sea pensada, por el filósofo francés, como una innovación, ello no quiere decir que rompa radicalmente con las anteriores filosofías, puesto que hay algo que permanece y que Sánchez llama “la invariancia de la filosofía”, que hace referencia a su carácter ideológico. Podría señalarse algo más, que no es dicho por Sánchez, la filosofía marxista que descubre que no tiene objeto de estudio, o sea, reconoce su propia naturaleza ideológica, sufre una fractura respecto a las otras ideologías porque tiene un carácter liberador frente a la ciencia.

Sin embargo se puede ir más allá para dar cuenta de la innovación filosófica que originó el marxismo y el psicoanálisis; centrar la atención en un detalle, el reconocimiento de la ausencia de un objeto de estudio, que lleva a Althusser a interrogarse sobre la clase de

⁴⁶ Ver, Sánchez, *Ciencia y revolución. El Marxismo de Althusser*, pág. 157.

postulados que ella produce y que, antes de los descubrimientos científicos del marxismo y el psicoanálisis eran considerados como “oraciones con valor de verdad” u oraciones que señalan características de la realidad.

En el momento en que la nueva filosofía se interroga sobre las ideas que produce, queda *pasmada* con la única respuesta posible: la realidad, de la cual la filosofía pretendía decir su Verdad, se escapa al dominio de la ideología. La consecuencia inevitable es la siguiente conclusión: la filosofía marxista “vislumbra” su propio exterior. El término entre comillas quiere hacer notar que la filosofía en sentido estricto no puede ver su propio exterior, ya que, siendo una ideología, le es inaccesible el conocimiento sin sujeto, toda ideología existe por y para sujetos. ¿Cuál es el exterior de la filosofía marxista? El exterior de la filosofía marxista es que la realidad es independiente de la relación que los sujetos quieren entablar con ella. *Lo que vislumbra la filosofía es que el mundo es independiente de nuestros deseos, sin embargo, este conocimiento (la independencia del mundo respecto al sujeto) le es vedado por definición.*

De esta manera, la filosofía marxista rompe el espejo de la ideología al comprender que no le es lícito entablar más una relación *especular* entre el sujeto que vive la ideología filosófica y el mundo. Que el sujeto ya no pueda entablar esa clase de relación con el orden de su ideología significa que le es imposible reconocer “el mundo” en sus deseos; en el Sujeto con mayúscula. El filósofo marxista comprende que se ha roto la relación especular que tenía con su mundo ya que la noción de éste se ha transformado, puesto que su propia teoría filosófica sostiene que “el mundo es independiente de la ideología, y que esta teoría que habla es ideológica estando incapacitada para hablar sobre él”. En esto consiste la defensa de la filosofía marxista a la autonomía de la ciencia: la filosofía sostiene que la ciencia es, gracias a que posee un discurso sin sujeto, la única forma teórica capaz de dar cuenta del mundo objetivo. En otras palabras, la defensa de la filosofía marxista a las ciencias es un rechazo a toda filosofía que pretenda decir su Verdad sobre la realidad.

Para Althusser el corazón de esta nueva filosofía, la marxista, es la defensa al mundo objetivo, entendiendo con ello, que éste no depende de *lo humano* (de su consciencia). Sin embargo, la expresión “nueva filosofía” debe ser aclarada para

comprender por qué para Althusser la defensa de un mundo objetivo ha aparecido una y otra vez en la historia de la filosofía. Con nueva filosofía pretendió señalar aquella filosofía que ha obtenido el conocimiento científico de ella misma. Para el filósofo francés la defensa a la objetividad del mundo no es algo “nuevo”; esta defensa no es algo que surja a partir de los descubrimientos científicos de Marx y Freud, sino que, por el contrario, es una constante del pensamiento filosófico. Según Althusser esta forma filosófica, que ya el autor habrá reconocido como materialista y su contraria, el idealismo, son las dos contendoras principales de la filosofía, ya que son las que se interrogan sobre su relación con la ciencia, condición de posibilidad de toda filosofía. Althusser decía en *Lenin y la filosofía* que esta tesis no desconoce toda la riqueza y variedad de la historia de la filosofía con sus distintas escuelas, ya que se limita a señalar que esta lucha entre idealismo y materialismo es la principal en la filosofía, pero no su única; el discurso racional que usa la filosofía, puede ser aplicado a un sinnúmero de objetos extraídos de la experiencia humana.

No debe entenderse que la lucha entre el idealismo y el materialismo es aquella que se entabla entre una filosofía que ha reconocido su carácter ideológico y otras que aun siguen prisioneras de la relación especular de la ideología. Más bien debe entenderse que esta lucha es la que se entabla entre dos tipos de teorías: una que rompe su lazo con la ciencia y otra que lo mantiene; como una filosofía sólo existe si una ciencia le ha dado vida (en el sentido en que le ha dado su discurso racional y además perturbado con sus descubrimientos la relación especular de la ideología) entonces toda la lucha ocurre en el cordón umbilical que une a la filosofía con la ciencia, el discurso.

Como puede observarse, la naturaleza de la filosofía es altamente contradictoria o conflictiva ya que la filosofía es una ideología y como toda ideología busca imponer la Verdad del mundo a través de una relación especular entre el sujeto y la realidad distorsionada, relación basada en los deseos seducidos por el orden social pero a la vez sólo nace de las entrañas de la ciencia, aquel discurso sin sujeto y totalmente opuesto a la ideología. En este sentido, la filosofía se divide en dos: aquella que pone por encima de la verdad de la ciencia la relación especular de la ideología (el idealismo), y otra que pone por encima de esta relación especular lo que la ciencia afirma de sus objetos de estudio: su objetividad, (el materialismo).

Ahora bien, para Althusser el enfrentamiento entre estas dos posiciones filosóficas es lo que constituye a la filosofía. Pero debe subrayarse insistentemente que esta lucha filosófica no interviene directamente sobre una realidad no filosófica. Cuando Althusser dijo en *Curso de filosofía para científicos* que la filosofía sólo puede intervenir en la filosofía quiso señalar que ambos ejércitos luchan para dominar el mismo terreno filosófico, es decir, para dominar las representaciones de las relaciones imaginarias de los sujetos con esa realidad llamada la ciencia. El materialismo y el idealismo se enfrentan por medio de la producción de teorías filosóficas con el fin de establecer una relación determinada entre los sujetos y su actividad científica. El materialismo pretende establecer ante el sujeto que aquellos conocimientos científicos que produce son objetivos, es decir, independientes de su consciencia, y, en vía opuesta, el idealismo pretende establecer que estos conocimientos dependen de alguna u otra forma del sujeto que conoce.

Esta situación de la filosofía es llamada por Althusser “el eterno comienzo filosófico”. Eterno gracias a su ausencia de objeto de estudio, puesto que ninguna de las dos teorías puede demostrar que tiene la razón (que su Verdad es la correcta) y poner fin a la disputa, y en esa medida se ven forzadas a una lucha de teorías que sólo intervienen dentro de ellas mismas sin generar ningún conocimiento del mundo. Un eterno choque que sólo existe en la filosofía, un eterno choque, pues, sin consecuencia alguna, sin posibilidad de intervención directa en el exterior. Un choque de *nada*. En una carta a su amiga Franca Madonia, fechada el 6 de mayo de 1963, Althusser escribió:

En todo comienzo, la filosofía está allí, toda entera (...). Es por eso que su comienzo la obsesiona, hasta que ella se haya reconocido a sí misma como no siendo más que el comienzo mismo. Comenzar es su absoluto mismo. Así pues, para alcanzar ese absoluto, le basta a la filosofía con comenzar. (Más adelante dice, hablando de Maquiavelo) A la pregunta, que no ha cesado de cautivar ni va a cesar de cautivar a la filosofía: ¿por dónde, por qué cosa hay que comenzar?, Maquiavelo responde, fuera de toda filosofía, aunque con tesis que no carecen de eco filosófico: hay que comenzar por el comienzo. Ahora el comienzo es, en el límite, nada (...). No por la “nada” sino por el vacío⁴⁷.

⁴⁷ Ver, De Ípola, *Althusser, el infinito adiós*, pág. 33-34.

Ahora bien, uno de estos dos contendores sólo puede dominar al otro (no destruirlo), y lo que se ha visto en la historia de la filosofía es que el idealismo ha dominado permanentemente al materialismo. Para Althusser esta dominación es tan fuerte que las teorías materialistas han sido pocas y esporádicas. Por el momento vale señalar que, a pesar de que en la historia de la filosofía reine el idealismo, han aparecido algunos “viejos topos”, agudos representantes del materialismo o filósofos subterráneos que hacen estremecer las huestes idealistas. La expresión “viejo topo” aparece en algunos escritos de Marx y Freud- El primero quiso señalar con ella, la lucha proletaria y, el segundo, el inconsciente. Althusser la usa reiteradamente para referirse a alguna especie reducida y especial de filósofos que eran verdaderamente materialistas, según él.

Para Althusser el materialismo filosófico es una corriente de pensamiento diferente a lo que tradicionalmente se ha conocido como tal en la “historia oficial de la filosofía”; tampoco se trata del “materialismo dialéctico” del cual dice, en su artículo *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* que le causa horror que puedan relacionarlo con él. Es un materialismo del encuentro que rastrea en pocos filósofos: Epicuro, Maquiavelo, Hobbes, el Rousseau del segundo Discurso, Spinoza, Marx, Freud y por último él mismo⁴⁸.

Althusser recurrió a la expresión “viejo topo” con la intención de traer a la memoria un mito medieval donde se creía que éste era un ser que andaba la mayoría de su vida debajo de la tierra, saliendo contadas veces bajo el abrigo de la noche con el fin de corroerlo todo, quitarle sus bases y luego descender tranquilo a la oscuridad. El viejo topo es aquello con lo que no se contaba, aquello que ni siquiera se sabe, sino que se rechaza, en pocas palabras, el “no-ser”, todo lo contrario a lo que somos, a lo que se muestra a la luz del día, a lo que *soportamos*. En Marx: no es la historia oficial, la que todos conocemos, la que se debate en los Congresos y centros de poder de la clase dominante la que merece encarnar al viejo topo, sino las luchas obreras, aquellas que desbaratan de un soplo todo lo que había acordado la clase dominante. En Freud: no son todas aquellas ideas de nosotros mismos que nos “hacen-hacemos” en la buena sociedad las que merecen ser el viejo topo,

⁴⁸ Esta lista no es exhaustiva. Incluso es bastante difícil determinar si filósofos como Nietzsche, al cual Althusser hace repetidas alusiones en *Freud y Lacan* pueda ser incluido aquí.

sino el inconsciente que, con una pulsión desestabiliza todo nuestro ser y nos enseña cuál es nuestra verdadera naturaleza. No es la historia tradicional de la filosofía la que merece encarnar al viejo topo, sino aquellos pocos filósofos que han tenido el valor de sostener una posición materialista para desestabilizar toda la consciencia filosófica que poseemos sobre nosotros y nuestra realidad.

No es el viejo topo el que se hace tal (un animal subterráneo) sino la filosofía de la luz (el idealismo) la que condena a su opositora a lo subterráneo. De igual forma que en el inconsciente quedan atrapados aquellos deseos que lo consciente no puede tolerar; o que en los Congresos con hombres de Estado quede oculta la explotación de la clase trabajadora. De igual manera, la ideología no puede tolerar esta nueva filosofía materialista que pretende demostrar el “exterior” de toda relación ideológica, el mundo es como lo señala la ciencia, o sea, independiente de nuestros deseos.

¿Una posición materialista, en qué consiste? consiste en un reconocimiento de un mundo sin sujeto (un mundo sin un yo personal) o dicho en otros términos, es el rompimiento con los deseos dentro de una posición ideológica. La expresión “reconocimiento de un mundo sin deseos”, manifiesta una tensión y ella es lo que corroe y destruye en las huestes del idealismo.

Sí el materialismo es una posición filosófica que conserva su unión con la ciencia, entonces se reconoce que existe un exterior ideológico, un afuera, que la materia no depende de la consciencia. Ahora bien, una gran revolución se presenta con el nacimiento del marxismo y del psicoanálisis porque hay un *reforzamiento* del materialismo al obtener el conocimiento científico de la ideología, reconociendo que, a pesar de que la distorsión ideológica sea aquella que “crea” nuestro mundo, en especial el primario; el orden de lo humano, y también todo orden ideológico, ese mundo ideológico no es el “real”, sino que existe uno exterior independiente de toda distorsión mental, independiente, entonces, de todo deseo humano.

La transformación que ejerce en el campo de la filosofía, el nacimiento de estas dos ciencias, es que le dan herramientas a la filosofía materialista para: (i) reconocer que ella misma es ideológica y (ii) que sus opositoras también lo son. De este modo, la lucha no

se ejerce ahora únicamente en una defensa a los objetos de estudio científicos, sino también en una “demostración filosófica” del carácter ideológico de toda filosofía. El filósofo marxista “entonces puede discutir con los grandes idealistas. No solamente los entiende, sino que les explica a ellos mismos las razones de sus tesis. Y los otros se sumen a veces en la amargura, pero ¡y qué! *Amicus Plato, magis amica Veritas*”⁴⁹. El viejo topo, que antes actuaba a ciegas contra la ideología, puede hacerlo ahora con la luz de la ciencia.

Un filósofo materialista reconoce el exterior de nuestra relación ideológica con nuestras condiciones reales de existencia, es decir, reconoce que “hay” condiciones reales de existencia independientes de la distorsión imaginaria de la interpelación ideológica. Sí se entiende deseo como algo que se quiere que sea, es decir, una señal o flecha hacía un acontecimiento deseado, se puede decir: este filósofo reconoce que hay una distorsión imaginaria que nos hace creer en un mundo que no existe, ocultándonos el verdadero; reconoce, entonces, que hay una realidad ausente de sentido, ausente de todo deseo, una realidad que no tiene dirección alguna, que ninguna flecha señala o que “no va a parte alguna”. Lo que el materialismo recibe del cordón umbilical de la ciencia es el reconocimiento de que el discurso científico rompe todo sentido, rompe esa flecha que apunta hacía un reconocimiento de nosotros mismos en el espejo de ese mundo distorsionado, ese mundo deseado. De este modo, el materialismo vislumbra que hay un mundo sin un yo. Rompe así ese espejo en el que vemos el mundo, que no es sino nosotros mismos, ese Sujeto con mayúscula hacía el que apuntamos cuando una ideología nos seduce. Pero sin espejo no hay ideología, pues no podemos reconocernos. Esta tensión que vive toda filosofía materialista la hace vivir dominada pero a la vez ser tan aguda.

Sí es verdad que toda filosofía aplica un discurso, robado a la ciencia, sobre objetos ideológicos producidos en la distorsión imaginaria, entonces también es verdad que toda filosofía se produce en esta distorsión, es decir, en el espejo de la ideología.

Pero una filosofía que rompe su propio espejo al vislumbrar su no-ser, su exterior, queda en desventaja frente a una filosofía ensimismada en su espejo, el cual usa para decir su Verdad. En este orden de ideas, sobre el terreno ideológico, el idealismo posee una gran

⁴⁹ Ver Althusser, *Retrato del filósofo materialista*, pág. 10. Traducción: ¡Amigo es Platón, más amiga es la Verdad!

ventaja sobre el materialismo, ventaja que es perturbada por los descubrimientos científicos que corroen toda interpretación del mundo por medio de los deseos.

El discurso científico es para Althusser, un discurso absurdo, falto de todo sentido, puesto que no podemos reconocernos en él, en su artículo *Maquiavelo y nosotros* afirmó: “un discurso <<sin sujeto>> como todo discurso científico, sin sujeto, esto es, sin destinatario”⁵⁰. Un discurso científico es un discurso hecho sin un sujeto ni para un sujeto. Luis Enrique Orozco lo reconoce cuando señala: “la separación radical constituye así a la ciencia (el concepto) por la negación, en el interior de sí misma, de toda contaminación ideológica”⁵¹.

Se puede concluir que la filosofía es aquél extraño lugar teórico donde no sucede nada, sino este eterno encuentro entre los ejércitos materialistas e idealistas que sufren, cada uno a su manera, su propio nacimiento, su propia relación con la ciencia y con la ideología ya que están encerrados en el discurso filosófico, sin poder salir de él. La filosofía no puede huir, así reconozca su propia naturaleza, de la ideología. En esta dirección, la filosofía es pensada por Althusser en los siguientes términos:

Para seguir un buen camino, necesitamos estudiar la filosofía, que es “el más incierto de los caminos inciertos [*der Holzweg der Holzwege*]. Lo cual significa en términos propios: no puede haber un buen camino (entendamos: en las ciencias, pero antes que todo en la política) sin un estudio y, más allá, sin una teoría de la filosofía como camino que no lleva a parte alguna”⁵².

3.2 Aquello que es pero pudo no ser

En la anterior cita aparecen dos expresiones desconcertantes: un buen camino en las ciencias y un buen camino en política. Ellas plantean la pregunta: ¿cómo es posible que sea necesario un estudio de la filosofía (que parta de su definición como un camino que no lleva a parte alguna) para tomar un buen camino en la ciencia y en la política?

⁵⁰ Ver, Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, pág. 53.

⁵¹ Ver, Orozco, *Dialéctica materialista y teleología en Althusser*, pág. 10.

⁵² Ver, Althusser, *Lenin y la filosofía*, pág. 19.

En el anterior capítulo se había afirmado que la política, que lleva dentro de sí la lucha de clases, determina a la ideología (y, por ende, a la filosofía). También se hizo notar que la ciencia es la madre de la filosofía, le debe su existencia. Pero la cuestión ahora se plantea de forma inversa: ¿de qué modo la filosofía interviene sobre la política y la ciencia? ¿Cómo es posible la intervención cuando la filosofía sólo trata con objetos filosóficos, es decir, sólo puede intervenir sobre ella misma? ¿Cómo puede la filosofía, encerrada en sí misma, escapar a este destino e intervenir en “aquéllos lugares donde sí pasan cosas” a saber, la política y la ciencia? Es posible la intervención porque la filosofía marxista es aquella ideología que rompe el espejo ideológico, y éste es el vínculo que usa el ser humano para ser lo que es. De esta forma, si se rompe este espejo, se transforman las prácticas humanas, de la política y la ciencia, entre otras.

Ahora bien, lo principal es determinar la forma en la cual la filosofía materialista del encuentro, escapa al destino de toda filosofía. Para hacerlo es necesario conocer esta filosofía en su propia práctica, es decir, en las teorías que produce. Lo fundamental del materialismo del encuentro surge en el instante en que nace en Grecia. Althusser sostiene que en ese nacimiento surge por primera vez, la tensión entre el materialismo y el idealismo, o *la tensión entre una filosofía de la necesidad y una de lo aleatorio*.

Esta tensión fue la originada por el enfrentamiento de la filosofía de Epicuro, con su teoría de “los átomos en caída libre” y las filosofías de Platón y Aristóteles. En el artículo *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* Althusser citó al filósofo e historiador romano Lucrecio para reconstruir algunos fragmentos de esta filosofía “de los átomos en caída libre”. Allí Althusser dice:

Epicuro nos explica que, antes de la formación del mundo, infinidad de átomos caían en paralelo en el vacío. No paraban de caer. Lo que implica que antes del mundo no había nada, y al mismo tiempo que todos los elementos existían por toda la eternidad antes de que hubiese ningún mundo. Lo que implica también que antes de la formación del mundo no existía ningún Sentido, ni Causa, ni Fin, ni Razón ni sinrazón. La no-anterioridad del Sentido es una tesis fundamental de Epicuro con la que se opone tanto a Platón como a Aristóteles. Sobreviene el *clinamen*. (...) El *clinamen* es una *desviación* infinitesimal, <<lo más pequeña posible>>, que tiene lugar <<no se sabe dónde, ni cuándo ni cómo>>, y que hace que un átomo se desvíe de su caída en picado en el vacío y, rompiendo de

manera casi nula el paralelismo en un punto, provoque un encuentro con el átomo que está al lado y de encuentro en encuentro una carambola y el nacimiento de un mundo, es decir, del agregado de átomos que provocan en cadena la primera desviación y el primer encuentro⁵³.

Esta idea de un clinamen o inicio del todo gracias a algo que ocurrió, pero pudo no ocurrir (sí el clinamen no tiene razón de ser, eso significa que no tuvo que ocurrir, que no había necesidad alguna de que ocurriera) es el inicio de la filosofía materialista del encuentro. Pero como la filosofía sólo es su comienzo, ello quiere decir que la filosofía materialista sólo repite esta idea, una y otra vez, a lo largo de su historia; el materialismo rompe la pretensión del idealismo de encontrar una Razón, Causa o Sentido a la realidad.

Althusser sostuvo que toda filosofía de la necesidad es idealista, puesto que “identifica la filosofía con una función del logos encargada de pensar la anterioridad del sentido sobre la realidad”⁵⁴. *Esta Razón, Causa o Sentido no es otra cosa que el deseo impuesto por la filosofía al pensamiento de la realidad*. Si es cierto que la filosofía no tiene objeto de estudio, las Verdades que diga sobre él son impuestas (creadas) y toda creación ideológica responde a los deseos del inconsciente: los deseos que llevan del individuo al sujeto.

Si la ciencia es un discurso racional, entendiendo con ello, un discurso que “busca razones” ¿cómo puede afirmarse que la filosofía materialista, supuestamente aquélla que no rompe su lazo con la ciencia, abandone la búsqueda de razones y arroje todo al azar; al “pudo ser o no ser”? otra cuestión, sí es cierto, como lo sostuvo Althusser, que Marx fundó una ciencia, y en ella explicó los fenómenos económicos por medio de las fuerzas productivas sin dejarlos al azar. ¿Por hacer esto, Marx no estaría incurriendo en una postura idealista?

Esta pregunta se la planteó Emilio de Ípola, discípulo de Althusser, quien, en su texto *Althusser, el infinito adiós*, dividió la obra de su maestro en dos grandes etapas; la primera, la del Althusser clásico que abarca sus obras desde la aparición de *Pour Marx*, en

⁵³ Ver, Althusser, *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, pág. 33.

⁵⁴ Ver, Althusser, *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, pág. 32-33

castellano: *La revolución teórica de Marx* hasta el artículo *Elementos de autocrítica*, y luego de un prolongado silencio teórico, la segunda, la del último Althusser. Según de Ípola, la primera etapa se caracteriza por una posición estructuralista y la segunda, por una posición esotérica. En la primera, Althusser está prisionero de una filosofía idealista definida como una teoría que busca la Razón, Causa o Sentido y en la segunda, Althusser es fiel a una filosofía de lo aleatorio, ha renunciado a toda pretensión de explicación por medio de razones, así sean las que Marx ofrece en *El Capital* de los fenómenos económicos.

Pero efectuar tal división entre los primeros escritos de Althusser y los últimos no lleva sino a confusiones, es necesario preguntar: ¿el Althusser esotérico, aquel que da prioridad al azar y lo aleatorio ha renunciado a la defensa del marxismo y del psicoanálisis como ciencias? Y con esta renuncia ¿ha abandonado también la tesis de la filosofía como teoría que depende de los descubrimientos de la ciencia? De Ípola presenta a “su Althusser esotérico” como un filósofo que lanza una teoría que rechaza las explicaciones y las determinaciones de la materia por enaltecer al azar, que no se pregunta sobre la naturaleza de la ideología y de la filosofía ni de su relación (su determinación) con la estructura social.

Si bien los términos de los primeros trabajos a los últimos cambian (materialismo dialéctico por materialismo del encuentro) ello no se debe a que Althusser haya renunciado a la cientificidad del marxismo y del psicoanálisis, sino todo lo contrario; a que afirma en su práctica como filósofo su tesis sobre el retraso de la filosofía respecto a la ciencia. Los primeros trabajos de lo que comúnmente se denomina “Althusser clásico”, en especial *La revolución teórica de Marx*, *Para leer El Capital* y *Los aparatos ideológicos del Estado* son, en su mayor parte, trabajos que tienen un objeto de estudio. Después de un prolongado silencio, aparece el artículo *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, su artículo filosófico por excelencia, allí no se habla sobre la estructura social, sino sobre las “perturbaciones” en el pensamiento causadas por la filosofía originada por los descubrimientos de Marx y Freud.

Es preciso señalar que lo que el materialismo del encuentro rechaza no es la explicación racional del mundo o la explicación que ofrece la ciencia. Tampoco rechaza las “leyes” que la ciencia encuentra en la realidad. Lo que el materialismo del encuentro

rechaza es la imposición de los deseos sobre los objetos de estudio de la ciencia. En el discurso filosófico estos deseos que se imponen aparecen como las Razones, Causas o Sentidos. La filosofía los encuentra, transfigurando la realidad (distorsión imaginaria) en sus objetos de estudio filosóficos.

Un ejemplo de lo anterior sería: la filosofía económica (teoría económica liberal) tiene en sus presupuestos, unas “ideas” sobre la naturaleza del hombre económico más generales para explicar los fenómenos económicos, a saber; el hombre es libre y racional; el hombre económico escoge libremente y racionalmente lo que le ofrece mayores ganancias. Bajo este postulado, la economía liberal explica su objeto de estudio. los hechos económicos. Sin embargo, estos “hechos” que efectúan los “hombres económicos” no existen realmente, pues no hay humanos que orienten sus decisiones exclusivamente por la razón y tampoco los individuos tienen la facultad de hacer hechos económicos, puesto que son las fuerzas productivas las que realmente hacen estos hechos y los hombres son ante todo prisioneros de la estructura social. Esta imposición que efectúa la filosofía económica a la realidad tiene como objetivo reconocernos en ciertas ideas que deseamos sobre nosotros mismos, a saber, ser libres y racionales.

Mientras el marxismo, al ser una ciencia, conoce las leyes de su objeto de estudio, pero no antepone una Razón, Causa o Sentido a este objeto de estudio. Althusser dice que Marx no ve en la naturaleza un Sentido oculto, el cual se manifiesta en la estructura social. No es gracias a “la dialéctica” que la estructura social deba ir a una sociedad comunista, justa e igualitaria; a pesar de los muchos o pocos deseos que tengamos de ir a una sociedad determinada, son las fuerzas productivas las que determinan la dirección que tome la historia.

Althusser junto a su discípulo Étienne Balibar dio los primeros pasos a una teoría de la transición de un modo de producción a otro⁵⁵, pero en ella no pusieron el Sentido de la justicia como Razón o Causa para que el capitalismo inevitablemente se destruyera y naciera el comunismo. Todo lo contrario; en una explicación que Althusser da en su artículo *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* sobre la transición del

⁵⁵ Esta teoría puede ser encontrada en la segunda parte de *Para leer El Capital* en la versión castellana con el título: *Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico*.

modo de producción feudal al capitalista, sostiene que muchas veces se encontró el capitalista (el hombre de los escudos) junto al siervo desterrado que sólo tenía su fuerza de trabajo para vender y sobrevivir, pero que de allí no surgió necesariamente la unión entre estos dos para que el capitalismo naciera, porque estos encuentros no tomaron consistencia, se disolvieron pronto y el feudalismo continuó muchos siglos más. Agregó que ocurrieron muchos otros encuentros entre diferentes personajes y variadas circunstancias (aleatorias) que pudieron originar sistemas económicos diferentes al capitalismo, pero que no tomaron consistencia y nunca tuvieron lugar.

La existencia del sistema económico capitalista no se debe a una suerte de Sentido en el cual “el hombre en cuanto tal se enajena para luego liberarse en el comunismo reencontrándose a sí mismo” como lo pensó Feuerbach y los escritos del joven Marx (los anteriores a *Los Manuscritos del 44*). Todo encuentro es aleatorio, por ejemplo, el descubrimiento de la agricultura pudo no ocurrir o haber desaparecido pronto de la faz de la tierra y no haber nacido sociedad alguna; el encuentro entre humanos del bosque (salvajes) como lo señaló Rousseau pudo nunca ocurrir, haciendo que camináramos eternamente en este bosque de la nada, ocurriendo pequeños encuentros sexuales y agresivos, pero que de allí nunca naciera sociedad alguna; pudo ocurrir que el paso del esclavismo al feudalismo nunca se diera y naciera otro sistema económico o incluso que los diversos sistemas económicos, muchos de ellos aun desconocidos del mundo no europeo, lo invadieran y el capitalismo nunca se forjara; puede ocurrir que la sociedad comunista nunca tome consistencia y se de una combinatoria propia distinta, Althusser dice:

¿Qué es un modo de producción? Con Marx hemos dicho: una «combinación» particular entre elementos. Estos elementos son la acumulación financiera (la del «hombre de los escudos»), la acumulación de los medios técnicos de producción (herramientas, máquinas, experiencia de los obreros en la producción), la acumulación de la materia de la producción (la naturaleza) y la acumulación de los productores (los proletarios desprovistos de todo medio de producción). Estos elementos no existen en la historia *para que exista* un modo de producción, sino que existen en ella en estado «flotante» antes de su «acumulación» y «combinación», siendo cada uno de ellos el producto de su propia historia,

pero no siendo ninguno el producto teleológico ni de los otros ni de su historia⁵⁶.

No existe, de esta forma, un sentido que atraviese la historia. La casualidad de un encuentro que tuvo lugar un buen día, entre un hombre de los escudos y un siervo desterrado, un encuentro que tomó consistencia (permaneció en el tiempo y se expandió) es la causa, razón y sentido que hoy día vivamos en el capitalismo; es decir, no hay Causa, Razón o Sentido alguno para ello. Sin embargo, cuando el encuentro ocurre y toma consistencia nace la estructura social, y en ella podemos encontrar causas, razones y sentidos de ser. Nótese que estas palabras “causas”, “razones” y “sentidos” no están en mayúscula, y eso significa que no son ideológicas, es decir, deseos investidos en el lenguaje, sino razones, causas y sentidos de esta estructura, es decir, sus leyes internas forjadas después de su nacimiento o toma de consistencia. Althusser afirmó:

De ahí, una vez efectuado el encuentro (pero no antes), la primacía de la estructura sobre sus elementos; de ahí, finalmente, aquello que es necesario llamar la *afinidad* y completitud de los elementos en juego en el encuentro, su «capacidad para engancharse», para que este encuentro «tome consistencia», es decir, «tome *forma*», *dé por fin nacimiento a Formas nuevas* – como el agua toma consistencia al congelarse. (Continúa líneas más adelante) De ahí se siguen consecuencias de gran importancia sobre el sentido de la palabra «ley». Se concederá que no hay en absoluto ninguna ley que presida al encuentro de la «toma de consistencia», pero una vez que el encuentro ha «tomado consistencia», es decir, una vez constituida la figura estable del mundo, del *único* que existe (pues el advenimiento de un mundo dado excluye evidentemente todos los otros posibles), tenemos que vérnoslas con un mundo estable en el cual la sucesión de los acontecimientos obedece, a su vez, a «leyes»⁵⁷.

Lo anterior ha disuelto una parte de la paradoja del rechazo del materialismo del encuentro a toda Razón, Causa y Sentido- Pero ¿el materialismo del encuentro no es incongruente con la ciencia marxista? No lo es debido a que no antepone ningún Sentido o primacía antes de la toma de consistencia. Una ciencia sólo puede existir a condición de

⁵⁶ Ver, Althusser, *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, pág. 66.

⁵⁷ Ver, Althusser, *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, pág. 61.

tener objeto de estudio, se entiende, un objeto en el cual la toma de consistencia ya haya ocurrido, la nada no puede ser un objeto de estudio, ni mucho menos un objeto que tomará consistencia puede serlo, puesto que esta toma de consistencia ocurre gracias a un clinamen, un encuentro inesperado que no posee Sentido alguno, y por lo tanto, es impredecible, tal objeto puede ocurrir como no. De esta forma, un Sentido anterior a la toma de consistencia no puede sino ser ideológico, o sea, una imposición de la mente que lo piensa sobre una realidad no existente. No puede existir un sentido anterior a la toma de consistencia (a la materia) que sea a la vez científico.

Ahora bien, cuando el encuentro ha tenido lugar, la ciencia encuentra leyes. Para que el marxismo haya encontrado las dos leyes: la primacía de los medios de producción en cualquier combinatoria propia y la primacía de la economía sobre cualquier otra estructura, tuvo que tomar consistencia su objeto de estudio (la estructura social) y esto ocurrió cuando nació la sociedad o totalidad social. Que cada una de las instancias de la totalidad social tenga una lógica propia no es sino resultado del tipo de encuentro que tuvo lugar cuando humanos se reunieron junto a la agricultura. Pero también mucho antes; cuando nació la vida, otro encuentro que tomó consistencia, y la clase de seres que fueron evolucionando a partir de allí, es decir, de donde surgimos, con todas nuestras particularidades, tales como las del inconsciente. “No vivimos en la nada, sino que, aunque no hay un Sentido de la historia, un Fin que la trascienda de sus orígenes a su término, puede haber sentidos *en* la historia, ya que este sentido nace de un encuentro efectivo y efectivamente feliz, o catastrófico, que es también *un* sentido”⁵⁸.

El autor de *Para leer El Capital* encontró una similitud entre este pensamiento de lo aleatorio y el de Wittgenstein del *Tractatus Logico-philosophicus*, ya que en ambos se manifiesta que el mundo es aquello “que es el caso”, es decir, aquello que se encontró y tomó consistencia, y esto que “es el caso” es contingente. Para Wittgenstein aquello que es y de lo que puede hablar la ciencia, debe tener un valor de verdad, es decir, puede ser o no ser verdadero; aquello que “es el caso” no debe ser necesario (tautológico) ni mucho menos imposible (contradictorio) ⁵⁹. En lenguaje althusseriano sería aquello que se encontró y

⁵⁸ Ver, Althusser, *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, pág. 61.

⁵⁹ Althusser dice: <<*Die Welt ist alles, was der Fall ist*>> (Wittgenstein): el mundo es todo lo que <<cae>>, todo lo que <<acaece>>, <<todo aquello de lo que es el caso>> - Por *caso* entendemos *casus: circunstancia* y

tomó consistencia debe ser aleatorio (contingente); no puede ser una Necesidad, manifestada en una Causa, Razón o Sentido (una tautología) ni mucho menos un contrasentido (una contradicción).

Tanto Wittgenstein como Althusser relegan a la filosofía a hablar de lo que “no es el caso”. El primero porque la filosofía habla de lo tautológico, el segundo porque la filosofía no habla sobre lo que es, sino sobre lo que se desea que sea.

El discurso filosófico, al no poseer objeto de estudio, invierte el orden del conocimiento; ya no es algo que toma consistencia y por ende, existe para después hablar de él (conocer sus leyes), pero sabiendo que pudo no existir o ser de otra forma, sino que se impone primero un Sentido (una Necesidad, en últimas, un Deseo) por el cual la materia tomó consistencia. Obsérvese bien que el hecho de que la filosofía no tenga objeto de estudio y sea una ideología significa que, al crear sus objetos de estudio filosóficos, sólo pueda hacerlos con las únicas herramientas y materiales que posee toda ideología: los deseos seducidos por un orden ideológico. Deseos que como tales “desean” que las cosas sean así (evidencias, el ¡así es! de la ideología), que *necesariamente sean así*.

3.3 La nostalgia del sujeto

El viejo topo del materialismo del encuentro hunde de nuevo su cuerpo y pasa siglos bajo tierra, para salir de nuevo en Alemania, bajo la pluma de un abogado de Tréveris; Karl Marx. Pero esta nueva aparición será algo especial frente a las anteriores; este abogado descubrirá el continente Historia en el mundo de las ciencias, y con él, la estructura sobredeterminada de toda sociedad. Pocos años después, en el Imperio Austriaco nacerá Freud, un asistente de investigación quien descubrió el continente Inconsciente, el elemento faltante para comprender la riqueza de una de las estructuras descubiertas por Marx: la ideología.

Con estos descubrimientos rompemos la relación especular de toda filosofía de la historia, es decir, de toda ideología que, como un espejo, refleje al sujeto en el proceso

causalidad a la vez, lo que ocurre en el mundo de lo imprevisible y, sin embargo, del ser (Althusser, Para un materialismo aleatorio, 2002, pág. 57).

histórico. Sea de la forma que sea; bajo una ideología religiosa que vea en la historia la mano del Sujeto con mayúscula (Dios) actuar y hacer los hechos históricos, por ejemplo, sacrificar a su propio hijo por la redención de la humanidad, o una ideología liberal que vea al “sujeto libre y racional” hacer la historia, bajo la encarnación de esos “grandes hombres” que “cambiaron” con su genialidad o perversidad el rumbo de la historia. Althusser pronuncia su sentencia a estas filosofías de la historia:

Diremos que el materialismo del encuentro (o filosofía marxista) se basa por completo en la negación del Fin, de toda teleología, ya sea racional, mundana, moral, política o estética. Diremos por último que el materialismo del encuentro no es el de un sujeto (ya fuese Dios o el proletariado), sino el de un proceso sin sujeto pero que impone a los sujetos (individuos u otros) a los que domina el orden de su desarrollo sin fin asignable⁶⁰.

En este sentido, el sujeto ideológico *siente* en su relación especular con la realidad una fractura por medio de la cual puede *vislumbrar* el exterior de esta relación que es una relación de deseos. Una fractura que arroja y pierde el deseo seducido a ese mundo sin Sentido y absurdo en el cual no podemos vernos como lo hacíamos en ese espejo que ahora está roto, esa fractura, repito, no puede ser sino *nostálgica*. El sujeto *vislumbra* un mundo sin él; en el cual no cuenta y no puede establecer su Sentido. Comprende entonces que es un sujeto y que, como tal, está *sujeto* a la estructura social; a cada una de esas lógicas propias de las instancias sociales. Comprende que no es él, o sea, su consciencia de sí mismo, quien hace los hechos económicos, sino que es un mero “soporte”, *Träger* diría Marx, de ellos; una pieza más del engranaje económico. Comprende que está *sujeto* a su inconsciente y que no puede huir de él; pues donde quiera que se esconda éste aparecerá para recordarle quién es realmente.

La tesis sobre el *sinsentido de la historia* es, por ende, una tesis sobre la nostalgia del sujeto; el viejo topo aparece armado de la ciencia con la cual golpea el espejo de la ideología hasta romperlo. Pero este acto de rompimiento no es sino una señal para la filosofía: le señala que ella es ese terreno de la nada donde siempre comienza esta lucha

⁶⁰ Ver, Althusser, *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, pág. 56.

entre la nada, lucha por la imposición de los deseos que en delirio han confundido el mundo que desean con el mundo que realmente es, delirio de no ser lo que se desea ser. Le recuerda al sujeto que la imagen que añora ver en el espejo ideológico no existe ya que él es un ser preso de instancias objetivas que lo determinan y crean. En sentido estricto, el sujeto rompe su espejo ideológico al vislumbrar su no ser, que no es otra cosa que lo que no soporta de su ser, o sea, *lo que realmente es*. El no ser se confunde de este modo con el ser realmente; cuando el espejo se rompe el sujeto despierta de su sueño narcisista. *El sujeto comprende, finalmente, que la historia no va a ninguna parte, y que él es una marioneta de ésta, o sea, que es marioneta de algo que no posee sentido alguno.*

De esta manera podemos decir junto a Althusser:

Sí, en primer lugar, estamos unidos por esa institución que se llama espectáculo, pero todavía más unidos, profundamente, por los mismos mitos, por los mismos temas, que nos gobiernan sin nuestro consentimiento, sí, a pesar de que sea por excelencia la de los pobres, comemos el mismo pan, nos enfurecemos por lo mismo, nos indignamos por lo mismo, tenemos los mismos delirios (al menos en la memoria, que es por donde merodea esa posibilidad), incluso el mismo abatimiento antes una época que ninguna historia impulsa, sí tenemos la misma guerra a la puerta, a dos pasos de nosotros, e incluso en nosotros mismos, la misma horrible ceguera, la misma ceniza en los ojos, la misma tierra en la boca, entonces tenemos el mismo amanecer y la misma noche; nuestra inconsciencia. Compartimos la misma historia, y ahí es donde todo empieza⁶¹.

⁶¹ Ver, Althusser, *La revolución teórica de Marx*, pág. 124.

Bibliografía

- Althusser, L. (1975). *Curso de filosofía para científicos*. Barcelona: Laia.
- Althusser, L. (1980). *Filosofía y lucha de clases*. Madrid: Akal Editor.
- Althusser, L. (1996). *Freud y Lacan*. En L. Althusser, *Escritos sobre psicoanálisis* (págs. 17-48). Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Althusser, L. (1981). *Lenin y la filosofía*. (F. Sarabia, Trad.) Ciudad de México: Ediciones Era.
- Althusser, L. (2004). *Los aparatos ideológicos del Estado*. En: *La filosofía como arma de la revolución*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal Editor.
- Althusser, L. (1985). *Para leer El Capital*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Althusser, L. (2002). *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*. En: *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- Althusser, L. (2002). *Retrato del filósofo materialista*. En: *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- Althusser, L. (1971). Sobre el conocimiento del arte. En L. Althusser, *Escritos I* (C. Rincon, Trad., págs. 123-130). Bogotá, Colombia: Ediciones Contacto.
- Castro Gómez, S. (2000). Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología. *Revista Iberoamericana* (193), 737-751.
- Charmichael, T. (2004). Rhetoric, Ideology and the Social Totality. *Rethinking Marxism*, 16 (2), 173-183.
- De Ípola, E. (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores .
- Engels, F. (1976). Carta a José Bloch de 20-21 de septiembre de 1890. En K. Marx, & F. Engels, *Obras escogidas III* (págs. 514-515). Moscú: Editorial Progreso.
- Freud, S. (1999). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gordy, M. (1983). Reading Althusser: Time and the Social Whole. *History and Theory*, 22 (1), 1-21.
- Lewis, W. (2005). Knowledge versus "Knowledge": Louis Althusser on the Autonomy of Science and Philosophy from Ideology. *Rethinking Marxism*, 17 (3), 454-470.

- Lucrecio Caro, T. (2003). *La naturaleza*. Madrid: Gredos.
- Marx, K. (1977). *El Capital I* (Vol. I). Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1977). *El Capital II* (Vol. II). Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2002). *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Vol. III). Ciudad de México: Siglo XXI Editores. Biblioteca del pensamiento socialista.
- Marx, K. (1976). La ideología alemana. En K. Marx, & F. Engels, *Obras escogidas I* (págs. 11-81). Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, K. (1961). *La miseria de la filosofía*. Moscú: Ediciones Lenguas Extranjeras .
- Marx, K. (1976). Trabajo asalariado y capital. En K. Marx, & E. Friedrich, *Obras escogidas* (págs. 145-153). Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, K., & Engels, F. (1976). *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso.
- Milios, J. (2009). Rethinking Marx's Value-Form Analysis from Althusserian Perspective. *Rethinking Marxism* , 260-274.
- Orozco, L. E. (1977). Dialéctica materialista y teleología en Althusser. *Ideas y Valores* (50), 3-11.
- Pereyra Boldrini, C. (1977). Los conceptos de inversión y sobredeterminación en Althusser. *Dialéctica* (3), 55-68.
- Pérez Cortés, S. (2001). La elusiva subjetividad: contribuciones de Althusser, Benaviste y Foucault. *Iztapalapa* , 271-296.
- Rosental, M. M., & Straks, G. M. (1958). *Categorías del Materialismo Dialéctico*. Ciudad de México: Editorial Grijalbo, S.A.
- Rousseau, J. J. (2006). *El contrato social: o principios de derecho político*. Ciudad de México: Porrúa.
- Sánchez Vásquez, A. (1978). *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. Madrid: Alianza Editorial.
- Smith, A. (1986). *The Wealth of Nations*. New York: Penguin Classics.
- Winter, H., & Livi, A. (1978). *Louis Althusser: la revolución teórica de Marx y Para leer El Capital*. Madrid: Magisterio Español S.A.
- Wittgenstein, L. (2006). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.