

Parra, Fabiana

El estatuto de la ideología de Marx a Althusser

Tesis presentada para la obtención del grado de Licenciada en Filosofía

Director: Karczmarczyk, Pedro Diego

Cita sugerida:

Parra, F. (2013). El estatuto de la ideología de Marx a Althusser. Tesis de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1247/te.1247.pdf>

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía

Tesina de Licenciatura en Filosofía

El estatuto de la ideología de Marx a Althusser

Tesista: Fabiana Parra (Nº de legajo: 773027/4)

Director: Dr. Pedro Karczmarczyk.

INDICE GENERAL:

Presentación..... 4

Notas sobre citas y abreviaturas..... 6

1. PRIMERA PARTE: EL ESTATUTO DE LA IDEOLOGÍA EN LA OBRA DE KARL MARX

INTRODUCCIÓN7

1.1. ORIGEN DEL CONCEPTO8

1.2. La crítica de Marx a la religión y al Estado..... 11

1.3. LA IDEOLOGÍA ALEMANA.....16

 1.3.1. Tesis ontológica17

 1.3.2. Tesis epistemológica.....20

 1.3.3. Tesis sociológica27

1.4. CIENCIA E IDEOLOGÍA31

1.5. REFLEXIONES FINALES33

2. SEGUNDA PARTE: LA IDEOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO DE LOUIS ALTHUSSER

INTRODUCCIÓN35

2.1. LA EPISTEMOLOGÍA MATERIALISTA DE ALTHUSSER.....36

 2.1.1. La lectura althusseriana.....36

 2.1.2. La crítica althusseriana a la teoría del conocimiento tradicional.....38

2.1.3. Sobre el “cambio de terreno”	43
2.1.4. LA HISTORIA SIN SUJETO.....	47
2.2. MATERIALISMO HISTÓRICO Y MATERIALISMO DIALÉCTICO	50
2.3. LA PRÁCTICA TEÓRICA.....	59
2.4. EL MÉTODO DEL MATERIALISMO DIALÉCTICO	66
2.5. LA RUPTURA EPISTEMOLÓGICA	72
2.5.1. Conocimiento Común / Conocimiento científico.....	78
2.5.2. EL “CORTE EPISTEMOLÓGICO”	86
3. CONCLUSIONES	90
<i>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</i>	<i>93</i>

Presentación

Marco teórico

Las tensiones características de la noción de ideología están presentes ya en la fuente más temprana para su estudio, en el inicio mismo del pensamiento moderno: la doctrina de los ídolos del filósofo británico Francis Bacon (1561-1626). Para Bacon los ídolos representaban aquellas tendencias inherentes al espíritu humano que alejan a éste del conocimiento científico de la realidad. La herencia baconiana fue recogida en la acuñación del término ‘ideología’ por Destutt de Tracy (1754-1836) para nombrar a la nueva ciencia que debía acometer el estudio *científico* de las ideas. Este estudio era concebido de acuerdo a principios empiristas, semejantes a los de Locke, en los que la misma debía encontrar la justificación para realizar una ortopedia del pensamiento que fuera también, mediatamente, una ortopedia social. Sin embargo, el carácter problemático de la noción de ideología ha estado inscripto en la propia formulación-acuñación de la misma en *La ideología alemana*, donde Marx y Engels presentan un concepto construido por un conjunto de afirmaciones o tesis que resultan plausibles consideradas individualmente, pero que son conjuntamente inconsistentes. Este carácter aporético se manifiesta especialmente en el estatuto de la crítica de la ideología que ha sido acechado por el surgimiento de dificultades en el plano epistemológico que pone de manifiesto la persistencia de un presupuesto representacionista acerca de la naturaleza de la conciencia, que ha sido, a nuestro entender, correctamente criticado por la propuesta contemporánea de Louis Althusser, quien intenta eludir la dificultad en cuestión. En efecto, la propuesta materialista althusseriana, al romper con la problemática de la epistemología tradicional posibilitó una reconceptualización de la noción de ideología que logra salir del dilema en el que desemboca la crítica ideológica marxiana, a la que cabe imputar elementos correspondientes a una posición epistemológica de tipo realista.

Organización del texto

El presente trabajo está organizado en dos partes. La primera de ellas corresponde al desarrollo del itinerario de la noción de ideología en el pensamiento del joven Marx, donde

la misma adquiere el carácter problemático. Para realizar dicho abordaje nos remitiremos a los estrictos orígenes del concepto en el pensamiento moderno, y analizaremos el vínculo de la crítica ideológica con el idealismo alemán y el materialismo anglo-francés.

La segunda parte de la tesis concierne a la reformulación del concepto de ideología en la obra de Louis Althusser, para lo cual abordaremos sus antecedentes teóricos en la epistemología francesa, principalmente en la propuesta de Gastón Bachelard.

Finalmente, expondremos las conclusiones a las que arribamos con nuestro recorrido.

Encuadre metodológico

La hipótesis de trabajo se basa en considerar que la noción de ideología puede concebirse en términos de un “grupo aporético de afirmaciones” (Ver Rescher, 1995) es decir, un conjunto de afirmaciones aisladamente plausibles, pero conjuntamente inconsistentes, cuyo amplio desarrollo posibilita la perspectiva requerida para arrojar sobre el mismo una mirada diagnóstica que explicita los supuestos subyacentes a la posición epistemológica del planteo del joven Marx, a la que cabe imputar elementos del realismo metafísico, con el propósito de ubicar la problemática en un nivel más fructífero, que ubicamos en la propuesta materialista de L. Althusser.

Objetivos

El primer objetivo de este trabajo consiste en mostrar que los planteos implicados en *La ideología alemana* pueden entenderse como localizados en una posición epistemológica realista, desde la perspectiva que nos brinda el planteo althusseriano. Lo cual se vincula inmediatamente con nuestro segundo objetivo, que consiste justamente en mostrar que la reformulación de la noción de ideología que postula Althusser constituye una alternativa frente al carácter paradójico que adquiere el estatuto de la ideología desde su formulación-acuñaación en la obra de Marx y Engels. Finalmente, consideramos que el recorrido propuesto nos permite examinar comparativamente las posiciones epistemológicas implicadas en la concepción de la ideología en las propuestas de Marx y de Althusser, respectivamente. Así como también nos permite hacer un balance provisorio acerca de la solución que nos ofrece esta última propuesta ante las paradojas y aporías ya señaladas. Todo lo cual nos revela una novedosa revitalización del marxismo.

Notas sobre las citas y abreviaturas

Las obras utilizadas en este trabajo se citan en su edición en español.

Las citas han sido realizadas de acuerdo al modo: Autor, año, página, cuya referencia se encuentra en el apartado final (“Referencias bibliográficas”).

Para facilitar la lectura del presente texto, hemos optado por utilizar dos abreviaturas correspondientes a las obras más citadas, a saber: *La ideología Alemana* de Marx y Engels, y *Para leer El Capital* de Althusser y Balibar.

En el caso de la primera obra, la abreviatura correspondiente es *IA* (que sustituye la referencia: Marx y Engels, 2005) y en el caso de la segunda obra, la abreviatura utilizada es *PLC* (que refiere a: Althusser y Balibar, 1969). En ambos casos, se encuentra realizada la aclaración en el momento mismo en que se comienza a utilizar la abreviatura, y al igual que el resto de las citas utilizadas, la correspondiente referencia bibliográfica se encuentra en el apartado final.

1. Primera Parte: El estatuto de la ideología en la obra de Karl Marx

Introducción

El carácter problemático de la noción de ideología se ha inscripto en *La ideología Alemana* (de ahora en más: *IA*) en la que se origina el desarrollo más frondoso de esta noción, ya que Marx y Engels presentan allí un concepto multifacético, constituido por tesis en tensión.

En efecto, en esta obra de 1845 la ideología contiene una tesis radical, que podríamos caracterizar de “ontológica”, acerca del enraizamiento social de todo pensamiento (“el ser social determina la conciencia”) y otras dos tesis, que podríamos llamar “epistemológica”, acerca del carácter falso, distorsivo o mistificador del conjunto dominante de ideas y concepciones en una sociedad, tesis que debe complementarse con otra, llamémosla “sociológica”, que comprende a este fenómeno de distorsión epistemológica como una función indispensable en las sociedades divididas en clases, en las que la dominación requiere de una instancia de legitimación por la cual las concepciones que representan el interés particular de una clase deben presentarse, para poder promover este interés, como representantes del interés general. A partir de entonces, el planteo de la ideología estará impregnado por estas tesis en tensión, en las que la primera socava a las otras dos.

De tal modo, la noción de ideología tal como es presentada en la *IA* tendería a deconstruirse a sí misma, ya que la caracterización de la ideología como una forma de pensamiento mistificadora, inclinada a favor de los intereses de la clase dominante, se contradice con la tesis más radical de la determinación social de todo pensamiento, ya que si todo está determinado socialmente, no hay lugar posible desde el cual se pueda efectuar la crítica ideológica.

En este sentido, en la primera parte de este trabajo intentaremos mostrar que el carácter paradójico de la “ideología” se vincula con un trasfondo idealista sobre la naturaleza de la conciencia en el que subyacen presupuestos representacionistas, en el fondo idealistas.

1.1. Origen del concepto

El término “ideología” fue utilizado por primera vez por Destutt de Tracy (1754-1836) a fines del siglo XVIII, para bautizar a una nueva ciencia que debía acometer el estudio científico de las ideas (Ver Bart, 1951; Lenk, 2007 y Capdevilla, 2007, entre otros autores) ya que para Destutt el examen de las facultades mentales del hombre sólo podía ser realizado mediante un método que proceda a la manera de las ciencias naturales sin ninguna limitación. Es por ello que Destutt se propone la sistematización de una nueva ciencia, la ciencia de las ideas a la que denomina “ideología” que era considerada parte de la zoología, y concebida como una fisiología según postulados empiristas semejantes a los de Locke: las ideas tenían su fuente en la sensación, y su estudio debía permitir comprender la génesis de las ideas y al mismo tiempo debía permitir examinar el pensamiento humano del mismo modo como se observa y describe un objeto de la naturaleza.

La “ideología” basada en observaciones tenía como objeto el establecimiento del origen de las ideas, y para ello debían dejarse a un lado los prejuicios religiosos y metafísicos, ya que el progreso científico sería posible si las falsas ideas eran rechazadas. En este sentido, la teoría de los ídolos de Bacon, tuvo una influencia sobre la ciencia de las ideas. Recordemos que en *La Instauratio magna* Bacon postula su teoría de los ídolos con la cual trató de impedir la génesis de ideas falsas, limitando y definiéndolas con rigor.

Sin embargo, tal como señala Hans Barth, fue Condillac -quien perfecciona y expande las ideas de Locke- el que ha ejercido una influencia decisiva sobre la “ideología”. Como Condillac, Destutt deriva las ideas de las sensaciones, y también coincide con éste en que hay que apartarse de la posición innatista de las ideas, ya que una vez que se ha aplicado a la experiencia sensible el concepto de idea “ya no se puede hablar de una esencia subsistente por si misma e independiente de la conciencia humana” (Barth, 1951: 11). Sin embargo, a diferencia de su maestro, Destutt divide la sensibilidad en cinco facultades que no se derivan la una de la otra, pero todas constituyen la facultad fundamental del sentir. En este marco, la reflexión- propia del espíritu- es comprendida como un atributo original del sentir, que tanto como el pensar, remiten a un “yo”.

Al introducir la reflexión como una sensibilidad particular, De Tracy invalida la reducción radical del espíritu humano a los sentidos. Para nuestro autor se trata de retrotraer todas las

ideas a su origen en la sensibilidad. Esta reducción es tarea de la ideología, y debía ser realizada siguiendo el modelo de las matemáticas, según el cual le correspondiera a cada idea un signo lingüístico. Con lo cual se pone de manifiesto la pretensión de que la ciencia de las ideas alcance el mismo grado de certeza que las ciencias físico-matemáticas.

Ahora bien, la ideología no sólo tiene importancia teórica sino también práctica, ya que por medio de esta ciencia se esperaba ofrecer una sólida base a las ciencias morales, políticas y pedagógicas. En efecto, los ideólogos esperaban constituir una ciencia del hombre que posibilitara un conocimiento de la verdadera naturaleza humana, a partir del conocimiento del origen y desarrollo de las ideas, que pudiera establecerse como la base de la vida política y económica.

Tal fue la pretensión de los ideólogos de la escuela de Tracy que coincidiendo con la Ilustración francesa del siglo XVIII quisieron reconstruir la sociedad desde su raíz sobre una base racional. Estos ideólogos, portavoces de la burguesía revolucionaria, arremetieron sin temor contra un orden social que alimentaba la superstición religiosa en el pueblo para reforzar su propio poder absolutista. Sin embargo, cabe señalar, tal como lo hace Terry Eagleton (1997) una contradicción en la posición de los ideólogos: por una parte, insistían en que los individuos estaban determinados por la estructura social, y por otra, creían en que podían trascender estas determinaciones mediante la educación.

Ahora bien, en esta línea podemos señalar que en su primera formulación el término de ideología tiene una connotación positiva, ya que hace referencia a la ciencia rigurosa de las ideas que, superando los prejuicios religiosos y metafísicos puede servir de base para la educación y formación del pueblo.

Sin embargo, curiosamente, la ideología adquiere una connotación negativa cuando Napoleón Bonaparte, utiliza este término como un insulto para los ideólogos, con quienes había estado aliado. Tal como señala Barth, el emperador francés en un comienzo había compartido los objetivos y fines del “Instituto de Francia” y de los ideólogos, pero la relación cambia cuando Napoleón no encuentra el apoyo y complicidad que esperaba por parte de sus “antiguos amigos”. Efectivamente, los miembros del Instituto consideraban a Napoleón como uno de los suyos, y tenían la esperanza de que éste garantizara la paz y la libertad de la República. Por ello, le dan su apoyo para que diera el golpe de estado del 18 Brumario, lo cual lo constituyó en Cónsul. Pero, la paz entre ellos comienza a romperse a

medida que este último empieza a revelar excesos despóticos que fueron rechazados por los ideólogos que no querían abandonar lo que la Revolución había conquistado. Por lo cual, Napoleón se volvió en su contra y los apodó de “ideólogos” con el significado peyorativo de que eran intelectuales irrealistas y doctrinarios, ignorantes de la práctica política. A su vez, la tensión se acrecentaba a causa de la política bonapartista respecto a la religión y a la Iglesia en la cual los ideólogos ven amenazado el principio de tolerancia. De tal modo, el conflicto se torna irreconciliable: a partir de entonces, los ideólogos no eran solamente los adversarios de la religión, sino que también fueron denunciados como los enemigos del estado y la sociedad, en palabras de Napoleón: “los responsables de los catastróficos errores de la política imperialista y de todas las desgracias que había conocido Francia” (Barth, 1951: 23).

Ahora bien, durante la mayor parte del siglo XIX la ideología tuvo esta connotación negativa. Pero además, por un largo periodo este término tuvo escasa trascendencia, ya sea como ciencia de las ideas o como una teoría doctrinaria, la ideología como ciencia no había logrado establecerse, ni en Francia ni en otros países¹.

Sin embargo, el sentido problemático de la ideología se inscribe a partir de la formulación realizada por Marx y Engels en la IA, en la que el término es caracterizado principalmente como “falsa conciencia”, distorsión de las condiciones reales de existencia.

En este sentido, es necesario aclarar que un análisis de la teoría marxista de la ideología implica recorrer el vínculo que existe entre ésta y las dos principales líneas de pensamiento desarrolladas a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX: el idealismo alemán y el materialismo anglo-francés. Ambas compartían la fe en la razón para el progreso de la humanidad y también el interés de la clase burguesa emergente contra la nobleza.

Si bien Marx toma elementos de ambas filosofías, su perspectiva es preminentemente crítica. Tal es así que, Marx detecta que la filosofía precedente a la suya no toma en cuenta el aspecto material de la realidad humana. Para Marx, tanto el idealismo de Hegel, y de sus seguidores, como el materialismo de los feuerbachianos, constituyen una visión falsa y

¹ Así por ejemplo Hegel se refiere a la filosofía de Locke como la “reducción del pensamiento a la sensación”, Schopenhauer identifica la filosofía de Cabanis con la de Kant., para citar sólo un par de ejemplos de los que ofrece Barth. Asimismo Barth señala que la influencia de la ideología como ciencia de las ideas-aparte de Alemania- tiene igualmente poca importancia. Ver Barth, 1951: 26

distorsionada del mundo, en tanto lo describen y explican a partir de ideas alejadas de lo real². Constituyendo de tal modo, una perspectiva ideológica.

Ahora bien, desde Bacon pasando por De Tracy, Napoleón e incluso Feuerbach, el fenómeno en cuestión ya sea bajo el nombre de ídolo, prejuicio, ideología o religión, fue considerado una distorsión psicológica desvinculado del desarrollo histórico de las relaciones sociales de los seres humanos. En efecto, las distorsiones ideológicas eran explicadas en términos de pasiones, supersticiones, intereses individuales, prejuicios religiosos, pero nunca conectadas a contradicciones sociales históricamente necesarias. Incluso Feuerbach, cuya crítica materialista ha sido de gran influencia en el pensamiento marxista, no pudo trazar el vínculo entre las representaciones religiosas y la perspectiva histórica, quedando entrampado en los fundamentos de la Ilustración francesa.

Bajo todas estas interpretaciones del fenómeno ideológico subyacía una concepción de la historia como una sucesión de etapas, en la cual la razón trazaba el curso y el sentido de la misma. En este contexto, la ruptura de Marx con estas filosofías se vincula a que logra mostrar la relatividad histórica de la sociedad burguesa y por lo tanto, la conexión entre la ideología y las contradicciones sociales inherentes a esta sociedad. En este sentido, es preciso enfatizar que con el planteo de Marx el concepto de ideología aparece despojado de todo psicologismo y logra una explicación y desarrollo científico (Ver Larraín, 2007: 35-37). A continuación intentaremos explorar el vínculo de la filosofía del “joven Marx” con el idealismo alemán y con el materialismo mecanicista.

1.2. La crítica de Marx a la religión y al Estado

La primera aparición del término de ideología en la tradición marxista está ligada a la crítica al idealismo que Marx encuentra en la filosofía hegeliana. Aunque la crítica marxiana considera que Hegel se equivoca al tomar como punto de partida del conocimiento el concepto, y no la realidad material, es importante tener en cuenta la deuda que Marx tiene con éste, y en general con el idealismo alemán.

² Tomado en sentido que trasciende la realidad misma del hombre.

Cabe recordar que G.W.F. Hegel (1770-1831) uno de los principales representantes del idealismo alemán, establece las bases para una crítica radical de la religión, aunque no exenta de ambigüedades, ya que por un lado postula que la religión es un impedimento para la realización plena del individuo, pero por otra parte, el sujeto es el Absoluto que se va desplegando en un desarrollo dialéctico (Barth, 1951: 84-87).

Las ambigüedades manifiestas en Hegel fueron saldadas por sus discípulos, los hegelianos de izquierda, entre los que se destaca Ludwig A. Feuerbach (1804-1872) quien concibe la idea de Dios como un producto de la objetivización del ser humano. En su obra *La esencia del cristianismo* (1841) Feuerbach buscó las fuentes de la ilusión religiosa en las condiciones de vida reales de la humanidad, “pero de un modo notablemente deshistorizado” (Eagleton, 1997: 103), ya que las representaciones religiosas aparecen formuladas como fenómenos ahistóricos.

Efectivamente, en la crítica feuerbachiana se concibe la idea de Dios como una proyección de la esencia humana, como un producto de la objetivización del ser humano. Siguiendo a Barth: en la crítica feuerbachiana de la religión “se lleva a cabo la reducción de Dios al hombre” ya que Feuerbach trata de demostrar que los atributos de la divinidad- presencia, providencia, bondad suprema, etc., son cualidades del hombre, no de Dios. Por ello: “la religión sustrae las potencias, las cualidades y las determinaciones de la esencia del hombre, deificándolas como seres independientes” (Cfr. Barth, 1951: 88). De modo que la causa de la alienación humana Feuerbach la encuentra en la religión, donde el hombre se reduce y aliena a sí mismo.

Que la religión sea concebida como una autoenajenación humana, y que el hombre se objetive en un mundo del más allá, tiene como consecuencia- según Barth-que el hombre deba cancelar “la duplicación del mundo en un mundo religioso y otro mundano”. Esto constituye uno de los aportes cruciales de la crítica de la religión feuerbachiana ya que encuentra una conexión profunda entre la religión y la esencia humana. La religión ya no es concebida como un fenómeno independiente y arbitrario, sino que por el contrario, la religión se explica a partir de la esencia humana.

Esta antropología feuerbachiana sirvió de aporte a Marx para afirmar que “la religión no hace al hombre, el hombre hace a la religión” (*Contribución a la Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* citado por Larraín, 2007: 43). Sin embargo, Feuerbach no es

suficientemente radical en su reducción de la teología a la antropología, ya que “la mera conciencia de cómo y a qué fines se produce la actitud religiosa no produce de ningún modo el fin de la ideología” (Barth, 1951: 92). Es Marx, quien posteriormente, mostrará que la religión es un producto social, y por tanto que dejará de existir cuando se eliminen las condiciones de la producción religiosa.

En este sentido, a pesar de que la influencia de Feuerbach sobre el pensamiento de Marx es ampliamente reconocida se puede observar en los *Manuscritos de 1844*, cómo este último se separa tempranamente de la problemática feuerbachiana respecto a lo propio de la naturaleza humana. Como podemos observar en la siguiente cita:

La esencia humana de la naturaleza existe solamente para el hombre social, ya que solamente existe para él como nexo con los otros hombres. Como existencia suya para los otros y de los otros para él, como el elemento vital de la realidad humana; solamente así existe como la base de su propia existencia humana. Solamente así se convierte para él en existencia humana su existencia natural y la naturaleza se hace hombre para él. La sociedad es, por tanto, la cabal unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el acabado naturalismo del hombre y el acabado humanismo de la naturaleza... Hay que evitar, sobre todo, el volver a fijar la “sociedad”, como abstracción, enfrentada con el individuo. El individuo es el ente social. Su manifestación vital –aunque no aparezca bajo la forma directa de una expresión de vida común, concebida en asociación con otros hombres– es, por tanto, una manifestación y exteriorización de la vida social. La vida individual del hombre y su vida genérica no son cosas distintas.

(Marx, 1984: 84)

A pesar de que en el periodo de los *Manuscritos* el término de ideología no aparece formulado explícitamente, se puede rastrear el contenido negativo del término en la crítica marxiana hacia la religión y hacia la concepción hegeliana del Estado. En ambos casos, Marx intenta probar que el problema principal es una inversión del pensamiento, que oculta la naturaleza real de las cosas.

La crítica de Marx a la filosofía hegeliana está dirigida a que esta última identificaba ser con pensamiento y esto llevó a Hegel a seguir la historia de la idea abstracta como si fuera

“lo real”, mientras la práctica humana real se transformó en mera manifestación, “convirtiendo lo subjetivo en objetivo y lo objetivo en subjetivo” (Barth, 1951: 75). Esta confusión de la dialéctica hegeliana de identificación sujeto-objeto tuvo como consecuencia, concebir lo real como resultado del pensamiento, tal como ocurrió con el análisis del Estado Prusiano donde este último aparece como la autorrealización de la Idea. Es por ello, que de acuerdo a la perspectiva marxiana, con Hegel cualquier realidad empírica asume el carácter de ser la verdad real de la idea³.

Efectivamente, Marx criticó los supuestos conservadores del análisis hegeliano del Estado Prusiano y los desenmascaró como consecuencia necesaria de su filosofía idealista, ya que resuelve en la pura teoría la separación entre sociedad civil y sociedad política (Larraín, 2007: 40-41). Pero, Marx también detectó una segunda inversión en la concepción hegeliana del Estado: “(Hegel) mira la contradicción en el mundo fenoménico como una unidad en su esencia, en la Idea. Lo que se encubre aquí, es una contradicción esencial, de allí que bajo esta perspectiva, Hegel invierta la realidad (Véase Barth, 1951: 81-90). De acuerdo al análisis marxiano, el origen de la inversión hegeliana está en la realidad misma: el estado burgués en sí mismo es una abstracción separada de la sociedad civil, es decir, que tienen una base en la realidad misma.

Efectivamente, aunque Marx tomó la noción hegeliana de inversión, la entendió de manera diferente: mientras que para Hegel sólo podía haber una clase de inversión, ya que la inversión de la conciencia era la realidad social objetivada, para Marx, hay dos clases de inversiones: la inversión de la conciencia-la ideología- y la inversión de la práctica social objetivada- la alienación. De allí que bajo la perspectiva marxiana, la ideología sea distorsión de las condiciones reales de existencia, es decir, se trata de una inversión de la inversión real. En este marco, es posible comprender que cuando Marx formula su concepto de ideología, subsume no sólo la religión sino también todas las formas de conciencia distorsionada. De este modo, tanto sea en la crítica a la religión como en la crítica al

³ Tal como Marx rechaza la confusión de la dialéctica hegeliana de identificar el objeto de conocimiento con el objeto real, Louis Althusser rechazará en sus obras de la década de 1970, la concepción empirista del conocimiento en la cual el proceso de conocimiento es abstracción. Althusser rechaza la concepción empirista del conocimiento que pone en escena un objeto u un sujeto ya dados, construyendo un objeto distinto del real. Este es el camino que habría recorrido Marx, siguiendo a Spinoza. Véase PLC: 47. Remitiremos a esta cuestión en la Segunda parte de este trabajo.

Estado, Marx avanza en la construcción de las bases de su concepto crítico de la ideología, que aparecerá formulado explícitamente en la *IA*, tal como lo muestra la siguiente cita:

Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas religiosas. Se partía de la religión real y de la verdadera teología. Qué fuera la conciencia religiosa, la idea religiosa, se determinaba de distinto modo en el curso ulterior. El progreso consistía en englobar las ideas metafísicas, políticas, jurídicas, morales y de otro tipo supuestamente imperantes, bajo la esfera de las ideas religiosas o teológicas (...) Partíase como premisa del imperio de la religión. Poco a poco, toda relación dominante se explicaba como una relación religiosa y se convertía en culto, en culto del derecho, culto del Estado, etc. Por todas partes se veían dogmas, nada más que dogmas, y la fe en ellos. (*IA*: 17).

El análisis marxiano detecta que la filosofía precedente a la suya no toma en cuenta el aspecto material de la realidad humana. Para Marx, tanto el idealismo de Hegel, y de sus seguidores, como el materialismo de los feuerbachianos, constituyen una visión falsa y distorsionada del mundo, en tanto lo describen y explican a partir de ideas alejadas de lo real.

Pero el problema con el que se enfrenta Marx, es un problema doble: el primer problema lo constituye el idealismo- representado en la figura de Hegel como ya hemos visto- que postula que la conciencia es independiente de la realidad material. El otro problema lo constituye el materialismo mecanicista- el de Feuerbach precisamente- que aunque reconoce el carácter externo del objeto con respecto al sujeto, no concibe a la práctica como actividad objetiva, sino que, la comprensión del mundo se limitaría a la pura contemplación (Larraín, 2007: 55).

En efecto, la objeción principal de Marx al materialismo mecanicista se basa en que este último no concebía la realidad como práctica. Es por ello que la ruptura con Feuerbach y sus discípulos se vincula a la reformulación marxiana de la relación entre teoría y práctica. A partir de entonces la práctica a la que Marx se refiere ya no es más la actividad de la conciencia, sino que es la actividad real sensible que reproduce la vida material: “toda la vida social es esencialmente práctica” (*IA*: 26) de allí que para Marx y Engels la filosofía

alemana “desciende del cielo a la tierra”, invirtiendo la conexión entre práctica e ideas. Recordemos que el concepto de “inversión” que los autores de la *IA* utilizan es tomado de Hegel, tal como este último lo expone en la *Fenomenología del Espíritu*, en el marco de la distinción entre “lo fenoménico” y “lo real”, a partir de la cual Hegel afirmaba que la realidad interior de las cosas está oculta y es lo contrario de sus formas fenoménicas.

De tal modo, el planteo de la *IA* intenta establecer la prioridad fundamental de la vida sobre la conciencia pretendiendo superar así, cualquier posible vestigio idealista. A continuación analizaremos el lugar de la crítica ideológica y la posición epistemológica que subyace en el planteo de la obra de 1845.

1.3. La Ideología Alemana

Durante el periodo de la *IA*, Marx y Engels continúan la crítica a la religión y al Estado iniciado en el periodo anterior y presentan la primera versión integral del materialismo histórico –ciencia de la historia- y también introducen por primera vez, el término de ideología.

En esta obra de 1845, sus autores cuestionan la pretensión de una conciencia supuestamente desvinculada de la historia, pero al mismo tiempo, legitimadora de las contradicciones que alberga, de allí que se rebele contra “la tiranía de los pensamientos, contra los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios” (*IA*: 11). Con las formulaciones de la *IA* se apunta hacia un proyecto crítico en el cual se pretende desentrañar la génesis del pensamiento y se rechazan las representaciones de la conciencia que invierten la realidad, en tanto ocultan o falsean las condiciones materiales e históricas que la fundamentan.

Efectivamente, la conciencia invertida que Marx y Engels atribuyen a la filosofía, la religión y otras formas de representación propias del plano de la conciencia, se vincula a la independencia que los productos de la conciencia adquieren respecto de la praxis histórica. En este sentido, la manera más apropiada de interpretar el núcleo de la crítica ideológica en la *IA* consiste en concebirla como una inversión materialista de la conciencia pura en praxis

histórica, lo cual configura la ciencia de la historia con la que Marx intenta oponerse al idealismo y a la mera especulación.

Ahora bien, el concepto de ideología no sólo tiene múltiples significados⁴ sino que también está constituido por tesis en tensión. La primera de estas, es una tesis ontológica según la cual, las ideas dependen de la realidad social material: “la vida social es la que determina la conciencia” (*IA*: 26). La segunda tesis, es una tesis epistemológica que enfatiza el carácter falso o distorsivo de las ideas de la clase dominante; que se complementa con una tercera tesis, la sociológica según la cual, las formaciones ideológicas ocultan las contradicciones de la realidad social material, y este enmascaramiento sería funcional a la clase dominante. En lo que sigue intentaremos desglosar estas tesis constitutivas de la “ideología”.

1.3.1. Tesis ontológica

La posición materialista implicada en el planteo de la *IA* está estrechamente vinculada a una tesis ontológica según la cual toda la superestructura, ideas, cultura, lenguaje, tiene su base en la realidad social material. Si nos atenemos a algunos pasajes de la *IA*, podemos observar el énfasis de sus autores en una postura materialista que permanece en “el terreno

⁴ Existen otros significados elaborados en el siglo XX, entre ellos se encuentra el de ideología como “un sistema de creencias característico de una clase o grupo particular”. Este término neutral no implica “verdad” ni “error”, pero con referencia positiva a una situación y a un interés social y a un sistema constituido de valores tal como es presentado por Lenin cuando habla de una “ideología socialista”. Esta acepción es radicalmente diferente a la “falsa conciencia” presentada por Marx y Engels, según la cual toda teoría “separada” es ideología y la genuina teoría (el conocimiento, real, positivo) es la articulación de teoría y práctica. Para Lenin, la “ideología” en su acepción neutra, es concebida como “introducida” en la fundación de “todo el conocimiento humano, científico” aplicado desde un punto de vista de clase.

También existe el término general de ideología, utilizado para describir los procesos de toda significación, incluyendo la significación de los valores. En este sentido, por ejemplo Voloshinóv utiliza el término “ideológico” para describir el proceso de significados a través de signos, y el de “ideología” es utilizado para designar la dimensión de la experiencia social en que los significados y los valores son producidos. Este énfasis puesto sobre la significación como proceso social fundamental, de algún modo intenta resolver las dificultades de Marx y Engels, y de gran parte de la tradición marxista, de “comprender que los procesos fundamentales de significación social son intrínsecos a la conciencia práctica y a las concepciones, pensamientos e ideas” (Williams, 2009: 101).

real de la historia” (IA: 40) y que se diferencia claramente de la posición idealista. En efecto, Marx y Engels postulan que nos hallamos unidos al mundo que analizamos, y que por ello, ya estamos insertos en un conjunto de relaciones materiales tanto que “tal y como los individuos manifiestan su vida, así son (...) Lo que son depende por tanto, de las condiciones materiales de su producción” (IA: 19). El estrecho vínculo entre conciencia y práctica social se puede observar de manera más clara en el lenguaje, que es tan “viejo como la conciencia”:

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc. de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuales, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. (IA: 25-26).

La conciencia es tomada desde un comienzo como parte del proceso social material, y sus productos como “ideas” son parte de ese proceso, en el que aparecen como productos materiales en sí mismos. La determinación de la conciencia por la práctica es aplicable a todas las ideas “cualquiera sea su grado de abstracción o validez”. La autonomía del pensamiento que existe en ciertas disciplinas “abstractas” también tiene su base en la estructura social: es consecuencia de la división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, recordemos que: “la división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el trabajo intelectual” (IA: 32). Para Marx y Engels sólo cuando la sociedad haya superado en parte la necesidad material “puede permitir que una minoría de sus miembros se retiren de las demandas del trabajo productivo para convertirse en políticos, académicos, etc.” (Eagleton, 1997: 16). A partir de

ese momento, la filosofía puede alcanzar su plenitud: “puede la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente” (IA: 32).

Ahora bien, si el pensamiento puede imaginarse que “representa algo sin representar algo real” (IA: 32) es porque existe la condición material para que se emancipe del mundo, y se entregue a “la teoría, la teología, la filosofía, la moral, etc.”. Sin embargo, estas actividades intelectuales nunca podrán explicarse por fuera de las relaciones sociales existentes. De allí que “la conciencia nunca puede ser otra cosa que la existencia consciente, y la existencia de los hombres es su proceso real de vida (...)” (IA: 26). Esta tesis ontológica o materialista es radical, tanto que la ideología es presentada como una consecuencia de la división del trabajo: “la conciencia emancipada del mundo”, una teoría separada del mundo “real”.

En este sentido cabe destacar que, desde sus orígenes con Destutt de Tracy, la ideología se ha limitado a ideas, teorías, desvinculadas de los procesos de significado y de la “producción de la vida real”, sin embargo, éstas se encuentran dentro de este proceso de significación social y material. La ideología considerada como una “teoría separada” puede interpretarse como la morada de las ilusiones y la falsa conciencia- y es lo que Raymond Williams detecta que realmente ocurrió (2009: 100-102). En efecto, bajo este análisis se detecta que se produjo una abstracción de la “ideología” como categoría de ilusiones y falsa conciencia (una abstracción que evitaría el examen no de las ideas abstractas, que es relativamente sencillo, sino del proceso social material en que las “concepciones, los pensamientos, las ideas” se vuelven prácticas). A su vez, según Williams, se otorgó a la abstracción una rigidez categórica, una conciencia trascendental “más que una conciencia genuinamente histórica de las ideas” (Williams, 2009: 97).

Ahora bien, la tesis ontológica según la cual todo está determinado socialmente, conlleva una tesis de “base-superestructura”, cuya clave radica en la cuestión de que la base material es el determinante crucial de las demás esferas de la vida social. En este esquema: ¿es la superestructura (y con ella la ideología) un fenómeno históricamente funcional, o es esencial de la sociedad humana? Eagleton afirma que la doctrina de la base-superestructura, ha sido ampliamente criticada por su carácter estático, dualista y mecanicista, incluso en las formulaciones más sofisticadas, en las que la superestructura reacciona de manera dialéctica a la condición de la base material (1997: 115). Recordemos que en la teoría

marxista el hilo conductor de los fenómenos sociales hay que buscarlo en la base o infraestructura material. Este esquema de estructura/infraestructura junto a la “metáfora espacial” ha motivado la crítica al economicismo de Marx y Engels.

Ahora bien, ¿consiste esencialmente la ideología en concebir que las ideas son determinantes de lo social o en considerarlas autónomas? ¿Marx pensó que los ideólogos franceses eran idealistas, por cuanto deshistorizaban la conciencia humana y le atribuían un papel social fundacional? Tal como señala Eagleton, en la medida en que este modelo de ideología puede generalizarse como paradigma de toda falsa conciencia es problemática. Por más que consideremos que Marx y Engels están examinando la ideología alemana, una corriente particular de idealismo neohegeliano, sus respuestas “tienen cierto aroma universalizador”, ya que, no todas las ideologías son idealistas (1997: 111)⁵.

Considerar que la falsa conciencia sólo tiene que ver con la inversión y dislocación de la realidad material es una tesis fuerte, vinculada con ciertas tesis del realismo metafísico. Acaso, ¿no es posible que ciertas ideas estén ancladas a la realidad material, y a pesar de ello sean ideológicas? Investigar por qué algunas proposiciones son ideológicas y otras no, requiere de un patrón para distinguirlas. Lo abordaremos a continuación, a través de lo que llamamos la “tesis epistemológica”.

1.3.2. Tesis epistemológica

¿Cómo se diferencia entre ideas en general e ideología? Al constatar que las ideas son “expresión consciente, real o ilusoria” de la práctica, Marx y Engels establecen un “criterio” para diferenciar las ideas. Las ideologías son aquellas ideas que expresan la práctica inadecuadamente, que tiene que ver con las propias condiciones materiales, de allí que “si en toda ideología los hombres y sus circunstancias aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno surge de su proceso de vida histórico” (IA: 26).

⁵ Según Eagleton, un ejemplo de ello lo son Hobbes, Condillac y Bentham, todos ideólogos materialistas.

La metáfora de la “cámara oscura”⁶ es una metáfora de la inversión que ha dominado parte de la teoría de la ideología, y ha suscitado numerosos comentarios. Williams, por ejemplo, sostiene que la analogía es dificultosa y que el criterio para diferenciar las ideas falsas, es un criterio que corresponde a una epistemología positivista. En esta misma línea, Eagleton sostiene que esta metáfora introduce a la fuerza el idealismo en su propio molde empirista, definiéndolo como su mero contrario. Para este último autor, la metáfora de la cámara oscura implica que el materialismo sea comprendido como un idealismo invertido, ya que en vez de derivar las ideas de la realidad, deriva la realidad de las ideas. Este sesgo de “positivismo” y “empirismo” se puede detectar también en la siguiente cita:

No se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancado de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancado de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de ese proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. (JA: 26).

De tal modo, la ideología adquiere el estatuto de un apodo despreciativo para “los tipos de pensamiento que negaban o ignoraban el proceso social material del que siempre formaba parte la “conciencia”. Pero la cuestión problemática es que el lenguaje de “reflejos” “ecos” “sublimaciones”, no sólo es simplista sino que, peor aún, “pertenece al dualismo ingenuo del materialismo mecanicista” en el que se separan las ideas de la realidad y que “recordemos Marx había rechazado en su crítica a la religión” (Williams, 2009: 83).

⁶ Eagleton señala que la imagen de la cámara oscura tiene una historia que se remonta a Locke, quien como muchos otros empiristas, veían en esta imagen el prototipo de la reflexión científica exacta. La historia empirista que hay detrás de la metáfora se conserva en la utilización que Marx hace de ella: la mente es como una cámara, registrando pasivamente los objetos del mundo exterior. A partir del supuesto de que la cámara no puede engañar, la única manera en que podría producir distorsión sería mediante un tipo de interferencia intrínseca en la imagen. Ver Eagleton, 1997: 108-109.

En el mismo sentido, es problemático que Marx y Engels abstraigan a los “hombres de carne y hueso” a los cuales arribamos, porque si bien es cierto que hay que partir de la realidad social material de los hombres por eso “no se parte de lo que se dice de los hombres”, sino “de lo que los hombres hacen”, esto acarrea una fantasía objetivista según Williams: la de que todo “el proceso de la vida real” puede ser conocido independientemente del lenguaje (“lo que los hombres dicen”) y de sus registros (“lo que se dice de los hombres”). Asimismo y en este sentido, la historia se tornaría absurda si no comprendiéramos lo que los hombres dicen y lo que se dice de ellos (Williams, 2009: 86) lo cual la convertiría en una historia abstracta.

Bajo el análisis en cuestión, existe una confusión en el concepto de ideología que consiste en reducir la conciencia, la imaginación, las ideas, a “reflejos”, “ecos”, “fantasmas”. Así como también resulta problemático el contraste de la ideología con la “ciencia real y positiva” como aparece expresado en la siguiente cita:

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. (IA: 27).

En efecto, la noción de “ciencia”⁷ tuvo un efecto negativo sobre el concepto de ideología y ha puesto de manifiesto cierto compromiso de los autores de IA con la posición

⁷ Williams realiza un análisis conceptual de “la ciencia” a través del cual advierte un problema de traducción. El término alemán de *Wissenschaft*, como el francés *science*, tiene un sentido mucho más amplio del que ha tenido desde el siglo XIX el vocablo inglés *science*. En un sentido amplio se refiere al área del “conocimiento sistemático” o del “saber organizado”. En inglés este término ha estado muy restringido al tipo de conocimiento basado en la observación del “mundo real” y a la distinción entre experiencia y experimento que en un principio eran términos intercambiables y que luego adquirieron el sentido de “empírica y positiva”. Por lo cual se hace sumamente difícil al lector inglés comprender la frase traducida de “la ciencia positiva, verdadera” que presentan Marx y Engels en la IA. Ver Williams, 2009:89-90.

epistemológica del realismo metafísico. Si la “ideología” contrasta con la ciencia cuya acepción es la de un “conocimiento relacionado y minucioso del proceso práctico del desarrollo”, la ideología no puede ser otra cosa que lo falso, ilusorio.

Pero, para Williams el contraste no es tan simple ya que su correcta aplicación depende de una distinción cognoscible entre el “conocimiento relacionado y minucioso del proceso práctico del desarrollo” y otros tipos de conocimiento que se parecen mucho a él. Considerar que la especulación, el pensar y el imaginar no son parte de “el proceso social material” pone en evidencia tesis del realismo metafísico basado en un supuesto a priori de un método “positivo”, basado en los supuestos recibidos (y sin examinar) del “conocimiento científico, positivo” (Williams, 2009: 86)⁸.

Ahora bien, Marx y Engels sostienen que la filosofía independiente “pierde con la exposición de la realidad” ¿Qué quiere decir esto precisamente? ¿Cuál es el lugar de la filosofía en la posición defendida por los autores de la *IA*?

La cuestión del estatuto de la filosofía en el esquema marxiano se entrecruza con la polémica con Hegel (Ver Barth, 1951: 79-83). Si bien, tanto para Marx como para Hegel la filosofía y las relaciones culturales y político-económicas de cada época forman una unidad, para este último son manifestaciones del espíritu, mientras que para el primero la filosofía y demás disciplinas “abstractas” dependen de la estructura material. Por ello, en el marco de la teoría marxista, la filosofía tiene el estatuto de la crítica. Sin embargo, para Marx el papel de la filosofía no se agota “en la exposición de la diferencia entre la idea y la realidad” ya que “la filosofía pertenece al mundo y a su época” (Barth, 1951: 80). La dificultad emerge por el hecho de que si bien Marx (y Engels) consideran que la filosofía y las relaciones culturales y político-económicas de cada época forman una unidad, esta unidad está mediada por una relación de dependencia: los productos del espíritu objetivo dependen del orden del mundo material⁹.

Ahora bien, los autores de la *IA* subsumen bajo el concepto de ideología la mayor parte de las disciplinas “abstractas”: la filosofía, la ciencia política jurídica, la ética y la religión, entre otras, esto implica que debemos “esclarecer el problema de si la conciencia

⁸ En la misma línea, Eagleton afirma que “la doctrina de la ideología, esbozada por Marx, se vuelve contra él mismo” ya que implica una ilimitada fe en la ciencia. Ver Eagleton, 1997: 146-147.

⁹ Acerca de la relación estructura-superestructura: Ver *IA*: 25-27.

cognoscitiva se halla impedida para obtener un conocimiento real de un modo esencial”, en otras palabras “nos obliga a pensar acerca de las causas de la formación de ideologías” (Barth, 1951: 77-79).

En el camino que hay que recorrer para responder esto, es necesario señalar que el problema del origen de la ideología también puede formularse como una cuestión que involucra la relación entre el ser y el pensar¹⁰, porque es menester para poder distinguir la conciencia adecuada y el orden social que le corresponde de la conciencia ideológica y las circunstancias que la condicionan. Ergo, “el problema de la ideología se puede reducir a un problema de conocimiento” (Barth, 1951: 79), que conlleva la pregunta de si la capacidad de conocimiento es constitutiva de la ideología, lo cual tiene vínculos profundos con las tesis más radicales del realismo metafísico.

En este sentido, es interesante el análisis de Barth, para quien la pretensión de Marx de que la ciencia pase “a ocupar su lugar” tiene conexión con la (des)calificación realizada en *El Capital* a la economía política inglesa, presentada como “reflejo científico de las condiciones económicas inglesas” (*El Capital, III*, Citado por Barth, 1951: 82). Barth sugiere que la filosofía podría ser entendida como “reflejo de la realidad”, lo cual implica una paradoja al interior de la teoría marxiana: el lugar de la filosofía ya no sería el de instrumento de crítica social, sino que pasaría a ser una disciplina alejada de lo real, tal como es presentada en la cita anterior. Pero, si la filosofía deja de ser el instrumento de la crítica, posee un sentido aclarador, representa al mismo tiempo las relaciones político-sociales, las refleja y es la “expresión ideal de las condiciones reales”. Existe, por tanto, una tensión entre la acepción de filosofía como crítica social, y la filosofía como reflejo y representación. Recordemos que “la filosofía además, es lo que desde Marx acostumbramos a llamar ideología, esto es, la expresión ideal de las relaciones materiales” (Barth, 1951: 83).

Ahora bien, en la empresa marxiana se separa y abstrae la “conciencia y sus productos” como un reflejo de la realidad social material. Pero la “conciencia y sus productos” son

¹⁰ Barth señala que Federico Engels en su ensayo sobre *Ludwing Feuerbach y la declinación de la filosofía clásica alemana* (1888) señaló el problema de la relación entre el pensar y el ser como “el gran problema fundamental de todas las filosofías y especialmente de la filosofía moderna” citado por Barth, 1951: 76-77. Por tanto, en esta perspectiva, quien intente esclarecer el alcance y el sentido del problema de la “ideología” en Marx y Engels tiene que partir de esta afirmación programática.

siempre parte del proceso social material mismo y pueden ser accesibles por medios físicos y materiales: en las voces, en manuscritos, en mármol o piedras trabajados. De manera que excluir estos procesos sociales y materiales de “el” proceso social material es un “desacierto”¹¹, del mismo modo que lo es, “reducir todos los procesos sociales y materiales a meros medios técnicos en función de alguna otra vida abstracta” (Williams, 2009: 89). Entonces, ¿las ideas han de ser ilusiones vacías para ser ideológicas? En la propuesta marxiana, no cualquier idea abstracta es ideológica-las matemáticas no lo son, por ejemplo, sino que la característica fundamental de la conciencia ideológica es un trastorno general, representa un equívoco. Lo que una forma ideológica pretende significar es consecuencia de un autoengaño fundamental, una “ilusión”, “una falsa conciencia” tal como aparece formulada la ideología en la *IA*. De manera que arribar a una definición precisa de ideología involucra empezar por la definición de conciencia. Veamos la siguiente cita para iniciar tal recorrido:

Solamente ahora (...) caemos en la cuenta de que el hombre tiene también “conciencia”. Pero, tampoco ésta es de antemano una conciencia “pura” (...) El espíritu nace ya tarado con la maldición de estar preñado de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma (...) del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real. (*IA*: 31).

De lo anterior se deduce claramente que la ideología tiene que ser la “conciencia teórica” si se comprende que el conocimiento “científico” (lo verdadero, real) corresponde a la conciencia práctica. Las palabras de Engels esclarecen lo anterior:

¹¹ Término utilizado por Althusser y Balibar en (1969) para aludir a las lecturas “erradas” sobre la teoría marxista.

La ideología es un proceso llevado a cabo por el así llamado pensador, conscientemente, aunque en realidad con una falsa conciencia. Los verdaderos motivos que lo impelen permanecen desconocidos para él, ya que de otro modo no habría en absoluto un proceso ideológico. Por lo tanto, él imagina motivos falsos o aparentes.

Debido al hecho de que es un proceso del pensamiento, deriva tanto su forma como su contenido del pensamiento puro, tanto del propio pensamiento como del de sus predecesores.

(Marx y Engels, *Carta a Franz Mehring*, 14 de julio de 1893. Citado por Williams, 2009: 94)¹².

En definitiva, la crítica ideológica radica en que la conciencia no cumple con su función cognoscitiva. Lo que la conciencia ideológica hace pasar por conocimiento no es sino la expresión de estos supuestos político-económicos dentro los cuales los hombres reproducen su vida. La determinación de la conciencia por el ser social significa que la perspectiva del hombre, el punto de vista con el que ésta capta e interpreta la realidad, está determinada por su posición de clase, el lugar que ocupa dentro de la estructura social. La paradoja surge por el hecho de que si todo se encuentra determinado socialmente, incluso las ideas ¿cuál es el lugar neutral y objetivo desde el que se realiza la crítica?

En este sentido “la tentación de creer que sólo tenemos que volver a poner juntas las ideas y la realidad para que todo vaya bien es fuerte” (Eagleton, 1997: 111). Para Marx y Engels, superar la falsa conciencia exige abordar las contradicciones sociales que la generan. Por ello cuando hablan de “ilusiones”, “quimeras”, se están refiriendo una deformación ideológica en el sentido de que esta representación descontextualizada adquiera autonomía respecto a las condiciones materiales e históricas que la fundamentan. Considerar esto último nos sugiere que en la *IA* no hay una tajante contraposición entre ideología y ciencia al modo de una falsedad y verdad respectivamente. Sino que más bien el contraste se establece entre representación deformada y vida práctica, pero siempre desde la antítesis entre idealismo y materialismo. De manera que la crítica ideológica que se desarrolla en la obra de 1845 debe ser interpretada como una inversión de la concepción materialista. Por tanto, debe ser comprendida a partir de la distinción previa entre realidad y representación

¹² Aquí Williams señala que es curioso que las formulaciones expuestas en la cita anterior, tales como “desconocidos para él”, “conscientemente”, se vinculen a la estructura del concepto freudiano de “racionalización”. Lo cual trazaría un vínculo entre el psicoanálisis freudiano con el marxismo.

que subyace en el esquema marxiano. Recordemos que en este último el conocimiento es comprendido como un “producto de la mente que piensa”, como “un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos” (IA: 11). Se trata entonces, de una producción que parte de la percepción y de la intuición, constituyéndose de tal modo, en una fórmula contrapuesta al idealismo, sobre la que se apoya el materialismo de la dialéctica marxista, que hace intervenir a los instrumentos del pensamiento como operaciones mentales, y no como elementos extraídos de la realidad exterior.

Ahora bien, hemos visto que ha habido un predominio del significado de ideología como falsa conciencia en el desarrollo general del marxismo¹³- lo cual ha sido interpretado por Williams como una manera de eludir el análisis más específico de las distinciones operativas entre la “verdadera” y la “falsa” conciencia en el nivel práctico-. La falsedad de la conciencia radica en que la ideología es una distorsión que oculta las contradicciones y que se origina por las mismas condiciones histórico- sociales. En consecuencia, sólo puede desaparecer cuando se disuelvan estas contradicciones “por la alteración de las circunstancias, no por deducciones teóricas” (IA: 56). De tal modo, la tesis epistemológica- de acuerdo a la cual las ideas deben representar las condiciones histórico-materiales, se complementa con una tesis sociológica según la cual, las ideas deben estar orientadas a la acción para transformar esa “realidad”-y es lo que exploraremos a continuación.

1.3.3. Tesis sociológica

La ideología- producto de la división del trabajo- es considerada como una “teoría separada” que daría lugar a ilusiones y a una falsa conciencia. Que la ideología sea presentada como una consecuencia de la división del trabajo involucra efectivamente una

¹³ Aunque existen algunos intentos dentro de la tradición marxista: es conocido el intento desarrollado por Lukács, por ejemplo que intentó distinguir entre la “verdadera conciencia” y la “conciencia potencial”, que tuvo el mérito de evitar reducir toda “la conciencia real” a ideología, pero por otra parte, esta categoría es especulativa. Para ampliar véase Williams, 2009: 98-99.

tesis sociológica, según la cual, las ideas “ideológicas” deben servir a los intereses de la clase dominante, tal como lo muestra la siguiente cita:

Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta (IA: 52).

Bajo esta tesis, la ideología se relaciona con una práctica material limitada que genera ideas que mal representan u ocultan las contradicciones sociales en beneficio de los intereses de la clase dominante. Se exhibe así, una relación entre “un modo limitado de actividad material”, los intereses de la clase dominante y las contradicciones sociales.

Si bien las condiciones materiales son producidas por la práctica de los individuos, adquieren independencia por sobre los mismos, ya que “(estos) sufren la imposición de una forma definida de actividad” (IA: 34-35) y son divididos en clases, independientemente de su voluntad:

Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos de un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos, y al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes. (IA: 34-35).

Ahora bien, es necesario remarcar que este enmascaramiento de las condiciones reales, no responde a una deliberada voluntad de engañar de la clase dominante, sino que es el resultado del carácter objetivo del sistema económico. Marx y Engels están pensando en las condiciones histórico-sociales de su tiempo en la que se había tenido la experiencia de la Revolución francesa en la cual la burguesía y el proletariado estaban unidos en el interés de derrocar el feudalismo. De allí que en la *IA* sostengan que inicialmente, los intereses de la clase dominante estaban conectados con los intereses comunes de todas las clases, de modo que en 1789, las ideas de la Revolución francesa no eran ideológicas sino que eran “una expresión adecuada de la posición real” (*IA*: 56). Sin embargo, una vez que surgieron las nuevas contradicciones entre la burguesía y el proletariado estas mismas ideas se hicieron ideológicas: sólo podían ocultar las condiciones reales de existencia y las nuevas contradicciones.

Desde la perspectiva marxiana, la dominación general de las condiciones materiales sobre los individuos y sus contradicciones inherentes, habían alcanzado el punto máximo en la Alemania del siglo XVIII. Por eso, la tarea de los “oprimidos”- en este caso el proletariado alemán- no era otra que la de destruir este poder objetivo que los dominaba por medio de la práctica revolucionaria, lo contrario era síntoma de una conciencia distorsionada.

Efectivamente, en la medida en que los hombres –debido a sus limitadas condiciones materiales de existencia- son incapaces de resolver estas contradicciones en la práctica, las proyectarán en formas ideológicas de conciencia, que sólo sirve a los intereses de la clase dominante. En otras palabras, la ideología sólo puede servir a los intereses de la clase dominante porque es el resultado objetivo de la negación u ocultamiento de las contradicciones, y por ende, estas formas distorsionadas de la conciencia, garantizan que las contradicciones materiales se sigan reproduciendo, tal como lo muestra la siguiente cita:

Si no se dan estos elementos materiales de una conmoción total, o sea, de una parte, las fuerzas productivas existentes, y de otra, la formación de una masa revolucionaria que se levante, no sólo en contra de ciertas condiciones de la sociedad anterior, sino en contra de la misma “producción de la vida” vigente hasta ahora, contra la “actividad de conjunto” sobre la que descansa, en nada contribuirá a hacer cambiar la marcha

práctica de las cosas el que la idea de esta conmoción haya sido proclamada ya cien veces, como lo demuestra la historia del comunismo. (IA: 41).

He aquí otra paradoja: inicialmente la ideología es conceptualizada como una “teoría separada”, pero luego ésta se reconvierte en una dimensión práctica y específica: “el complicado proceso dentro del cual los hombres se vuelven (son) conscientes de sus intereses y sus conflictos” (Williams, 2009: 98). Por ello, Marx y Engels postulan que los hombres sólo pueden resolver en la conciencia lo que no pueden resolver en la práctica. En este sentido, la distorsión que implica la ideología sólo sirve a la reproducción de la clase dominante. Pero, el papel de la ideología no se define por su origen de clase (ya que puede ser ejercida por cualquier clase) sino por el ocultamiento u “enmascaramiento” de sus contradicciones. Del mismo modo Eagleton advierte la tensión que suscita la siguiente cita: “La clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante” (IA: 50). De manera que el que domina la producción material controla también la producción intelectual. Eagleton reconoce que este “modelo político” de ideología se contradice con la tesis epistemológica de la ideología, en tanto pensamiento que disloca su origen social. Entonces: “¿qué es lo que vuelve ideológicas las ideas? ¿Qué están desgajadas de su origen social, o que son un arma de la clase dominante?” (Eagleton, 1997: 112).

En los términos que lo analiza Barth: “la determinación de la conciencia por el ser social significa que toda la óptica del hombre con la que éste capta e interpreta el ambiente histórico-social está condicionada por la posición de clase” (Barth, 1951: 143). Tras estos interrogantes, podemos considerar que el texto de 1845 oscila de manera significativa entre una definición política y otra epistemológica. Las ideas son ideológicas porque niegan las raíces en la vida social con efectos políticamente opresivos, o pueden ser ideológicas por los motivos contrarios: porque son expresión directa de intereses materiales, instrumentos reales de la lucha de clases.

De la manera que fuese, la disposición cientifista que subyace en el planteo de la IA constituye un “obstáculo epistemológico”, ya que la manera como una sociedad se produce a sí misma no puede resolverse en los hechos, porque los “hechos” están impregnados de

aquello mismo que se pretendía erradicar: de pensamientos, de ideas y de representaciones. Este mismo resabio positivista tiene como efecto que Marx y Engels conciban al orden político de su época como el producto ideológico de la clase dominante, la burguesía. Esta última es, bajo la perspectiva marxiana, una clase cuya conciencia tiene una fuerte impronta “metafísica”, la cual se aplica a usos de dominación política, que coincide con la situación histórica que examina la *IA*.

Sin embargo, esta coincidencia no implica que todas las clases dominantes tengan que articular sus intereses de manera especulativa. Barth está en lo cierto cuando sostiene que: “Si interpretáramos todas las ideologías políticas y filosóficas de la sociedad feudal y burguesa como ideologías clasistas condicionadas por intereses, tal como lo hacen los autores de la *IA*, también deberíamos someter al desenmascaramiento a la ideología del proletariado” (Barth, 1951: 146). De manera que en una sociedad dividida en clases, el contenido de la lucha de clases, hace que la ideología se presente siempre como ideología de clase, predominando el de la clase dominante en el orden de la estructura económica.

Estos problemas no pueden ser aclarados, sin antes examinar aunque sea de modo general, la teoría marxista de la historia y la formulación del método del materialismo dialéctico, en la cual se configura una fórmula que opone el conocimiento científico al conocimiento ideológico.

1.4. Ciencia e ideología

Hemos visto que lo que domina el planteo de la *IA* es la caracterización de la ideología como “falsa conciencia” para referir a aquellas representaciones de la conciencia que están desvinculadas de las condiciones materiales e históricas que la fundamentan. Ahora bien, ¿existe en Marx una tajante contraposición entre ciencia e ideología? ¿la ideología es una forma pre-científica que desaparece cuando adviene la ciencia? Marx y Engels sostienen que la ideología es una distorsión que oculta las contradicciones y que se origina por las mismas condiciones histórico- sociales. Por ende, sólo puede desaparecer “por la alteración de las circunstancias, no por deducciones teóricas” (*IA*: 56). La superación de la ideología por medio del conocimiento científico constituye el tránsito de una concepción materialista

que descubre en la conciencia teórica una fuente de ilusión que debería dar paso a un saber comprometido con lo que acontece en la realidad social.

De tal modo, hemos visto cómo se forjan las bases fundamentales del materialismo histórico, que se opone a la concepción idealista y especulativa de la realidad social. Por lo cual, la ciencia “real y positiva” que la IA postula como superación de la ideología es un saber comprometido con lo real, vinculado a la praxis histórica, y por tanto desmarcado de la teoría pura.

En este sentido, podría decirse que el compromiso de Marx y Engels con ciertas tesis del realismo metafísico en las cuales los patrones para determinar la verdad o falsedad son, por una parte, una ontología donde la realidad es concebida en términos de materialidad objetiva, y por otra parte, subyace una teoría del conocimiento de tipo empirista donde lo real debe ser abstraído de su escoria que lo encubre. El “realismo” marxiano enfatiza que la realidad posee una existencia independiente del sujeto que aprehende en el proceso de conocimiento. Pero, en su cuestionamiento al idealismo hegeliano que identifica ser con pensar, dicho esquema no logra formular que esta “realidad autónoma” es indisoluble del modo a través del cual el sujeto se acerca a ella.

Ahora bien, la IA forma parte del periodo de “ruptura” de Marx con la filosofía idealista y con el materialismo mecanicista. Aquí la ideología es formulada como una distorsión que oculta las contradicciones y que sólo puede desaparecer cuando éstas se resuelvan en la práctica. Sin embargo, si bien el pensador alemán concluye en que es necesario partir de la práctica para explicar las ideas y la ideología, no desarrolla aún en este periodo un análisis concreto de las prácticas en las sociedades capitalistas, sino que sólo es esbozado de modo general. Este análisis es posterior y corresponde al denominado “periodo económico”. En este último, Marx elabora un método científico de las leyes explicativas del funcionamiento del sistema capitalista, abandonando ciertos presupuestos aún filosóficos de sus textos de juventud.

Por otra parte, aunque Marx no ha sido tan explícito acerca de los fundamentos epistemológicos del materialismo dialéctico, en trabajos posteriores como el “Método de la economía política” del *Prefacio de 1857* encontramos claramente algunos elementos correspondientes al realismo epistemológico, de acuerdo al cual, el objeto real posee una

existencia independiente del sujeto, es decir que, la realidad social tiene un carácter extraideológico que debe ser tratado por la teoría.

En efecto, el método científico de la dialéctica materialista tiene su base en los orígenes de la Economía Política que le proporciona a Marx una breve síntesis de lo que constituye “el método correcto” de la elaboración del conocimiento científico para poder fundar su propio método que rompe con los fundamentos de la filosofía especulativa (Ver Marx, 2002: 21)¹⁴.

Finalmente, cabe señalar que en el *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política de 1859* Marx hablará de las formas ideológicas (lo legal, lo político, religioso, etc.) en las que los hombres se vuelven conscientes de este conflicto (económico) y lo combaten”, con lo cual la referencia a las formas ilusorias se ha abandonado, sin embargo, subsiste la misma fórmula que la de *IA*: la ideología corresponde al orden de la conciencia.

En el periodo económico marxiano la ideología ya no es considerada como una suma de ideas individuales, sino que se ha ampliado para abarcar a todos los “hombres” y no sólo a la clase dominante. Con lo cual “la ideología tiene ahora el sentido más bien peyorativo de la lucha de clases en el nivel de las ideas, sin implicar que estas ideas sean siempre falsas” (Eagleton, 1997: 113). Por consiguiente, podemos considerar que Marx nunca ha dejado de sostener que la ideología adquiere su significación a partir de los conceptos de conciencia, de ideas, y de lo real.

1.5. Reflexiones finales

Desde sus estrictos orígenes con Destutt de Tracy, la ideología como concepto ha estado limitada a “ideas” y “teorías” separadas de los procesos de significado. Y ha habido una

¹⁴ Aquí Marx dice que ellos (los economistas ingleses) “Comienzan siempre por el todo viviente, la población, la nación, el estado, varios estados, etc. pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que esos momentos fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron a surgir los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple: trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio, hasta el estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial”.

tendencia a desvincular las ideas y teorías de la “producción de la vida real”, cuando en realidad se encuentran todos dentro de este proceso de significación social- material.

No obstante, el carácter problemático de la noción de ideología se ha inscripto en *La ideología alemana* en la que se origina la tradición más frondosa de desarrollo de esta noción. En esta obra de 1845 Marx y Engels presentan un concepto multifacético, constituido por tesis en tensión, ya que existe una tesis radical, que podríamos caracterizar de “ontológica”, acerca del enraizamiento social de todo pensamiento (“el ser social determina la conciencia”) y otras dos tesis, que podríamos llamar “epistemológica”, acerca del carácter falso, distorsivo o mistificador del conjunto dominante de ideas y concepciones en una sociedad, tesis que debe complementarse con otra, llamémosla “sociológica”, que comprende a este fenómeno de distorsión epistemológica como una función indispensable en las sociedades divididas en clases, en las que la dominación requiere de una instancia de legitimación por la cual las concepciones que representan el interés particular de una clase deben presentarse, para poder promover este interés, como representantes del interés general. Por lo cual se encuentra en el compromiso de justificar la posición privilegiada desde la cual se ejerce la crítica.

En este sentido, la noción de ideología tendería deconstruirse a sí misma, ya que la caracterización de la ideología como una forma de pensamiento mistificadora, socialmente inclinada a favor de los intereses de una clase social, se contradice con la tesis más general de la determinación social de todo pensamiento. Por lo cual se encuentra en el compromiso de justificar la posición privilegiada desde la cual se ejerce la crítica.

Al advertir las dificultades en las que se encuentra entrampada la noción de ideología en la que subyace un supuesto representacionista, en el fondo idealista, algunos autores han intentado eludir las mismas.

En la segunda parte de este trabajo, nos ocuparemos de la propuesta de Louis Althusser porque entendemos que la misma constituye una alternativa frente al carácter paradójico que acecha al planteo tradicional de la crítica de la ideología.

2. Segunda Parte: El estatuto de la ideología en el pensamiento de L. Althusser

Introducción

En la primera parte de este trabajo hemos visto que bajo la concepción clásica de la ideología ésta última tendería deconstruirse a sí misma, ya que la caracterización de la ideología como una forma de pensamiento mistificadora, socialmente inclinada a favor de los intereses de una clase social, se contradice con la tesis más general de la determinación social de todo pensamiento. Por lo cual se encuentra en el compromiso de justificar la posición privilegiada desde la cual se ejerce la crítica.

Al advertir estas tensiones internas del concepto, distintos autores han intentado posibles soluciones para eludir la dificultad en cuestión. Louis Althusser, por ejemplo, advierte que subyace un presupuesto representacionista y en el fondo idealista en la concepción clásica de la ideología (incluso en el marco del pensamiento marxista) según la cual “los hombres se representan en forma imaginaria sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 1988: 44). En este marco, el lugar de la crítica ideológica, sería el de interrogar por el factor que efectúa esta distorsión en las representaciones, con el supuesto de que si se logra identificar la causa de la representación distorsionada, se logrará superar la “falsa conciencia”.

Es por ello que ante el proyecto crítico ideológico de disolver una representación idealizada de “lo real” para recuperar la “verdadera realidad” plasmada en la materialidad histórica; Althusser postula una caracterización nueva: “la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 1988: 43). Lo cual implica preguntar por qué esa relación es necesariamente imaginaria. La respuesta de Althusser a esta pregunta da lugar a su noción de “Aparatos ideológicos de Estado” (AIE) con lo cual el autor postula la existencia material de la ideología, a través de las prácticas que prescriben los AIE. Lo cual bajo el influjo psicoanalítico¹⁵, permite comprender la función de la ideología como legitimadora del orden social vigente.

¹⁵ El trabajo de Althusser sobre la ideología recoge la conceptualización de S. Freud y J.Lacan sobre “lo imaginario” y la fase del espejo. En la reelaboración althusseriana se describe las estructuras y los sistemas

En la segunda parte de este trabajo propongo explorar algunas líneas generales de la teoría de la ideología y la epistemología althusserianas, atendiendo principalmente al tratamiento de la categoría de ideología, y consecuentemente, de la categoría de sujeto, como podremos advertir una vez realizado el análisis. E intentaremos mostrar que la misma constituye una alternativa frente a los dilemas que entranpan a la concepción clásica de la ideología, en las que subyace un supuesto representacionista, en el fondo idealista sobre la conciencia (ver Karczmarczyk, 2012: 140-143).

2.1. La epistemología materialista de Althusser

2.1.1. La lectura althusseriana

A partir de una particular interpretación de la obra de Marx, el pensamiento de Louis Althusser en torno a la ideología, noción que recorre todo su itinerario intelectual, se convierte en la década de los 60' y parte de los '70 en un planteamiento teórico fundamental.

En el fondo de la propuesta althusseriana existía la convicción de que la obra y la teoría marxista encerraban un potencial teórico enorme que no siempre había sido legible, ya sea por motivos de la propia coyuntura sociohistórica, limitaciones teóricas, prácticas, etc.¹⁶ Por ello Althusser se propone construir una lectura que permita salir de los límites intrínsecos de la filosofía marxista y que permitiera aprovechar todo su potencial científico. Tal es el propósito de *Para leer El Capital* (de ahora en más: *PLC*) donde Althusser y Balibar abonan la relectura de Marx con aportes provenientes del psicoanálisis lacaniano

que nos permiten tener un concepto significativo del yo. Principalmente bajo la influencia lacaniana, Althusser caracteriza a la ideología como la relación imaginaria de los sujetos con sus condiciones reales de existencia. Véase Lacan, 2002 y Gillot, 2010.

¹⁶ Las razones principales por las cuales Althusser se dispone a realizar este proyecto teórico se vinculan a la necesidad de "llenar" el vacío teórico en que se encontraba sumergida su generación en los '60 reconociendo con ello, la pérdida de horizontes teóricos y el exceso de idealismo. Véase Lecourt, 1987: 16.

y de la epistemología francesa¹⁷, para llevar a cabo su propósito de un “recomienzo del materialismo dialéctico” y reafirmar el carácter científico de la teoría de Marx, principalmente la expuesta en *El Capital*.

En este sentido, la recepción althusseriana del pensamiento de Marx destacará la existencia de una importante “ruptura epistemológica” en la obra marxiana, entre un dominio filosófico o ideológico correspondiente con los escritos de juventud y un dominio científico a partir de 1845 que alcanza su consolidación con la etapa económica.

Las dificultades del planteo de Marx vinculadas al compromiso con ciertos supuestos representacionistas sobre la conciencia llevan a Althusser a proponer una serie de reformulaciones, entre las que podemos mencionar el reemplazo de la dicotomía entre “representación” y “praxis” que recorría a la *Ideología alemana*, por un nuevo marco establecido ahora a partir de la dicotomía entre ideología y ciencia, con lo cual el filósofo argelino-francés pretende dotar a la teoría marxista de la sociedad de un sólido estatuto teórico

Efectivamente, ante el proyecto crítico ideológico de la *IA* de disolver una representación idealizada de “lo real” para recuperar la “verdadera realidad” plasmada en la materialidad histórica; Althusser propone una confrontación establecida ahora entre ciencia e ideología. En este nuevo marco la ideología tiene una existencia material, lo cual bajo el influjo psicoanalítico, permite comprender su función esencial como legitimadora del orden social vigente. Por otra parte, la ciencia tendrá en la propuesta althusseriana, el estatuto del único tipo de conocimiento válido posible.

Es por ello que el replanteamiento althusseriano sitúa la funcionalidad de la ideología en la existencia social-material y no en el terreno propiamente epistemológico. Con dicha reformulación, Althusser nos permite comprender los mecanismos mediante los cuales la ideología contribuye a reproducir un tipo específico de relaciones sociales, ya que la ideología existe materialmente en los aparatos ideológicos del Estado y en sus prácticas.

Esta cuestión es abordada con precisión en su obra posterior *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (1970) donde nuestro autor reformula la concepción tradicional de la

¹⁷ Lecourt realiza un estudio exhaustivo acerca de la relación de la filosofía marxista de Althusser con categorías de la epistemología francesa. Que analizaremos en el apartado “Ruptura epistemológica”. Para ampliar véase: Lecourt, 1987: 13-23.

ideología y nos provee de una explicación acerca de la constitución de los sujetos ya que: “la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 1988: 44). En efecto, el filósofo argelino-francés analiza el proceso mediante el cual los individuos se constituyen en sujetos, y advierte que: “la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función la constitución de los individuos concretos en sujetos” (Althusser, 1988: 52). En este marco, la tarea principal de la ideología será establecer al sujeto mediante la interpelación, y el sujeto quedará constituido como tal, en tanto “se reconozca” o no en dicha interpelación. A su vez, Althusser señala que la existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos, son dos caras de una misma moneda, ya que la ideología es eterna y siempre ya ha “interpelado a los individuos como sujetos” es más, “los individuos son siempre ya sujetos” (1988: 57). De esta manera, la materialidad de la ideología consiste justamente en mixtificar la relación entre los individuos y sus condiciones reales de vida a partir de la existencia material de la ideología en las prácticas que prescriben los AIE.

Todo lo cual nos permite considerar que el planteo materialista althusseriano constituye una alternativa frente a las dificultades que acechan a la empresa de Marx, a la que cabe imputar elementos correspondientes al realismo epistemológico. A continuación exploraremos la crítica que Althusser realiza al planteo epistemológico tradicional¹⁸.

2.1. 2. La crítica althusseriana a la teoría del conocimiento tradicional

Todo este trabajo teórico es, por lo tanto, indispensable, no solamente para poder leer a Marx de otra manera que a través de una lectura inmediata, prisionera, sea de las falsas evidencias de los conceptos ideológicos de la juventud, sea de las falsas evidencias, aún más peligrosas, de los conceptos aparentemente familiares de las obras de la ruptura. Este trabajo necesario para leer a Marx, es al mismo tiempo, en sentido estricto, el trabajo

¹⁸ Respecto a la problemática de la epistemología tradicional Pedro Karczmarczyk analiza que bajo esta concepción: “la cuestión de las garantías del conocimiento desemboca en la noción filosófica del sujeto, concebida en términos de sustancia (existente por sí) y de condición de posibilidad (del encuentro entre pensamiento y realidad)” (2012: 141).

de elaboración de la filosofía marxista. La teoría que permite ver claro en Marx, distinguir la ciencia de la ideología, pensar la diferencia en su relación histórica, la discontinuidad de la ruptura epistemológica en el continuo de un proceso histórico, la teoría que permite distinguir una palabra de un concepto, distinguir la existencia o no existencia de un concepto bajo una palabra, discernir la existencia de un concepto por la función que desempeña una palabra en el discurso teórico, definir la naturaleza de un concepto por su función en la problemática, y por lo tanto, por el lugar que ocupa en el sistema de la “teoría”, esta teoría que es la única en permitir una auténtica lectura de los textos de Marx, una lectura a la vez epistemológica e histórica, no es sino la filosofía marxista misma. (Althusser, 1968: 29-30)

Lo anterior nos permite comprender que la empresa althusseriana consiste en posibilitar una auténtica lectura de los textos de Marx, una lectura epistemológica e histórica, que permita reafirmar el carácter científico de *El Capital*. Es por ello que el *Prefacio* de *PLC* comienza con una crítica a la lectura humanista¹⁹ basada en los textos de juventud de Marx—principalmente inspirada en los *Manuscritos de 1844*— en la que subyace una concepción empirista del conocimiento (Althusser, 1968: 126-129). Ahora bien, ¿cuál es el vínculo entre la lectura “humanista”²⁰ y la concepción empirista del conocimiento? En primer lugar, hay que señalar que Althusser rechaza la problemática antropológica de los *Manuscritos* que han limitado la teoría marxista a reflexiones metafísicas en vez de a un análisis científico, tal como la que realizan los marxistas hegelianos²¹, en la que se realiza toda una interpretación: ética, antropológica, religiosa de Marx, en la cual los conceptos de

¹⁹ Para ampliar detalles sobre el llamado “antihumanismo de Althusser” en su contexto, ver el texto de Lecourt, 1987: 15-18. Aquí Lecourt señala que la lectura materialista de Althusser tiene la ventaja de dar a la epistemología de Bachelard toda su actualidad, ya que ambas han compartido los mismos enemigos: el idealismo y el positivismo. Sin embargo el análisis de Lecourt detecta una paradoja en el interior de la propuesta althusseriana como consecuencia de la utilización de las categorías epistemológicas bachelardianas, que abordaremos posteriormente.

²⁰ Dentro de esta lectura “humanista” se puede mencionar a Erich Fromm que niega la “ruptura epistemológica” en Marx y sostiene que la idea de enajenación es la fundamental durante todo el pensamiento marxista. En esta misma línea, diversos autores reivindican la continuidad de la obra de Marx alrededor del concepto de hombre y su enajenación bajo el capitalismo. Véase Balibar, 1994: 76-93.

²¹ “Los *Manuscritos* tuvieron una tremenda influencia sobre Lukács, quien intentó reescribir toda su posición filosófica planteada en *Historia y Conciencia de Clase* para basarla en la interacción entre hombre y naturaleza en el proceso de trabajo” (Callinicos, 1978: 32).

enajenación, humanismo, esencia social del hombre, etc. adquieren un estatuto fundamental. Sin embargo, para Althusser, esta obra del joven Marx se encuentra instalada en el terreno ideológico, y debe comprenderse como el producto del encuentro de Marx con la economía política, pero que luego, tiene su realización plena en *El Capital*, donde su autor aborda concepciones “científicas” tales como “modo de producción”, lucha de clases, historia, etc. (Ver Lecourt, 1987: 14-16)²².

El vínculo entre esta problemática precientífica de la lectura humanista y el empirismo consiste justamente en que de acuerdo a la epistemología empirista, lo real se encuentra presente de inmediato en los fenómenos accesibles a nuestra observación, ya que existe una relación preestablecida entre sujeto y objeto: la estructura del objeto de conocimiento es de tal forma que “hace posible la penetración de la mirada del sujeto de lo contingente hasta lo real” (Ver Callinicos, 1978: 31-33).

Efectivamente, Althusser advierte que la concepción empirista (esto es, el tratamiento tradicional del conocimiento) característica de la Filosofía de las Luces, pero que también incluye a la filosofía de Hegel²³-consiste en abordar el conocimiento científico como el resultado de una relación preexistente entre un sujeto y un objeto, que precede al trabajo científico, es decir, que se encuentra determinado previamente, cuyo resultado es distinguir en el objeto real, lo esencial de lo accesorio, mediante un proceso de abstracción²⁴, lo cual es ilustrado mejor con la “metáfora mineralógica” (Ver Karczmarczyk, 2011: 1):

²² Sobre el “antihumanismo teórico de Althusser” Lecourt señala que “este antihumanismo es “sólo el reverso negativo y polémico de un intento positivo que aún no terminó de entregarnos sus lecciones: la reafirmación del carácter científico de *El Capital*.”

²³ En diversos pasajes de *PLC* sus autores expresan explícitamente este rechazo al modelo del conocimiento de Hegel según el cual “en esta lectura inmediata de la esencia en la existencia se expresa el modelo religioso del Saber absoluto hegeliano” (*PLC*: 21).

²⁴ E.E. Marí hace una notable aclaración sobre el término “abstracción”. Y nos ofrece buenas razones para utilizar, en el caso señalado, el término “mala abstracción”, ya que este último término refiere justamente a la “operación empirista consistente en separar del objeto real una supuesta esencia cuya posesión por el sujeto se llamaría conocimiento”. (Marí, 1974: 167-168).

De la misma manera que el oro, antes de su extracción, existe como oro no separado de su escoria en su escoria misma, igualmente la esencia de lo real existe, como esencia real, en lo real que la contiene. El conocimiento es abstracción, en sentido propio, es decir, extracción de la esencia de lo real que lo contiene y lo encierra ocultándolo. (PLC: 41).

Althusser detecta que la función del conocimiento en este contexto, es justamente realizar esta separación de lo esencial y lo inesencial, mediante ciertos procedimientos que tienen la función de eliminar lo *real inesencial*. De manera que, la representación de este procedimiento de eliminación no aparece en el *resultado*, sino en la estructura misma del *objeto real* (PLC: 42. Énfasis agregado).

En efecto, Althusser señala que desde la posición empirista del conocimiento el todo del conocimiento está investido en lo real, y el conocimiento no aparece sino exclusivamente como una relación interior al objeto real; entre partes realmente distintas de ese objeto real. Sin embargo, paradójicamente, mientras la concepción empirista cree que construye un objeto de conocimiento, en realidad éste ya es parte del objeto real.

Bajo la advertencia althusseriana: si se logra concebir claramente esta estructura fundamental, también se podrá ver que las formas modernas del empirismo, “que se nos presentan bajo los títulos de una teoría de los modelos”²⁵ identifican el modelo con el objeto de conocimiento. En todas estas formas de empirismo²⁶, señala Althusser, el sujeto

²⁵ “es un medio técnico de composición de diferentes datos con vistas a la obtención de un fin determinado”, asimismo advierte que “el empirismo del modelo está, no en la teoría del conocimiento, sino en su aplicación práctica, en el orden de la técnica de realización de ciertos fines en función de ciertos datos sobre la base de ciertos conocimientos aportados por la ciencia de la economía política” (...) “la concepción empirista del modelo como ideología del conocimiento recibe, de la confusión entre el instrumento técnico que es un modelo y el concepto del conocimiento, todas las apariencias necesarias para su impostura.” Althusser señala que esta impostura se puede observar también en Feuerbach que intenta desesperadamente liberarse de la ideología invocando “lo concreto”, es decir, el concepto ideológico de la confusión entre el conocer y el ser, pero para Althusser “es evidente que la ideología no puede liberar de la ideología” (PLC: 45).

²⁶ De acuerdo al análisis de Karczmarczyk bajo la problemática de la epistemología tradicional: “la cuestión de las garantías del conocimiento desemboca en la noción filosófica del sujeto, concebida en términos de sustancia (existente por sí) y de condición de posibilidad (del encuentro entre pensamiento y realidad)” (2012: 141).

con una mirada “informada” (una mirada que pueda distinguir entre la esencia y sus fenómenos) puede penetrar en el objeto de conocimiento” (Callinicos, 1978: 32).

Ahora bien, el filósofo argelino-francés avanza en esta crítica y pone de relieve la existencia de “un juego de palabras” que subyace a la concepción empirista, pero que “no se desarrolla en torno a la palabra real, que es su máscara, sino en torno a la palabra objeto (...) que es la que ha sido sepultada” (PLC: 46).

Ante este ocultamiento, nuestro autor propone una epistemología de tipo materialista que considera que es una vía que ha sido iniciada por Spinoza y por Marx. El primero de ellos, lo ha hecho al señalar que el objeto de conocimiento o esencia es “en sí” absolutamente distinto del objeto real, “según su alerta a no confundir la idea de círculo (objeto cognoscitivo) con el círculo real (objeto real)” (Marí, 1974: 162).

Esta vía ha sido profundizada por el segundo, que al rechazar la identificación hegeliana entre objeto real y objeto de conocimiento, ha posibilitado la fundación de una ciencia despojada de todo vestigio idealista. En base a esto, Althusser considera que es a partir de Marx que deberíamos comenzar a sospechar lo que es leer. Ya que, bajo el análisis althusseriano, este último fundó una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre la ciencia y la ideología, produciendo así una ruptura epistemológica que Althusser advierte a partir de los trabajos de Marx de 1845 (Ver Marí, 1974: 162)²⁷.

Efectivamente, mientras en los *Manuscritos de 1844*, Marx “lee a libro abierto”, inmediatamente, la esencia humana en la transparencia de su alienación; en *El Capital* “toma la exacta medida de una distancia, de un desplazamiento interior de lo real, ambos inscriptos en la estructura” (PLC: 22) inaugurando un nuevo discurso, el *discurso del inconsciente*, que permite descubrir el significado de aquello que se calla, que se omite y que se oculta²⁸. Este discurso, nuestro autor lo encuentra en la lectura que Marx realiza de

²⁷ E. E. Marí también sigue el análisis althusseriano respecto a los aportes de Spinoza y Marx en la distinción entre objeto real y el objeto de conocimiento. Y señala que el gran aporte de Marx a este problema ha sido el método materialista del conocimiento que se encuentra en la *Introducción de 1857* de los *Grundrisse*.

²⁸ Este discurso del inconsciente, que Althusser encuentra en Marx, sin lugar a dudas, vincula a la impronta althusseriana con los aportes provenientes del psicoanálisis de Freud, y principalmente de Lacan en cuanto han analizado los síntomas de la estructura oculta del inconsciente. Para ampliar véase: Callinicos, 1978: 35-37.

los economistas clásicos, y es el que nos permite “descubrir bajo la inocencia de la palabra, la profundidad de un segundo discurso” (PLC: 21).

En efecto, Althusser identifica que Marx realiza una lectura doble de Smith y Ricardo. La primera de ellas es realizada a través del propio discurso de Marx. El resultado de esta lectura, donde Smith es visto a través de Marx, es una lectura en la cual subyace una lógica del desacierto y del acierto, según la cual las deficiencias de la economía clásica se reducen a un defecto del ver, presuponiendo que el objeto “es transparente a la mirada del hombre” (PLC: 24).

La segunda lectura es completamente distinta a la primera, es una lectura que nos permite ver en entrelíneas lo que no vieron los economistas ingleses, pero de manera que “es el texto clásico mismo el que nos dice lo que se calla: su silencio con sus propias palabras” (PLC: 27). A propósito de esta lectura, Althusser afirma que Marx ha sido capaz de formular la pregunta que la economía clásica no plantea, pero de la que, sin embargo, da respuesta (Ver Callinicos, 1978: 33-34)²⁹. Tal como lo muestra la siguiente cita:

Marx puede formular la pregunta no enunciada, enunciando simplemente el concepto presente en los vacíos de la respuesta bajo una forma no enunciada, presente en esa respuesta hasta tal punto de producir y de hacer aparecer en ella sus vacíos, como los vacíos de una presencia. Marx restablece la continuidad del enunciado introduciendo-restableciendo en él el concepto de fuerza de trabajo, presente en los vacíos del enunciado de la respuesta de la economía política clásica; y al establecer-restablecer la continuidad de la respuesta mediante la enunciación del concepto de fuerza de trabajo produce, al mismo tiempo, la pregunta hasta entonces no planteada, a la cual responde la respuesta hasta entonces sin pregunta (...) ¿Cuál es el valor de la fuerza de trabajo? (PLC: 28).

²⁹ Callinicos aquí cita a Engels en su *Prefacio a El Capital*, Libro II donde este hace referencia a la problemática en cuestión: “lo que ellos (es decir, los economistas clásicos) habían contemplado como solución, él la consideraba como un problema”.

2.1.3. Sobre el “cambio de terreno”

Ahora bien, ¿por qué la economía política “no ve lo que ella misma ha producido”? Según Althusser “su ceguera, su desacierto proviene del malentendido entre lo que produce y lo que ve, “sin darse cuenta, del cambio de terreno” (PLC: 29). En esta perspectiva, los economistas clásicos no pueden formular el problema en su verdadera problemática por limitaciones teóricas y de clase. Mientras que el cambio de problemática permite a Marx formular el nuevo problema, que es el “índice” de una nueva problemática teórica, de la cual este problema no es sino un síntoma.

En este sentido, es importante señalar como lo hace Callinicos, que “una lectura marxista de Marx presupone activar un número de conceptos teóricos marxistas provisionales” y el más importante de ellos quizás sea el de *problemática* (Ver Althusser, 1968: 23)³⁰ el cual es reconceptualizado por Althusser como “estructura subyacente que hace posible suscitar ciertas cuestiones de una forma particular, al mismo tiempo que impide que otras surjan” (Callinicos, 1978: 35). Esta categoría de *problemática* puede verse funcionando en la escritura misma de *El Capital* donde Marx lleva a cabo una lectura sintomática de los economistas políticos (Callinicos, 1978: 36)³¹ cuya ceguera estaba vinculada a las contradicciones inherentes de la economía política clásica. A partir de esta lectura sintomática se puede comprender que la vista ya no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de una facultad de “ver”, sino que es el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la relación de *reflexión inmanente* (PLC: 30-31)³² del campo de la problemática con

³⁰ En el *Prefacio de la Revolución teórica de Marx*, Althusser reconoce que toma prestado el concepto de problemática de Jacques Martin y lo utiliza para designar: “la unidad específica de una formación teórica, y en consecuencia, el lugar de la asignación de esta diferencia específica, y el concepto de ruptura epistemológica de Bachelard para pensar la mutación de la problemática teórica contemporánea a la fundación de una disciplina científica”.

³¹ Callinicos señala que: “los economistas políticos ingleses habían descubierto la ley del valor y hasta, como dice Marx en *Teorías sobre la Plusvalía*, descubrieron el origen de la plusvalía en la explotación del trabajador. Sin embargo, fue a Marx a quien le tocó desarrollar estas percepciones como la base de un análisis revolucionario pero científico de la trayectoria histórica del Capitalismo”.

³² Con la expresión de la “Reflexión inmanente”, Althusser y Balibar aluden a un problema teórico fundamental, que podría comprenderse como “el ojo cegado de la reflexión sobre sí misma de la problemática teórica cuando atraviesa sin ver sus no-objetos, sus no-problemas, para no mirarlos”.

sus objetos y sus problemas (PLC: 30). Recordemos que el campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido “como aquello que prohíbe y rechaza la reflexión del campo³³ sobre su objeto” (PLC: 30). Este invisible se desvanece para la teoría, y adquiere la forma de un síntoma teórico, un objeto prohibido (Ver PLC: 31-32)³⁴. Este producto sólo puede ser invisible, ya que la luz del campo “lo atraviesa a ciegas sin reflejarse sobre él” (PLC: 31). Tal es el caso de la pregunta explícita sobre el valor del trabajo en la economía política. De allí la necesidad de “modificar totalmente la idea que nos hacemos del conocimiento, y abandonar el mito especular de la visión y de la lectura inmediata, y concebir el conocimiento como producción” (PLC: 29).

En efecto, según Althusser el “cambio de terreno” pone en jaque “el mito idealista” según el cual el conocimiento es un *acto de ver* que depende de las pretensiones de un “sujeto constituyente”. En rechazo a esta posición idealista, la propuesta althusseriana consiste en concebir al conocimiento como producción y como un proceso que está determinado por la estructura material, histórica y conceptual en la que funciona el lenguaje de la ciencia y de la filosofía. Con esto prevé Althusser que se podrá comprender que el sujeto- no es un sujeto que constituye ni funda la realidad- sino que ya tiene asignado su lugar dentro de la estructura, y lo único que puede hacer es “ocupar este nuevo lugar” (PLC: 33. Cfr. Karczmarczyk, 2011). De tal modo, el sujeto se constituye como tal a través de un proceso de subjetivación-cuyo reverso es la sujeción-a determinadas actividades y ámbitos de la vida social, de acuerdo a los requerimientos del sistema económico-social. De acuerdo al

³³ La definición del campo teórico (una operación científica por excelencia) es lo que hace a este campo, según Althusser, infinito en su género y marcado dentro de sí, en todas sus determinaciones, “por aquello que su propia determinación excluye de él en él mismo” y como consecuencia, lo que ocurre, es que en ciertas circunstancias críticas muy específicas, se produce “la presencia fugitiva de un aspecto de su invisible en el campo visible de la problemática existente” como en el caso de la pregunta explícita sobre el valor del trabajo, que en la economía política aparece como un invisible, señala Althusser. Este campo “visible definido por una problemática dada” (op.cit) que plantea la relación necesaria entre lo visible y lo invisible, podría ser concebido literalmente con la metáfora espacial, como un espacio limitado por otro espacio fuera de él.

³⁴ Sobre esta cuestión de los objetos excluidos/invisibles/prohibidos, Althusser evoca al análisis que Michel Foucault realiza en su texto *Historia de la Locura* sobre la posibilidad de lo visible y de lo invisible, entre los cuales puede existir cierta relación de necesidad, que es ilustrado mejor con la metáfora espacial.

análisis althusseriano, en estos procesos opera una fórmula de desconocimiento/reconocimiento (Ver Althusser, 1988: 53)³⁵.

Efectivamente, la práctica de la interpelación ideológica consiste en rituales que reclaman de los individuos la evidencia de que sus ideas y sus comportamientos no dependen de la propia interpelación, haciendo alusión a la función de *reconocimiento ideológico*, cuya contrapartida es la función de *desconocimiento*³⁶. En este sentido, la evidencia del reconocimiento tiene como efecto el desconocimiento por parte de los individuos de que únicamente pueden ser sujetos en tanto inscriptos en una práctica social.

En este esquema surge un interrogante obligado: ¿qué es lo esencial de la ideología, en su forma de ideología, y que reduce en su principio el conocimiento ideológico al fenómeno de un reconocimiento/desconocimiento? El carácter paradójico de la ideología atribuido a una determinada concepción del materialismo vinculada con el realismo epistemológico, es en realidad una forma de idealismo, en el que existe un supuesto implícito sobre la naturaleza de la conciencia. Esta cuestión involucra al problema de la relación entre el orden simbólico y el orden real, analizada por Pedro Karczmarczyk de la siguiente manera:

(...) la tesis de la independencia del conocimiento y del concepto en relación al sujeto supone cuestionar la identificación (confusión), que domina en toda filosofía idealista, entre el “orden de las representaciones” y el “orden del concepto”, en términos semejantes a los que en el psicoanálisis lacaniano se distingue entre los registros de lo imaginario y lo simbólico. La confusión entre ambos órdenes está motivada de alguna manera por la naturaleza del propio proceso sin sujeto (concepto, conocimiento, orden simbólico), que produce al efecto sujeto en el registro de lo imaginario, como un resultado necesario en su propio dispositivo.

Althusser analizó admirablemente esta interrelación entre la esfera de lo imaginario y la de lo simbólico. Así, lo que en el dominio de lo imaginario ocupa un lugar destacado -como la evidencia de ser

³⁵ La tesis central de la epistemología materialista de Althusser en los AIE es aquella según la cual “la ideología interpela a los individuos como sujetos”.

³⁶ Podemos identificar aquí el influjo del psicoanálisis de Lacan, tal como es conceptualizado en *El estadio del espejo...* donde el pensador francés señala que el reconocimiento del sujeto en la imagen especular (una imagen de unidad) es en realidad, un desconocimiento del verdadero yo: un “yo escindido”, “fragmentado”. Lo que desconoce fundamentalmente el sujeto, son los determinantes simbólicos de su subjetividad, la determinación simbólica de su ser. Para ampliar véase Lacan, 2002: 99-105.

sujetos de pensamiento y acción- es pensado por Althusser como efecto de las prácticas de interpelación ideológica en las que los individuos son constituidos en sujetos. (Karczmarczyk, 2011: 2).

2.1.4. La historia sin sujeto

Althusser intenta mostrar que no existe un sujeto fundante³⁷ tal como sostiene la filosofía idealista bajo presupuestos representacionistas y en contraposición a esta concepción sostiene que la historia humana es un “proceso sin sujeto” (Callinicos, 1978: 66)³⁸, lo cual implica el rechazo althusseriano a la pretensión de un papel explicatorio de la ciencia de la historia –tal como se encuentra en la lectura humanista basada en los textos de juventud de Marx, en los que la historia humana tendría como fin la liberación del hombre enajenado. Más precisamente aún: que la historia sea un proceso sin sujeto, involucra una posición materialista en epistemología de acuerdo a la cual el “efecto sujeto” se constituye como tal mediante mecanismos que reproducen la formación social. En palabras de Callinicos:

En primer lugar, que la historia se desarrolla de acuerdo con la configuración sobredeterminada en particular que toman en cualquier momento las contradicciones que la constituyen. Todas las ideas acerca de la historia desarrollándose de acuerdo con una necesidad inmanente hacia una meta predeterminada deben rechazarse. La historia es un proceso cuyo fin no está asentado en sus orígenes, aunque la relación sobredeterminada en particular de sus contradicciones inclinará su desarrollo a una dirección particular. En segundo lugar implica (...) la negación de que la esencia humana es el sujeto de la historia que determina su dirección de acuerdo con un drama predestinado de enajenación y reconciliación. Finalmente, implica que el papel que los individuos representan en la historia como individuos es el de personificaciones del proceso, no el de sujetos (...). (Callinicos, 1978: 66).

³⁷ Del mismo modo que Marx afirmara que la “producción crea al consumidor”, ver Marx, 1971: 12.

³⁸ Sobre esta cuestión Callinicos. sostiene que Althusser atiende a la conceptualización de Marx a partir de 1845, con la que a partir del uso de términos como “fuerzas” y “relaciones de producción” capaces de tornar a la historia como un proceso sin sujeto.

Este nexo entre la concepción althusseriana de la historia y el papel de la ideología es fundamental para abordar específicamente el lugar de la dialéctica materialista en la teoría marxista. Ésta última, según Althusser, “debe romper con la categoría idealista del Sujeto como Origen, Esencia y Causa, responsable de su interioridad de todas las determinaciones del Objeto externo cuyo sujeto interno se llama” (PLC: 30). De esta manera, nuestro autor propone -contra la tesis empirista- que el proceso de producción de conocimientos, es un proceso sin sujeto³⁹, sentando las bases de su posición materialista, despojada de una concepción lineal de la historia de la razón, así como de todo idealismo y teleología, que acechan tanto a la filosofía de Hegel como a la del joven Marx (Ver Callinicos, 1978: 41-44)⁴⁰. De tal modo, bajo la perspectiva althusseriana, la historia no está predeterminada, sino que es el resultado de las relaciones de las distintas instancias que la componen.

En efecto, Althusser postula que la realidad social es un todo complejo, cuya complejidad radica en que es una unidad de instancias relativamente autónomas entre sí (con distintos modos de desarrollo) y su unidad resulta de la jerarquía que tienen las instancias a través de la determinación de la economía en último análisis (Callinicos, 1978: 41)⁴¹ tal como aparece en el siguiente pasaje de la *Introducción* de los *Gründrisse* de Marx:

³⁹ “de esta manera, el concepto de la historia como un proceso sin sujeto y la teoría de la ideología encuentran su conexión en la idea de que la ideología es la forma en la que hombres y mujeres se forman para participar en un proceso del cual no son los creadores y que la ideología realiza esta función, mediante la ilusión de que son los sujetos de la historia. La historia es el resultado de la lucha de clases; estas luchas son determinadas históricamente, pero la historia tiene un final abierto” (Callinicos, 1978: 67).

⁴⁰ De acuerdo al análisis de Callinicos tanto Hegel como el Marx ideológico compartirían la concepción básica de la historia como un proceso generado por las contradicciones que le son internas. Sin embargo, mientras en la dialéctica hegeliana la contradicción es simple, es decir, todos los casos de la totalidad reflejan la contradicción básica; en la dialéctica materialista de Marx, la totalidad estaría presente inmediatamente dentro y puede extraerse de cada una de sus partes.

⁴¹ Callinicos señala que en este aspecto, Roger Garaudy critica que Althusser redujo el marxismo a una teoría de factores, lo cual es absurdo. La complejidad de la totalidad social posee una estructura, una estructura dominante. En otras palabras: “la determinación de la economía consiste precisamente en asignarle a una instancia en particular el papel de instancia dominante”.

(...) El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferentes dentro de una unidad. La producción trasciende tanto más allá de sí misma en la determinación opuesta de la producción, como más allá de los otros momentos. A partir de ella el proceso comienza siempre nuevamente. Se comprende que el intercambio y el consumo no puedan ser lo trascendente. Y lo mismo puede decirse de la distribución en cuanto distribución de los productos. Pero como distribución de los agentes de la producción constituye un momento de la producción(...) Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos(...) (Marx, 1971: 20)

En efecto, para Althusser la dialéctica es determinista en el sentido de que la forma en la cual las distintas contradicciones están articuladas mutuamente en la estructura dominante, determina la dirección particular en que se desarrollará el proceso. Al mismo tiempo, la unidad del todo no es homogénea, es la unidad de las instancias esencialmente desiguales. Ahora bien, el cambio de problemática le permite a Althusser realizar una *lectura sintomática*⁴² (en la medida en que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee, presente por una ausencia necesaria en el primero⁴³) según la cual “Marx lograba leer lo ilegible de Smith” y que “nos debía permitir distinguir a Marx de Smith y en consecuencia, advertir que existe en Marx una respuesta importante a una pregunta que no se ha planteado en absoluto” (Cfr. *PLC*: 34)⁴⁴. En este esquema, si Marx no logra formular la respuesta,

⁴² “se llama sintomática porque la problemática de la teoría es compleja y contradictoria, involucrando un descoyuntamiento entre niveles diferentes. Estas contradicciones se reflejan en la superficie del texto, como *síntomas* de una estructura compleja en brechas, lapsos, silencios, ausencias, que son determinados por la forma en que los niveles contradictorios de la teoría están articulados mutuamente” (Callinicos, 1978: 36, énfasis en original). Sobre su propia lectura sintomática, Althusser confesa: “me quedé estupefacto al comprobar que la pregunta que yo había formulado con tanto trabajo se encontraba allí con todas sus letras” refiriendo a su lectura sobre el *Prefacio* de Engels al II Libro de *El Capital*. Cfr. *PLC*: 33-34.

⁴³ “(...) Lo mismo que en su primera lectura, la segunda lectura de Marx supone la existencia de *dos textos* y la medida del primero por el segundo. Pero lo que distingue esta nueva lectura de la anterior es que en la nueva *el segundo texto se articula sobre los lapsus del primero*. También aquí aparece la necesidad y la posibilidad de una lectura simultánea de *doble alcance*.” (*PLC*: 35. Énfasis original).

⁴⁴ Es aclaratorio lo que señala Althusser al respecto: “cuando Marx tiene que formular una respuesta sin pregunta, basta un poco de paciencia y de perspicacia para descubrir en otro sitio, veinte o cien páginas más allá o bien en relación con otro objeto, o bajo la envoltura de otra materia, la pregunta misma, en otro lugar

sino que sólo se aproxima “evocando imágenes adecuadas para darla” es porque Marx no disponía, en el tiempo en que vivió del concepto adecuado para pensar lo que él producía. Bajo la lupa althusseriana, ante la falta del concepto de *la eficacia de una estructura sobre sus elementos*, se puede vislumbrar la inevitable “presencia real de ciertas formas y referencias hegelianas en su discurso de *El Capital*” (PLC: 35). Sin embargo, Althusser destaca que haber identificado y localizado esta carencia filosófica, es lo que le ha permitido llegar a la filosofía de Marx, ya que si es cierto que una ciencia progresa y vive sólo de saber escuchar lo que en ella “suena a hueco”, “quizás estemos llamados a escuchar y ver en la teoría marxista la presencia de un concepto esencial para el pensamiento de Marx, pero que está ausente” (PLC: 35).

Efectivamente, según lo expresado en PLC una ciencia progresa cuando presta atención a sus puntos de fragilidad teórica. De allí que seamos culpables de nuestra lectura de *El Capital*, una lectura en la que sólo vemos la impresionante lección que Marx nos da sobre la economía clásica, pero que sin embargo, no permite comprender la extensión de la filosofía de Marx”. La siguiente cita permite dotar de sentido lo anterior:

¿Representa *El Capital* la fundación de hecho de una disciplina nueva, la fundación de hecho de una ciencia, y por lo tanto un verdadero acontecimiento, una revolución teórica que relega, a la vez, la economía política clásica y las ideologías hegeliana y feuerbachiana a su prehistoria, al comienzo absoluto de una ciencia?” Y, si esta ciencia nueva es una teoría de la historia, ¿no permite al mismo tiempo ver con mayor claridad en la economía clásica y en las obras de juventud de Marx? Tales son las implicaciones de la cuestión epistemológica planteada a *El Capital* por una lectura filosófica. (PLC: 20).

de Marx, o a veces en Engels al comentarlo” (PLC: 35) E ilustra lo anterior con “su experiencia personal” sobre esa presencia “en otro lugar de la pregunta ausente”; primero, de la respuesta que Engels da en su Prefacio al segundo libro de *El Capital* sobre la inversión hegeliana, y el otro ejemplo que nos ofrece Althusser, es sobre la respuesta que Marx da en el *Capital* sobre el salario, y en el que aparece el “cambio de terreno” para referir al cambio de problemática.

2.2. Materialismo histórico y Materialismo dialéctico

De acuerdo al análisis althusseriano, el lugar por excelencia donde se puede leer la filosofía de Marx en persona es *El Capital*, siguiendo en esto a Engels y Lenin (Lecourt, 1987: 13-14)⁴⁵. De allí el compromiso althusseriano de plantear el problema de las condiciones de la “ruptura” que inaugura toda ciencia y que sea planteado también en relación a Marx. La propuesta de Althusser en este sentido, no puede ser sino la investigación y elucidación crítica que se sirva de las obras precientíficas como materia prima para “nuestra reflexión”:

Esto es lo que define hoy nuestra tarea: obras, unas producidas por la práctica teórica de una ciencia (y en primer lugar *El Capital*) otras producidas por la práctica económica y política (todas las transformaciones que la historia del movimiento obrero ha impuesto al mundo) o por la reflexión sobre esta práctica (los textos económicos, políticos e ideológicos de los más destacados marxistas). Estas obras no sólo llevan en sí la teoría marxista de la historia, contenida en la teoría del modo de producción capitalista y en todos los frutos de la acción revolucionaria, sino también la teoría filosófica de Marx que las frecuenta profundamente, y a veces que, sin que se den cuenta, hasta en las aproximaciones inevitables de su expresión práctica. (*PLC*: 37).

Cuando Althusser señala que a esa existencia práctica de la filosofía marxista (la contenida en *El Capital* y en la práctica económica y política del movimiento obrero) había que darle una existencia teórica, está haciendo referencia a hacer una elucidación crítica, una lectura sintomática de las obras de Marx y del marxismo: es decir, la producción de la problemática más profunda que permite ver aquello que aún no podía tener más que una existencia alusiva o práctica (Ver Althusser, 1968: 134 y ss.. Cfr. *PLC*: 37).

⁴⁵ Sin lugar dudas esta relación que establece Althusser, remite a la *Lógica* de Hegel. Lecourt señala al respecto: “Hegel declara que en él (el libro de la *Lógica*) están consignadas las categorías de la cientificidad de la ciencia (...) la ciencia de la lógica de Hegel es la ciencia filosófica, la ciencia verdadera, la ciencia de las ciencias (...)” en esta pretensión científica operaría el presupuesto idealista que los no-positivistas de la tradición francesa intentan desechar, y que también rechazará Althusser, siguiendo a estos últimos, principalmente a Bachelard. Paradójicamente, Althusser elige denominar su “Teoría” una “ciencia de la ciencia” tal como lo hizo Hegel.

Y ha sido en función de lograr esta exigencia que Althusser realiza una lectura doble de los análisis prácticos políticos de Lenin sobre las condiciones revolucionarias de 1917, en los cuales advierte la ausencia de la pregunta acerca de la especificidad de la dialéctica marxista: “¿cuál es la diferencia específica entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista?”. La ausencia de esta pregunta-señala Althusser-cuya respuesta es la “inversión”-indica un problema real ausente, un vacío, “la ausencia del concepto tras la palabra”⁴⁶. Es por ello que la lectura althusseriana de los textos leninistas, sólo ha podido realizarse a condición de plantear la pregunta teórica cuya respuesta estaba representada en acto. Lo mismo para el caso de la lectura sintomática sobre algunos textos de Mao Tse Tung (PLC: 38-39)⁴⁷.

Lo anterior adquiere total sentido si retomamos la frase inicial del *Prefacio de Para leer el Capital*: “toda lectura es culpable” porque para leer *El Capital*, “hemos tenido que hacer una serie de lecturas dobles” (PLC: 39)⁴⁸ que permitan establecer los principios esenciales de la filosofía marxista. Ahora bien ¿cuál es la naturaleza específica de la filosofía marxista según la lectura del filósofo argelino-francés?

De acuerdo a la lectura althusseriana, Marx “inventa” un método de análisis partiendo de lo abstracto a lo concreto, la dialéctica marxista no es simplemente una inversión de la dialéctica hegeliana, sino que es un método completamente original: un “método teórico en el que es necesario que el sujeto, la sociedad, esté presente en la representación como premisa” (Marx, 1971: 22).

En la primera parte de este trabajo hemos explorado la crítica marxiana a la filosofía de Hegel, la cual apuntaba principalmente a que esta última no tenía como punto de partida el

⁴⁶ “que creían que la filosofía de Marx estaba contenida por entero en la *Lógica de El Capital*”. (PLC: 38).

⁴⁷ Althusser dice que ha pretendido analizar el texto de Mao Tse Tung *Sobre la Contradicción* (1937) como “la descripción de las estructuras de la dialéctica marxista que se reflejan en la práctica política”. Nos advierte, que esta lectura no ha sido a “libro abierto” sino que ha sido una lectura doble, salida de otra lectura sintomática (ahora sabemos que se refiere a su lectura de los textos prácticos políticos de Lenin) que ponía en presencia en una pregunta, una respuesta dada a una pregunta ausente.

⁴⁸ “hemos leído *El Capital* de manera de tomar visible lo que podía subsistir todavía de invisible en él, pero el retroceso de esta “lectura” ha tomado toda la dimensión que podíamos darle de una segunda lectura, en el estado de nuestra fuerza, realizada al mismo tiempo, y que versaba sobre las obras de juventud de Marx, en particular, sobre los *Manuscritos del 44*, y por lo tanto, sobre la problemática que constituye el fondo de sus obras, la problemática antropológica de Feuerbach y la problemática del idealismo absoluto de Hegel.”

conocimiento como un “concreto real”, sino que al identificar sujeto/objeto, concebía lo real como resultado del pensamiento. En contraposición a la filosofía idealista, Marx puso la dialéctica sobre bases materialistas, partiendo de las intuiciones y representaciones de lo real concreto (Ver *IA*: 25-26). Bajo la lectura de Althusser, si Hegel cree que la totalidad social es engendrada por el pensamiento, Marx no pudo “simplemente” haber invertido el método idealista (ya que esta operación implica una modificación radical) sino que inventó un método original, el *método del materialismo dialéctico*, que estaría operando en los escritos de *El Capital* (Ver Barth, 1951: 81-90)⁴⁹.

En este esquema, se deduce que si la cuestión de la filosofía de Marx “sale precisada” en una primera lectura de *El Capital*, ella debería permitir otras “lecturas” de este escrito y de otras obras del marxismo (entre las que menciona el *Anti-Dühring*, la *Filosofía de la Naturaleza* de Engels, y *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin) incluso de otras obras prácticas del marxismo (que existieron en concreto en la realidad histórica del socialismo y en países en vía al socialismo) que hasta entonces no podían ser leídos más que como textos de combate, es decir, en su forma de *expresión ideológica* que requieren ser maduradas (*PLC*: 39. Énfasis original)⁵⁰.

De tal modo, la propuesta althusseriana consiste en producir la problemática que hasta entonces no podía aparecer más que en estado práctico, como materia prima de la elaboración de la ciencia teórica.

Althusser señala que para ir más allá del simple concepto formal de la estructura de la práctica teórica, es decir, de la producción de conocimientos, “debemos elaborar el concepto de la historia del conocimiento y elaborar los conceptos de los diferentes modos de producción teórica (de la ideología y de la ciencia) todo lo cual requiere un trabajo de investigación que deberá apoyarse en los trabajos de valor que ya existen en los dominios

⁴⁹ De acuerdo al análisis de Barth, el concepto de “inversión” es tomado por Marx de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Aquí Hegel utiliza el concepto de inversión para afirmar que la realidad interior de las cosas está oculta y es lo contrario de las formas fenoménicas.

⁵⁰ Con respecto a las obras del movimiento obrero que están revestidas de su forma ideológica, Althusser y Balibar señalan que “quizás algún día seamos capaces de identificar bien aquello que, en las obras racionales del marxismo, puede darnos la posibilidad de producir los conceptos indispensables para la comprensión de las razones de esa sinrazón” y señala que éstas obras nuevas del marxismo, llevan algo esencial del marxismo, lo cual explica la importancia de que pueden ser leídas a tiempo.

clásicos de la historia de las ciencias y de la epistemología (PLC: 50). Pero de lo que se trata, advierte Althusser, no es simplemente de reunir los “hechos”, los datos “empíricos”, que se nos ofrecen como simples secuencias, sino de *producir*-en el sentido estricto de la palabra-lo que parece significar- y esta producción (que tiene la forma necesaria de un círculo) es la operación de producción de conocimiento. Ese concepto no sólo es indispensable para la teoría marxista (el concepto de producción, de estructura de un modo de producción, el concepto de historia) sino también a su propia *historia*, a la historia de la ciencia del materialismo dialéctico.

El filósofo argelino-francés enfatiza esta pretensión de cientificidad de la obra de Marx, y en concordancia con ello, rechaza la concepción empirista que presupone el acceso inmediato a lo dado, y no concibe que la materia prima esté siempre ya trabajada. Althusser se vale del análisis marxiano en su *Introducción* de 1857 donde se señala que “en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa” (Marx, 1971: 21) y se pregunta luego acerca de la existencia histórica de las categorías simples.

Recordemos que Marx desarrolla esta cuestión a través de la referencia al análisis hegeliano en la *Filosofía del derecho* con la posesión, y sostiene que Hegel tiene razón en empezar por aquí, ya que se trata de la relación jurídica más simple del sujeto. Sin embargo, en este análisis “el sustrato más concreto, cuyo vínculo es la posesión está siempre supuesto” (Marx, 1971: 23) lo cual es ilustrado mejor con el ejemplo del dinero:

(...) sólo en el periodo de disolución alcanza el dinero su pleno desarrollo, el cual en la moderna sociedad burguesa constituye un presupuesto. Esta categoría totalmente simple aparece históricamente en toda su plenitud sólo en las condiciones más desarrolladas de la sociedad. Pero de ninguna manera impregna todas las relaciones económicas (Marx, 1971: 24).

Lo mismo ocurre con la categoría de trabajo, que parece ser una categoría totalmente simple. Sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el

trabajo es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple (Marx, 1971: 24). El “trabajo” no es simplemente la expresión abstracta de la relación más simple y antigua en que entran los hombres cualquiera que sea la forma de sociedad. De acuerdo al análisis marxiano, “las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo más rico” (Marx, 1971: 25) es por ello que el pensador alemán puede concluir que: “el trabajo se ha convertido, en tanto categoría, pero también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general, y ha dejado de adherirse al individuo como particularidad suya” (Marx, 1971: 25).

Con este ejemplo del trabajo lo que Marx pretende mostrar es que, incluso, en las formas más abstractas a pesar de su validez para todas las épocas (por ser abstractas justamente) éstas son el producto de condiciones históricas determinadas. De allí que señale: “si es verdad que las categorías de la economía burguesa poseen cierto grado de validez para todas las otras formas de sociedad, esto debe ser tomado *cum grano salis*”⁵¹ (Marx, 1971: 27).

Ahora bien, Althusser plantea dos problemas teóricos fundamentales para la comprensión de la teoría de Marx, cuyo objeto de estudio “es la sociedad burguesa actual”. El primero de estos, es un problema teórico que “hay que plantear y resolver para explicar el mecanismo por el cual la historia ha producido como resultado el modo de producción capitalista actual”, pero existe un segundo problema, bajo la advertencia althusseriana, el del objeto de *El Capital* y que es el que permite considerar la sociedad actual, como resultado histórico y como el “efecto sociedad”.

De acuerdo al planteo althusseriano, a este segundo problema le corresponde una teoría de la estructura de un modo de producción: “el mecanismo que hace que el resultado de la producción de una historia exista como sociedad” se trata del “mecanismo de producción del *efecto de sociedad*” (PLC: 73. Énfasis agregado), y que es lo que Marx estudia en *El Capital*.

Y además reconoce Althusser, que este mecanismo de producción del “efecto de sociedad” logra realizarse plenamente cuando los efectos del mecanismo son expuestos “hasta el punto en que se producen bajo la forma de los efectos mismos que constituyen la realidad

⁵¹ * con indulgencia.

concreta, consciente o inconsciente de los individuos con la sociedad como la sociedad” (PLC: 73-74). El filósofo argelino-francés se basa en el análisis de la *Introducción* donde Marx postula que la realidad social es un concreto del pensamiento, tal como lo muestra la siguiente cita:

(...) A la conciencia, para la cual el pensamiento conceptivo es el hombre real y, por consiguiente, el mundo pensado es como tal la única realidad- y la conciencia filosófica está determinada de este modo-, el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción (el cual, aunque sea molesto reconocerlo, recibe únicamente un impulso desde el exterior) cuyo resultado es el mundo; esto es exacto en la medida en que- la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como concreto del pensamiento es, in fact*⁵² un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos. (Marx, 1971: 22).

Althusser enfatiza el carácter material de la dialéctica marxista para abonar el terreno de su propia propuesta de elaboración teórica: la teoría de la práctica teórica, con la cual nuestro autor pretende romper con la concepción tradicional de la historia de las ciencias “que todavía hoy está impregnada de un racionalismo ideológico y por consiguiente, idealista” (Althusser, 1968: 73). La referencia aquí es a las “grandes filosofías” que tuvieron como pretensión confesa enunciar los criterios de toda científicidad posible de modo tal que “cuando habla de las ciencias, sólo se preocupa por una cosa: extraer su esencia común y luego se fundamenta en las tesis producidas para elaborar una teoría del conocimiento” (Lecourt, 1987: 21).

Lo anterior aparece ilustrado con la filosofía de Hegel, una filosofía que en los discursos que elabora sobre sí misma se da como fundamento y garantía de Verdad, postulándose como “ciencia de la ciencia”. El proyecto de “ciencia de la ciencia” según Lecourt, sólo es

⁵² * En los hechos según la edición citada.

repetición de la operación idealista señalada: anula la realidad efectiva de la historia de las ciencias bajo el signo de la teleología, teniendo como efecto reducir la historia efectiva de las ciencias a una especie de evolución, “una evolución que conduce al conocimiento del error y de la verdad, en la que todas las verdades se miden por la última en aparecer” (1987: 10).

En contraposición a esta teoría del conocimiento, Althusser postula que “la historia de la razón no es ni una historia lineal de desarrollo continuo, ni es en su continuidad la historia de la manifestación o de la toma de conciencia progresiva de una Razón” (PLC: 73). Lo cual pone de manifiesto explícitamente, el carácter discontinuista de la propuesta althusseriana, que se confirma a través del reconocimiento que la misma realiza a la labor de algunos representantes de la “epistemología francesa” (Ver Lecourt, 1987: 8-15)⁵³: Koyré, Bachelard, Canguilhem y Foucault⁵⁴. Desde esta perspectiva, es comprensible que el antipositivismo althusseriano, se oponga a todo “evolucionismo” (Lecourt, 1987: 14)⁵⁵ y que para ello recurra a la ruptura epistemológica para plantear una nueva concepción de la historia de las ciencias. Tal como aparece formulado en la siguiente cita:

⁵³ Althusser reivindica explícitamente los aportes de Canguilhem y de Foucault. Del primero, respecto a los trabajos sobre la historia de la producción del concepto de *reflejo*; y de Foucault “que estudia la evolución desconcertante de esa formación cultural compleja que agrupa alrededor del término sobredeterminado de *Locura*” (PLC: 51). Sin embargo, vale la pena atender a aquello que nos señala Lecourt, para quien por varias razones es inexacto decir que Bachelard, Canguilhem y Foucault pertenezcan a una “escuela epistemológica”. El punto en común de estos autores, no reside en la dimensión epistemológica, sino que proviene de su posición en filosofía. Reside en su “no positivismo” radical y deliberado. Todos ellos, se oponen a la tradición positivista que intenta elaborar de una manera u otra, discursos de Verdad, una “ciencia de la ciencia”, donde subyace un presupuesto idealista.

⁵⁴ Los autores mencionados: Koyré, Canguilhem, Bachelard y Foucault, pertenecientes a la tradición epistemológica francesa han sido discontinuistas, lo que los ha llevado a rechazar el planteo de un progreso lineal y acumulativo del conocimiento científico. Para ampliar información sobre continuismo y discontinuismo en la historia de las ciencias, ver: Balibar, 2004: 14-48.

⁵⁵ El supuesto idealista se encuentra operando en la epistemología positivista, de allí que “positivismo y evolucionismo vayan a la par”.

(...) la historia real del desarrollo del conocimiento se nos presenta hoy sometida a leyes muy diferentes de aquella esperanza teleológica del triunfo religioso de la razón. Comenzamos a concebir esta historia como una historia jalonada de discontinuidades radicales (por ejemplo, cuando una ciencia nueva se destaca sobre el fondo de las formaciones ideológicas anteriores) de profundas modificaciones que, aunque respeten la continuidad de la existencia de las regiones del conocimiento, inician en su ruptura, el reino de una lógica nueva, que lejos de ser el simple desarrollo, la “verdad o la “inversión” de la antigua, ocupa literalmente su lugar. (PLC: 50-51).

La cita anterior muestra con claridad la posición materialista de Althusser: una posición tal que rechaza toda linealidad del progreso racional y que propone elaborar una *teoría de la práctica científica* (Ver Lecourt, 1987:16-17)⁵⁶. Bajo esta postura, de lo que se trata es de producir el conocimiento, de producir lo que ya existe (en entrelíneas) transformándolo. Efectivamente, a diferencia de la historia de la filosofía ideológica del “problema del conocimiento” que plantea el problema partiendo de la respuesta como su reflejo exacto, Althusser propone salir de esta “solución ideológica”⁵⁷ que ha dominado hasta entonces a toda la historia de la filosofía occidental desde Descartes a Husserl, pasando por Kant a Hegel, e incluyendo a Heidegger (PLC: 59-60)⁵⁸. Todas estas filosofías, según la perspectiva althusseriana, han tenido una posición ideológica respecto al problema del conocimiento, que reduce el conocimiento ideológico al fenómeno de un reconocimiento. Y

⁵⁶ Lecourt detecta la paradoja que acecha a la propuesta althusseriana que “al convertir la filosofía marxista en la “teoría de la práctica teórica”, y al apoyar el carácter científico de esta disciplina en el materialismo histórico, cae en una “ciencia de la ciencia” que tanto rechazó. En otras palabras, Althusser pensó que “fundaba la unidad de epistemología e historia de las ciencias” pero en realidad la importación de estas categorías tuvo por efecto reactivar bajo una forma nueva “el espejismo positivista” con el nombre de “Teoría”.

⁵⁷ Althusser cita un pasaje de *La ideología alemana* en la que se afirma que “no sólo en la respuesta habría engaño, sino también en la propia pregunta” (Cfr. PLC: 49).

⁵⁸ Según el análisis althusseriano, Heidegger “intentó salir de este círculo colocándose por fuera”. Sin embargo, para Althusser: “colocándose por fuera del círculo no sale de él, ya que este exterior, pertenece todavía a este círculo”. En la misma línea, también E.E. Marí realiza una aguda crítica a Heidegger a propósito de su tesis de que “la esencia de la verdad es la libertad” para buscar un camino más profundo de la verdad. Para Marí “con el don previo de la libertad-disposición de abierto del *Dasein*-se puede producir la adecuación entre dos elementos tan heterogéneos como la proposición y el hecho que en él enuncia (...). (Marí, 1974: 161)

la causa de este equívoco, se encuentra en el hecho de que el modo de producción teórico de la ideología, formula un problema artificial para que le sirva de espejo teórico y de “justificación práctica” a una solución ya producida fuera del proceso de conocimiento, vinculada a pretensiones e intereses extrateóricos (Ver Althusser, 1968: 134-135). Esta solución ideológica implica una estructura cerrada, en la que el Sujeto (objeto de conocimiento) y el Objeto (objeto real) ya están dados; en la que existe una relación de interioridad entre ambos, encargados de “tomar a cargo”, si es preciso falsificándolas, las condiciones reales de la historia de la producción de conocimientos. De allí que en *PLC* se proponga:

(...)salir del espacio ideológico definido por esa pregunta ideológica, de ese espacio necesariamente cerrado (pues éste es uno de los efectos esenciales de la estructura de reconocimiento que caracteriza al modo de producción teórico de la ideología: el círculo inevitablemente cerrado de lo que en otro contexto y con otros fines Lacan ha llamado la “relación especular dual”) para poder abrir, en otro lugar, un nuevo espacio que sea el espacio requerido para un planteamiento justo del problema, que no prejuzgue su solución. (*PLC*: 59-60).

De acuerdo a la cita anterior sólo se sale del “círculo cerrado de la ideología” mediante la fundación radical de un nuevo espacio, se trata de plantear “en su verdadero terreno” (*PLC*: 61) la cuestión de una teoría de la producción de un conocimiento que sea, apropiación del objeto real.

Ahora bien, si el conocimiento se relaciona con el mundo real a través de su modo de apropiación específico del mundo real, la empresa althusseriana no puede ser sino la indagación de las condiciones reales de apropiación del conocimiento. Todo lo cual implica un proceso de producción de conocimiento, propio de la “práctica teórica” que exploraremos a continuación.

2.3. La práctica teórica

¿Qué implicancias tiene la “ruptura epistemológica de Althusser” (Balibar, 2004: 8-15)⁵⁹? Según el análisis althusseriano de ahora en más, será necesario plantear el problema de las condiciones del descubrimiento científico, “pensando de manera radicalmente nueva la relación entre ciencia e ideología” (PLC: 62). Efectivamente, a partir del corte, la ideología deberá ser pensada como la “prehistoria de la ciencia”, como una historia real que posee sus leyes propias, como la condición de posibilidad de advenimiento de una ciencia. Y la *ciencia* será concebida como “ciencia de la ideología”, que no puede existir sino en forma de ideología cuando se constituye la ideología que va a producir (PLC: 51-52).

Cabe señalar que la reformulación althusseriana de la ideología también opera una importante innovación en cuanto a su *problemática* específica. Los problemas que se presentan en la ideología teórica son tales que impiden que ésta realice profundizaciones, limitándola a confirmar sus propias presuposiciones. Mientras que la problemática de la ciencia es tal que le permite profundizar los conocimientos que produce dentro de una dinámica de permanente transformación interna, implicando importantes cambios radicales. En este marco: si Marx pudo formular en *El Capital* la pregunta ausente en la teoría de la economía clásica, es porque se sitúa en el terreno de la problemática científica. Por eso Althusser propone replantear el problema de la relación entre el orden lógico y el orden histórico, no en el campo de una problemática ideológica, sino en el campo de la problemática teórica marxista de la distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento. Recordemos que de acuerdo a esta distinción marxiana, el proceso de producción del objeto real ocurre por completo en lo real y se efectúa según el orden real de la génesis real; mientras que el proceso de producción del objeto de conocimiento ocurre por completo en el pensamiento, y se efectúa según su función en el proceso de producción del objeto de conocimiento. Bajo la lupa althusseriana, Marx avanza un paso más, y demuestra que esta distinción (entre el objeto real y el objeto de conocimiento) se refiere no

⁵⁹ Bajo la lectura de Balibar, Bachelard no es el autor del concepto de “ruptura epistemológica” del que Althusser se declara heredero, sino que en realidad se trata de un “falso reconocimiento” y que Althusser introduce un concepto original, el de “corte epistemológico”.

sólo a esos dos objetos, sino también a sus propios procesos de producción⁶⁰. En palabras de Althusser:

Cuando Marx nos dice que el proceso de producción del conocimiento- por consiguiente, de su objeto, distinto del objeto real, que es aquello que éste debe apropiarse precisamente bajo el “modo” de conocimiento- ocurre por completo en el conocimiento, en la cabeza o en el pensamiento, no cae, ni por un segundo en un idealismo de la conciencia, del espíritu o del pensamiento ya que el pensamiento de que se trata aquí (...) es el sistema históricamente constituido de un aparato de pensamiento, basado y articulado en la realidad natural y social. Este pensamiento es definido por el sistema de las condiciones reales que hacen de él, un modo de producción determinado de conocimientos. (PLC: 47).

La tesis de que el proceso de producción del conocimiento ocurre “enteramente en el pensamiento”, implica que el pensamiento ya no pueda ser concebido como la facultad de un sujeto trascendental o de una conciencia absoluta, sino que, contrariamente, se lo comprende como determinado por el sistema de condiciones reales que hacen de él un “modo de producción determinado de conocimientos”, constituido por una estructura que combina el tipo de objeto sobre el cual trabaja (la materia prima), los medios de producción teórica de que dispone (teoría, método, técnicas, etc.) y las relaciones históricas en las que se produce. A su vez, “este sistema definido de las condiciones de la práctica teórica es el que asigna a tal o cual sujeto (individuo) pensante su lugar en la producción de conocimientos” (PLC: 47) de allí que Marx sostenga que “el sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente” (Marx, 1971: 22). Lo cual ha motivado a Althusser a indagar: “¿mediante qué mecanismo el proceso de conocimiento-que ocurre enteramente en el pensamiento-produce la apropiación cognoscitiva de su objeto real, que existe fuera del pensamiento en el mundo real?”(PLC: 63. Énfasis original). Con este interrogante nuestro autor intenta sustituir la cuestión ideológica de las garantías del

⁶⁰ Althusser y Balibar señalan que: “El texto de la *Introducción del 57*, que distingue rigurosamente el objeto real del objeto de conocimiento, distingue también sus procesos, y lo que es capital, pone en evidencia una diferencia de *orden* en la génesis de estos dos procesos” (PLC: 52).

conocimiento, por la de los mecanismos de apropiación cognoscitiva, para introducirnos en el espacio de la teoría filosófica. Mediante la pregunta por los mecanismos de producción de los conocimientos, Althusser no sólo está planteando una novedosa confrontación entre ciencia e ideología, sino que también postula su posición materialista en filosofía, fundada en una concepción científica de la práctica. Desde tal concepción se reconoce que “no existe una práctica en general, sino prácticas distintas, que no están en una relación maniquea con una teoría que les sería totalmente opuesta y extraña” (PLC: 64).

Lo anterior nos permite comprender que en la propuesta althusseriana sea fundamental una nueva concepción de la relación entre teoría y práctica, de manera que se conciba “el contenido de estas diferentes prácticas pensando su estructura propia que es, en todos los casos, la estructura de una producción”; “concibiendo lo que distingue entre sí estas diferentes estructuras, es decir, la naturaleza diferente del objeto al cual se aplican, de sus medios de producción y de las relaciones en que producen” (PLC: 64). Ya que estos diferentes elementos y su combinación – *Verbindung*⁶¹– varían de una práctica a otra, es imprescindible una distinción exacta de las distintas prácticas: la práctica económica, la práctica política, la práctica ideológica, la práctica técnica y la práctica científica (o teórica). Como señala Callinicos, “el sistema de Althusser involucra una teoría de la praxis”, en la cual se explica que existen distintas prácticas, unidas en un todo complejo, pero que sin embargo, pueden incluirse dentro de una definición general, que alude a “cualquier proceso de transformación de una determinada materia prima dada en un producto determinado” (Callinicos, 1978: 51).

En este sentido, el examen althusseriano advierte que la proclamación indiferenciada de la “primacía de la práctica” siempre se va a ubicar en el terreno de la ideología. Incluso cuando es al servicio de la visión revolucionaria que “exalta la causa de los trabajadores”,

⁶¹ No podemos no citar a Marí en lo referente a esta cuestión, ya que su análisis es sumamente enriquecedor: “*Verbindung* es el vocablo alemán que, sin traducir, emplea con insistencia Althusser para mentar el trabajo del pensamiento sobre su materia prima en una estructura propia (teórica) que opera en el interior de una formación social determinada. Por eso le parece legítima la descripción de Marx en la *Introducción de 1857* cuando refiere que la totalidad concreta como totalidad de pensamiento, como concreto de pensamiento es en realidad (in der Tat) un producto del pensar y del concebir (*ein Produkt des Denkens, des Beigreifens*) gestando una práctica teórica, es decir, un trabajo del pensamiento sobre su materia prima que implica un “trabajo de transformación (*Verarbeitung*) de la intuición (*Anschauung*) y de la representación (*Vorstellung*) en conceptos (*in Begriffe*)” Marí, 1974: 164-165.

por ello: el materialismo dialéctico-en su *concepción igualitarista de la práctica*-sería una “concepción que hay que criticar y superar, para fundamentar en su exacto lugar una concepción científica de la práctica” (*PLC*: 65). De acuerdo a la caracterización althusseriana, las ciencias son concebidas como praxis, lo cual involucra una dimensión epistemológica ya que la función de la ciencia es, en este esquema, producir conocimientos objetivos, articular las estructuras internas de las ciencias y especificar su relación con sus objetos. De allí que sea necesario interrogar acerca de “lo científico” de una formación teórica.

Respecto a esta cuestión, la posición althusseriana siempre ha sido la de postular la autonomía de la teoría (Cfr. Althusser, 1968 y *PLC*). Con esta tesis, Althusser sostiene que la práctica teórica es una praxis distinta, que no puede reducirse a las demás de la formación social. De manera que si las ciencias no son ideologías, hay que construir una teoría de las ciencias que derive su condición objetiva de una autonomía “cuanto menos relativa de las demás praxis que constituyen la formación social” (Callinicos, 1978: 52-53)⁶².

Efectivamente, lo que es de interés en la epistemología materialista de Althusser, es pensar las relaciones de fundamentación y de articulación entre las diferentes prácticas pensando su autonomía relativa respecto a la “práctica determinante en última instancia”, la práctica económica. El filósofo argelino-francés aclara que no se trata sólo de disipar el mito de la práctica igualitarista- desjerarquizada, indiferenciada- sino de sentar las bases de una práctica teórica (bases totalmente nuevas acerca de la relación entre teoría y práctica) y por ello sostiene que:

Consideramos la teoría, en sus formas más puras, es en sentido estricto, una práctica, la práctica científica o teórica, divisible en varias ramas (las diferentes ciencias, las matemáticas, la filosofía). Esta práctica es teórica: es distinta de las demás prácticas, no teóricas, por el tipo de objeto (materia prima) que transforma; de medios de producción que pone en acción y de relaciones sociohistóricas en las cuales produce y, finalmente, por el tipo de objeto que produce (conocimientos). (*PLC*: 66).

⁶² La alternativa sería considerar a las ciencias como ideologías, como lo han hecho Luckacs y Gramsci, como bien señala Callinicos, pero el resultado ha sido el no poder demostrar la objetividad de la ciencia.

Al enfatizar el carácter autónomo de la teoría, Althusser sostiene que la práctica teórica, se da a sí misma su propio criterio, se otorga a sí misma “los criterios de cientificidad de los productos de la práctica científica”, pero, ¿cómo es que la teoría –la práctica teórica- verifica su cientificidad? Para Althusser, del mismo modo que las ciencias, cuando están verdaderamente constituidas- ya no requieren ser verificadas por prácticas exteriores para declarar verdaderos los conocimientos que producen⁶³, lo mismo ocurre con la ciencia del materialismo histórico: “es porque la teoría de Marx es verdadera por lo que pudo ser aplicada con éxito, y no es porque fue aplicada con éxito por lo que es verdadera”. Del mismo modo, no es la práctica histórica ulterior la que puede dar el estatuto de cientificidad al conocimiento que Marx ha producido, sino que: “el criterio de la verdad de los conocimientos producidos por la práctica teórica de Marx es proporcionado por la práctica teórica misma” (*PLC*: 66).

Con lo cual Althusser advierte sobre el riesgo de confundir este criterio de validación con la “hipótesis” del empirismo de acuerdo con la cual, para poder afirmar la “verdad” habría que haber esperado la verificación por la práctica política de la historia. En estos términos nuestro autor rechaza el problema del conocimiento planteado en término de verdad, ya que se sitúa en el terreno ideológico. Por eso en *PLC* afirma que: “es desde la historia, desde la teoría de la historia, desde donde se puede pedir cuentas a la religión histórica de la lectura (...) descubriendo que la verdad de la historia no se lee en su discurso manifiesto (...) sino en los efectos de una estructura de estructuras” (*PLC*: 22). Al confrontar con el mito religioso de la lectura- ilustrado con la filosofía hegeliana- Althusser plantea concebir el conocimiento como producción. Lo propio de la práctica teórica, que se da a sí misma su criterio de validez.

Sin embargo, nuestro autor pone énfasis en mostrar que esta interioridad del criterio no debe excluir la posibilidad de que las ciencias que requieran relaciones orgánicas con otras

⁶³ Althusser recurre al ejemplo que da Marx para argumentar la interioridad del criterio de validación de las ciencias teóricas es el de la validación de los teoremas de las matemáticas. En palabras de Althusser: “Ningún matemático en el mundo ha esperado que la física, en la cual se aplican, sin embargo, partes enteras de las matemáticas, haya verificado un teorema para declararlo demostrado: la verdad de su teorema le es proporcionada en un 100% por criterios puramente *interiores* a la práctica de la demostración matemática, y por consiguiente, por el *criterio de la práctica* matemática, es decir, por las formas requeridas por la cientificidad matemática existente.” (*PLC*: 66. Énfasis original).

prácticas para enriquecerse, lo hagan. De este modo, las ciencias en vías de gestación se pueden enriquecer con la materia prima de otras prácticas, lo cual posibilitaría cambios profundos en su estructura teórica. Incluso señala Althusser, esto podría ocurrir en las regiones dominadas por un conocimiento ideológico, en las cuales la intervención de otras prácticas puede desempeñar un papel fundamental para la ciencia en vía de desarrollo⁶⁴.

La siguiente cita de de *la Revolución Teórica de Marx* puede echarnos luz acerca de la propuesta de la teoría de la práctica:

Por práctica en general entenderemos todo proceso de transformación de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por una trabajo humano determinado, utilizando medios (de producción) determinados. En toda práctica así concebida el momento (o el elemento) determinante del proceso no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el sentido mismo del trabajo de transformación, que pone en acción, dentro de una estructura específica, hombres, medios y un medio técnico de utilización de los medios. Esta definición general de la práctica encierra en sí la posibilidad de la particularidad: existen prácticas, realmente distintas aunque pertenecientes orgánicamente a una misma totalidad compleja.

La “práctica social”, la unidad compleja de las prácticas que existen en una sociedad determinada, contiene en sí un número elevado de prácticas distintas. Esta unidad compleja de la “práctica social” está estructurada, veremos de qué manera, de tal modo que la práctica determinante en último término es la práctica de transformación de la naturaleza (materia prima) dada en productos últimos a través de la actividad de los hombres existentes, que trabajan empleando medios de producción determinados, metódicamente ajustados, en el cuadro de relaciones de producción determinadas. La práctica social encierra, además de la producción, otros niveles esenciales: la práctica política que en los partidos marxistas ya no es considerada como espontánea, sino que es organizada sobre la base de la teoría científica del materialismo histórico, y que transforma su materia prima, las relaciones sociales, en un producto determinado (nuevas relaciones sociales); la práctica ideológica (la ideología ya sea religiosa, política, moral, jurídica o artística, transforma también su objeto: la “conciencia” de los hombres) y por último la práctica teórica.

(Althusser, 1968: 136)

⁶⁴ El ejemplo de las experiencias revolucionarias de Marx en el '48 ilustran lo anterior, ya que bajo la perspectiva althusseriana en las primeras organizaciones de lucha del proletariado parisino, prácticas que han contribuido, según Althusser, a que se produjera el pasaje de la práctica teórica ideológica a la práctica teórica científica. (Ver *PLC*: 67).

Ahora bien, hemos señalado siguiendo a Althusser que la práctica teórica también cae bajo la distinción general de la práctica. Trabaja sobre una materia (representaciones, conceptos, hechos) que le es proporcionada por otras prácticas, ya sean empíricas, técnicas o ideológicas. La práctica teórica es una práctica que no sólo comprende la práctica teórica científica, sino también la práctica teórica ideológica. Sin embargo es posible distinguir entre ambas: “esta distinción toma la forma de una discontinuidad “cualitativa” teórica e histórica, que podemos denominar con el término de “ruptura epistemológica” de Gaston Bachelard” (Althusser, 1968: 137).

Al intentar responder sobre la naturaleza diferencial de la práctica teórica, el análisis de Callinicos puede ofrecernos una pista clave, que no obstante, deberá ser profundizada:

Si aseveramos que las ciencias, y las ideologías teóricas que constituyen su prehistoria, que juntas forman la instancia que Althusser llama praxis teórica son (relativamente) autónomas, entonces se deduce que el proceso mediante el cual se producen los conocimientos objetivos de lo real tiene lugar enteramente en el pensamiento. (Callinicos, 1978: 54)

Que “lo real” ocurra enteramente en el pensamiento, involucra la cuestión específica sobre el método del materialismo dialéctico expuesto principalmente en la *Introducción a los Grundrisse* de Marx, que exploraremos a continuación.

2.4. El método del materialismo dialéctico

El todo, tal como aparece (erscheint) en el pensamiento, como todo de pensamiento (Gedankenganzes) es un producto de la cabeza pensante, que se apropia (aneignet) el mundo (die Welt) en el sólo y único (einzig) modo (weise) que le es posible, modo que es diferente de la apropiación artística, religiosa y práctico-espiritual de este mundo. (Marx, 1971: 173).

A partir de la cita anterior de la *Introducción del '57* Althusser señala que el proceso mediante el cual “lo abstracto” se vuelve “concreto” únicamente involucra a la práctica teórica, es decir, tiene lugar solamente en el pensamiento e implica responder al planteo: “¿Cuál es el mecanismo por el cual la producción del objeto del conocimiento produce la apropiación cognoscitiva del objeto real que existe fuera del pensamiento, en el mundo real? (PLC: 68. Énfasis original).

Este problema-el del mecanismo que debe proporcionarnos la explicación de un hecho específico- es un problema distinto de la cuestión de las condiciones de producción de los conocimientos y ha sido ocultado bajo otra cuestión: la que depende de una teoría de la historia de la práctica teórica, que nos permite asistir a la aparición de los conocimientos humanos, primero bajo la forma de ideología, luego bajo la forma de ciencia.

Sin embargo, advierte Althusser que esta historia al tomar los conocimientos como hechos, jamás puede brindar otra cosa que una comprobación. Ergo, no permite comprender el mecanismo por el cual un conocimiento determinado cumple su función de apropiación cognoscitiva del objeto real por medio de su objeto pensado (PLC: 69).

La comprensión de este mecanismo es lo que el análisis althusseriano denomina *efecto de conocimiento*, y es lo que se propone elucidar. Al intentar avanzar en esta investigación nuestro autor nos advierte sobre el riesgo de creer que este mecanismo que produce el efecto de conocimiento sea confundido con un “suelo originario” del efecto de conocimiento. De manera que nos remitamos a los orígenes del mecanismo que tratamos de descubrir; y tengamos la falsa representación de que ese efecto de conocimiento que se ejerce “en las formas puras de una ciencia, nos llega por una serie de mediaciones de la realidad misma” (PLC: 70).

Althusser ilustra lo anterior con el ejemplo de la práctica de los agrimensores y la matemática pitagórica o euclideana, como si entre ambas hubiese una continuidad de sentido que une en su principio el efecto de conocimiento de los objetos matemáticos modernos a un efecto de sentido originario “que forma cuerpo con un real originario, una práctica concreta, gestos concretos originarios” (PLC: 70).

En este sentido, el examen althusseriano reconoce que en la teoría del conocimiento tradicional participan conceptos de origen como “suelo originario”, “génesis” y “mediación”, conceptos que cumplen “funciones de enmascaramiento” y de impostura

teórica, que al hacer la cadena entre un efecto de conocimiento originario y los efectos de conocimiento actuales, lo que se obtiene es el “no-planteamiento del problema” (PLC: 71). Por consiguiente, estos conceptos deben ser rechazados porque tienen consecuencias negativas para la ciencia, ya que no es el mito de un efecto originario⁶⁵ el que puede darnos respuesta sobre el mecanismo de ese efecto de conocimiento, sino la realidad misma del efecto de conocimiento actual. Tal como lo expone la siguiente cita:

Estamos en la misma situación que Marx, quien nos dice en términos adecuados, que es el conocimiento de la Gliederung (de la combinación articulada, jerarquizada, sistemática) de la sociedad actual lo que hay que elucidar, para poder acceder a la comprensión de las formas anteriores y, por lo tanto, de las formas primitivas. (PLC: 71)

Althusser se vale del análisis de Marx tal como es presentado en la *Introducción de 1857* para señalar que la elucidación del mecanismo del efecto de conocimiento actual puede darnos luces sobre los efectos anteriores. Bajo la lectura althusseriana, el método de análisis marxiano para elucidar estos mecanismos del efecto de conocimiento, no son un “hilo conductor regresivo” (Marí, 1974: 169) sino que justamente sigue un orden inverso (*Umkehrung*) tal como lo manifiesta la siguiente cita:

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez, que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. (...). (Marx, 1971: 26)

⁶⁵ Valga la comparación: “de la misma manera que en la buena teología cristiana la humanidad no hace más que vivir en el pecado original” (PLC: 70).

Althusser observa que en el análisis de la sociedad burguesa moderna que realiza Marx se concibe a ésta como un resultado histórico, lo cual podría “hacernos pensar en un retorno a Hegel en el cual el resultado está unido a su origen”. Sin embargo, en el planteo de la *Introducción* el recorrido es inverso: “se trata de su combinación articulada (*Gliederung*) en el cuadro de la sociedad burguesa moderna” (Marx, 1971: 17) tal como nos señala Althusser. Y señala también que “(Marx) hace depender la explicación de las formas más primitivas del modo de combinación sistemático actual de las categorías que se encuentran, en parte, en las formas anteriores” (*PLC*: 71).

Efectivamente, el problema acerca de la apropiación cognoscitiva del objeto real por el objeto de conocimiento puede ser respondido a partir de la clave que ofrece el texto de 1857 donde su autor advierte que busca la comprensión del mecanismo de producción del efecto de sociedad por medio de la sociedad real existente. En efecto, allí Marx considera la sociedad actual (y cualquier otra sociedad) como un resultado y como una sociedad. Lo cual es reafirmado por Althusser cuando señala que la sociedad actual no es, solamente, un resultado sino un producto particular que funciona como sociedad, a diferencia de otros resultados que funcionan de modo diferente. Esta cuestión del mecanismo de la producción del “efecto de sociedad” es abordada con profundidad en *El Capital* (en la “teoría de la estructura de un modo de producción” según Althusser) tal como se afirma en *PLC*:

El mecanismo de la producción de este efecto de sociedad sólo logra su plena realización, cuando todos los efectos del mecanismo son expuestos hasta el punto en que se producen bajo la forma de los efectos mismos que constituyen la realidad concreta, consciente o inconsciente, de los individuos con la sociedad como sociedad, es decir, hasta los efectos del fetichismo de la ideología. (*PLC*: 73)

Hasta aquí entonces, se puede comprender que lo central de la epistemología materialista althusseriana consiste en indagar por los mecanismos que producen el efecto de conocimiento. Para ello, Althusser recurre al método empleado en *El Capital* (Ver Marx, 2001, T.1: 27, 23 y 29) para investigar la cuestión del “efecto de sociedad”. Sin embargo

sigue quedando en pie la siguiente cuestión: “¿de dónde proviene este análisis que Marx debía considerar como preexistente, puesto que no reivindica sino su aplicación a la economía política clásica?” (PLC: 56). Recordemos que Marx sostiene que el método que emplea es lo mismo que el modo de exposición (*Darstellungweise*) que distingue del modo de investigación (*Forschungsweise*) (PLC: 56).

Mientras que éste último, es –según Althusser- la búsqueda concreta que Marx efectuó durante años sobre el modo de producción capitalista; en *El Capital*, “nos encontramos con la exposición sistemática, con la puesta en orden apodíctico de los conceptos en la forma propia a este tipo de discurso demostrativo” (PLC: 56). Este análisis marxiano es el que se propone elucidar Althusser: el que se refiere a las formas de razonamiento y de demostración que aparece “en el discurso efectivo de *El Capital*, el discurso a veces semisilencioso de su demostración” y que constituye una clave para explicar la naturaleza diferencial del discurso científico. Tal distinción es la que posibilita filósofo marxista centrarse sobre el efecto de conocimiento del conocimiento científico, del que se puede dar cuenta a través de la interioridad del “criterio de la práctica”.

En efecto, siguiendo el análisis que Marx realiza en *El Capital* sobre el “efecto de sociedad”, Althusser advierte que “el mecanismo de producción del efecto de conocimiento está unido al mecanismo que sostiene el juego de formas de orden en el discurso científico de la demostración” (PLC: 75). De manera que el efecto de conocimiento es producido como efecto del discurso científico, que existe como discurso del sistema, es decir, en la estructura compleja.

Vale la pena aquí señalar, la pertinencia de la lectura que realiza Marí sobre el esquema althusseriano, estableciendo una analogía entre la distinción de la *Verbindung*: “la totalidad articulada de pensamiento” y la *Gliederung* “totalidad articulada real” que realiza Althusser, y la distinción entre el modo de exposición y el modo de investigación, que existe en método de análisis de *El Capital*.

De acuerdo al examen de Marí, la distinción por un lado entre la *Verbindung* y la *Gliederung*, implica reconocer que ésta última es producida en un orden específico, orden de análisis teórico que Marx “pone en juego con el más alto grado de científicidad, o sea, haciendo funcionar la síntesis de los conceptos necesarios para la producción de ese todo de pensamiento que es su teoría en *El Capital*” (Marí, 1974: 166). En la misma línea, con la

distinción entre el modo de exposición u el modo de investigación, lo que pretende garantizar Marx es la cientificidad de su práctica y del proceso de conocimiento⁶⁶.

Ahora bien, Althusser observa que estas formas de orden se ven funcionando en el discurso de la demostración científica, en “ese fenómeno que impone a las categorías pensadas un orden regulado de aparición y desaparición” (*PLC*: 75) tal como aparece formulado en *PLC*:

Las formas de orden (formas de demostración en el discurso científico) son la diacronía de una sintonía fundamental (...) La sincronía representa la estructura de organización de los conceptos en la totalidad de pensamiento o sistema; la diacronía, el movimiento de sucesión de los conceptos en el discurso ordenado de la demostración. Las formas de orden del discurso de la demostración no son sino el desarrollo de la Gliederung, de la combinación jerarquizada de los conceptos en el sistema mismo (...) (*PLC*: 75).

En este marco, el efecto de conocimiento producido al nivel de las formas de orden del discurso, que no existe sino como discurso del sistema, es decir “del objeto tomado de la estructura de su constitución compleja” (*PLC*: 76) nos introduce en la cuestión de la naturaleza diferencial del discurso científico, para lo cual Althusser responde que “lo propio del discurso científico es ser escrito” (*PLC*: 77). Lo cual nos remite al planteo inicial de *PLC* ya que, esta regresión al punto de partida ocurre cuando se trata del círculo abierto “gracias a sus propios cierres, el círculo de un conocimiento fundamentado” (*PLC*: 78) Lo cual se vincula estrechamente con la tarea que Gaston Bachelard propone para la práctica científica: “poner la cultura científica en estado de movilización permanente, reemplazar el saber cerrado y estático por un conocimiento abierto y dinámico, dialectizar todas las variables experimentales, dar finalmente a la razón motivos para evolucionar” (2000: 21).

⁶⁶ Marí vislumbra el énfasis que Althusser muestra al revalorizar el análisis que Marx realiza en su *Introducción de 1857* al describir que “la totalidad concreta como totalidad de pensamiento, como concreto-de-pensamiento es en realidad un producto del pensar y del concebir gestando una práctica teórica, es decir, un trabajo del pensamiento sobre su materia prima que implica un trabajo de transformación de la intuición y de la representación en conceptos.” Marí, 1974: 65-66.

En este sentido, es vital realizar algunas precisiones sobre la propuesta de Gaston Bachelard de la que es heredera la epistemología materialista althusseriana.

2.5. La ruptura epistemológica

La epistemología de Gaston Bachelard puede incluirse dentro de lo que se ha denominado el estilo francés⁶⁷ en filosofía de las ciencias, que se caracteriza por ser una epistemología histórica y además filosófica, crítica.

La epistemología bachelardiana sería histórica porque está interesada en reflexionar acerca del surgimiento de las revoluciones científicas de su tiempo (como el desarrollo de las geometrías no euclidianas, la teoría de la relatividad, el comienzo de la microfísica, etc.) como testigos de una ruptura en la historia de las ciencias que han sido desestructurantes y han ampliado perspectivas en el campo del conocimiento científico.

Vale la pena aclarar, que el término de “ruptura epistemológica” no aparece explícitamente en la obra de Bachelard -ni mucho menos el de “corte epistemológico” del que Althusser se confiesa heredero- (Balibar, 2004: 10-11)⁶⁸. Más bien, lo que está presente en la obra bachelardiana es la idea de ruptura, de “revolución”, de “separación clara”, etc., metáforas que aluden a la discontinuidad de la historia.

En su obra de 1938: *La Formación del espíritu científico*, Bachelard considera que la filosofía supone un retraso en relación a la ciencia, ya que no se interesa por integrar las

⁶⁷ Jean-Francois Braunstein señala que es más apropiado hablar de estilo francés, que de “tradición”. Entre los argumentos que ofrece para apoyar esta propuesta, se encuentra el análisis de los “parecidos de familia” entre los representantes de este estilo, que vale la pena aclarar, no se restringe a la nacionalidad francesa. En su texto, Braunstein escoge para su análisis a Bachelard, Canguilhem y Foucault, porque se han ocupado de las “cuestiones del método en filosofía de las ciencias”. Para ampliar véase Braunstein, 2002:920-963 y 1062-1065.

⁶⁸ Para Balibar se trata de un típico caso de “falso reconocimiento” en el sentido freudiano del término. Balibar sostiene que el concepto de “corte epistemológico” es un concepto original que Althusser introduce entre 1960 y 1965. Es interesante el paralelo de este “falso reconocimiento” con la lectura que el propio Althusser hace sobre el método del materialismo dialéctico que Marx “considera preexistente” y que sin embargo, bajo la lupa althusseriana es un método fundado originalmente por Marx. Cfr. PLC: 56-57.

revoluciones científicas contemporáneas, en particular la teoría de la relatividad, la cual ha dado origen a “un nuevo espíritu científico” (2000: 10-11). El síntoma de este retraso se encuentra en el hecho de que la filosofía busca la “fundamentación” filosófica de la ciencia, o su propia fundamentación en la ciencia, pero no puede dar cuenta de la historia efectiva de las ciencias de principios del siglo XX. Por ello, el pensador francés va a insistir en la necesidad de que la epistemología proceda de un análisis del espíritu científico.

En esta dirección, la empresa bachelardiana propone buscar una “filosofía adecuada” que sea contemporánea a la ciencia y que pueda “adecuarse a un pensamiento científico en constante evolución”⁶⁹. Lo cual nos permite considerar que la epistemología de Bachelard no surge de un principio filosófico, sino de la intimidación dirigida a la filosofía “para la reorganización contemporánea de las ciencias exactas” (Lecourt, 1987: 10). Para lo cual es vital la aclaración de Braunstein para quien “en la medida en que la epistemología de Bachelard es una reflexión sobre las ciencias y no sobre el conocimiento general” puede ser comprendida como enemiga de toda teoría del conocimiento (Braunstein, 2002: 5).

En la primera parte de este trabajo hemos visto que la crítica althusseriana a la teoría del conocimiento tradicional consistía en señalar que las filosofías idealistas tuvieron como pretensión confesa enunciar los criterios de toda científicidad posible de modo tal que “cuando habla de las ciencias, sólo se preocupa por una cosa: extraer su esencia común y luego se fundamenta en las tesis producidas para elaborar una teoría del conocimiento” (Lecourt, 1987: 21). En la misma línea crítica, Bachelard detecta que el supuesto idealista de la epistemología positivista, oculta y revela a la vez, de manera sintomática la realidad material del conjunto de prácticas científicas. En esta perspectiva, podría comprenderse que lo que el epistemólogo francés había determinado como retraso de la filosofía, podría ser en realidad, un desplazamiento de toda teoría filosófica del conocimiento con respecto al trabajo efectivo de los hombres de ciencia. Lo cual puede ser dotado de sentido si consideramos que la investigación bachelardiana observa un número de parejas filosóficas propias de la teoría del conocimiento como: sujeto-objeto, abstracto-concreto, etc. que tienen como correlato y argamasa la categoría filosófica de la verdad, que cierra el espacio de la filosofía e impide concebir la historia efectiva del conocimiento científico: sus

⁶⁹ También para Canguilhem la filosofía debe volverse contemporánea a la ciencia. Braunstein, 2002.

rupturas, reorganizaciones, fracasos, etc. De allí que Bachelard proponga una epistemología que en tanto es histórica presta atención al error, configurando un espacio abierto (como el “círculo abierto” de la ciencia que formula Althusser en *PLC*).

Ahora bien, querer “dar a la ciencia la filosofía que se merece” implica reconocer el retraso que la filosofía contemporánea tiene en relación a la actividad de las ciencias de su tiempo, recordemos que para el autor de *La formación...* “los científicos no siempre profesan la filosofía de su propia ciencia”, con lo cual indica la contradicción en la que los científicos incurrir: por una parte está la filosofía de la ciencia, y por otra parte la “filosofía de los filósofos”- que Bachelard identifica con la posición del realismo epistemológico- a la que recurren los científicos cuando reflexionan sobre su propia práctica (Lecourt, 1987: 25. Cfr. Karczmarczyk, 2013).

En esta dirección, el análisis bachelardiano advierte que “el científico mantiene una relación imaginaria con su práctica” y la filosofía de los filósofos desempeña un papel fundamental en la constitución de esa relación (Lecourt, 1987: 25), lo cual motiva a Bachelard a examinar el espíritu científico.

Al emprender esta investigación el primer concepto que “construye” nuestro autor es el de “obstáculo epistemológico” con el que intenta designar los efectos sobre la práctica del científico de la relación imaginaria que tiene con ella.

En efecto, tal como lo exhibe en *La formación del espíritu científico*, el obstáculo epistemológico remite a una resistencia del pensamiento a la nueva conceptualización científica. Lo cual permite comprender que, el obstáculo aparece en el punto en que amenaza la ruptura -el lugar de la sobredeterminación⁷⁰ de una acumulación de contradicciones- de modo que, “el obstáculo registra las rupturas y reorganizaciones científicas por inversiones en su espectro; por medio de eso en el campo cerrado de sus categorías fundamentales, se asimila los progresos científicos y vive de explotarlos” (Lecourt, 1987: 27). De manera que los obstáculos epistemológicos aparecen donde existe una práctica científica establecida. Por ello, en *La formación...* Bachelard advierte que en una historia que no implica ninguna seguridad, existe el peligro constante de que en un

⁷⁰ El concepto de “sobredeterminación” aparece formulado explícitamente en *PLC*, y *A/E*. Mientras que en Marx, el concepto aparece operando principalmente en “El Método de la Economía política” en la *Introducción de los Grundrisse*, Cfr. *PLC*: 20-21.

determinado momento el lenguaje del físico y del matemático, por ejemplo, se vuelva contradictorio: la filosofía se apresurará a considerarlo como una crisis de la ciencia, como ocurrió con los comienzos de la microfísica a principios del siglo XX y es entonces donde los científicos deberán reconstruir radicalmente “el edificio de su ciencia”: revisarán sus teorías, hipótesis, instrumentos, etc.

Bajo esta advertencia, el epistemólogo francés propone un *psicoanálisis del conocimiento objetivo*, lo cual pone de manifiesto una concepción dinámica del pensamiento⁷¹ que le permite pensar en la necesidad de los obstáculos, recurriendo a la libido de los científicos para explicar la tendencia del pensamiento a “arraigar la relación imaginaria en lo imaginario de la imaginación” (Lecourt, 1987: 31).

Efectivamente, Bachelard acude a la libido de los científicos para explicar la constitución de los obstáculos epistemológicos vinculada a cierta concepción del “alma humana” que arraiga la “relación imaginaria” en lo imaginario de las imágenes producidas por la imaginación.

En este esquema, es comprensible que en la formación del espíritu científico el primer obstáculo lo constituya la experiencia básica: la experiencia colocada por delante y por detrás de la crítica- que es necesariamente un elemento del espíritu científico. Por eso, para nuestro autor: “La experiencia básica o, para hablar con mayor exactitud la observación básica, es siempre un primer obstáculo para la cultura científica (...) esta observación básica se presenta como un derroche de imágenes: es pintoresca, concreta, natural, fácil. No hay más que describirla y maravillarse” (Bachelard, 2000: 22). En contraposición, el examen bachelardiano postula que entre la observación y la experimentación, no hay continuidad, sino ruptura⁷² (Ver Karczmarczyk, 2013: 4-6).

⁷¹ “lo único que permite a Bachelard pensar la necesidad de los obstáculos epistemológicos” en el fondo psicologista que es según Lecourt “lo único que permite a Bachelard pensar la necesidad de los obstáculos epistemológicos”. Lecourt, 1987: 19.

⁷² “Precisamente la época contemporánea consume la ruptura entre conocimiento común y conocimiento científico, entre experiencia común y técnica científica (...) la técnica que produjo la lámpara eléctrica de filamento incandescente en verdad rompe con todas las técnicas de iluminación empleadas por la humanidad hasta el siglo XIX. En todas las antiguas técnicas, para iluminar era preciso quemar una materia. La antigua técnica es una técnica de combustión. La nueva técnica es técnica de no-combustión (...) Bien podemos afirmar pues, que la lámpara eléctrica es un objeto del pensamiento científico: un ejemplo muy

Ahora bien, una vez señalada la ruptura entre conocimiento común y conocimiento científico, se trata de determinar la constitución de este “tejido de errores tenaces” con el que la ciencia rompe. Por lo cual es necesario dar cuenta de la naturaleza necesariamente imaginaria que el científico tiene con su propia práctica⁷³.

El primer intento de Bachelard para explicar esta relación consiste en cuestionar la enseñanza científica que tanto en sus lecciones como en sus trabajos prácticos con “el constante recurso a imágenes y experiencias de la vida común” desplaza los verdaderos intereses de la ciencia “con el pretexto de la pedagogía” (2000: 207). De allí que, la clase de filosofía también sea incriminada, pero por una razón diferente aunque complementaria: porque difunde una valorización indebida de la “cultura general” en detrimento de las especializaciones científicas que sin embargo, son el único motor del progreso científico.

En definitiva, lo que aparece en este planteo de *La formación del espíritu científico* es una crítica a la institucionalización del saber, en la que las condiciones de la reproducción de los conocimientos científicos “operan sus efectos sobre las formas de su producción” (Lecourt, 1987: 31). Para ello, Bachelard describe una interpretación que inhibe las imágenes en la práctica científica. Esas imágenes, intentan “elaborar un sistema de conceptos que permita pensar la interrelación de dos historias, la del científico y la del no científico”, lo que Lecourt llama “historia sancionada” e “historia perimida”, respectivamente. En esta línea, podríamos considerar que ante la falta del concepto de “historia diferencial”⁷⁴, Bachelard intenta aproximarse a este concepto a través de la

simple y muy claro de un objeto abstracto-concreto.” Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*. Citado por Balibar, 2004: 14.

⁷³ Del mismo modo que Marx, de acuerdo a la lectura althusseriana en *PLC* se proponía investigar el origen de la trasposición imaginaria en la ideología.

⁷⁴ Balibar señala que un aspecto esencial de la epistemología bachelardiana, que tuvo importantes consecuencias es aquella según la cual el concepto configuraría por excelencia la unidad típica del conocimiento científico, porque es también la unidad singular de la teoría (matemática) y de la tecnología experimental (“incorporar las condiciones de aplicación de un concepto al propio sentido del concepto”). Pero no se trata de un aislamiento arbitrario de los conceptos, sino de su interrelación, de su “interdefinición”. Uno de los mejores ejemplos, según Balibar, lo constituye el concepto de “longitud de onda”. De este modo, Bachelard propone el estudio de las relaciones históricas entre constitución (luego, transformación) de los conceptos y el planteo de los problemas. Ver Balibar, 2004: 12.

descripción de la interpretación que inhibe las imágenes en la práctica científica. Para lo cual puede echarnos luz la siguiente cita:

El historiador de la ciencia debe tornar los hechos como ideas, insertándolas en un sistema de pensamientos. Un hecho mal interpretado por una época, sigue siendo un hecho para el historiador. Según el epistemólogo, es un obstáculo, un contrapensamiento.

Será sobretodo, profundizando la noción de obstáculo epistemológico cómo se otorgará su pleno valor espiritual a la historia del pensamiento científico. Demasiado a menudo, la preocupación por la objetividad, que lleva al historiador de las ciencias a repertoriar todos los textos, no llega a la apreciación de las variaciones psicológicas en la interpretación de un mismo texto (...) ¡En una misma época, bajo una misma palabra, hay conceptos tan diferentes! (Bachelard, 2000: 20).

De acuerdo a la cita anterior, los obstáculos epistemológicos remiten tanto a las consecuencias de la pedagogía como a la “libido epistemológica”. Sin embargo, también podría pensarse que “la relación imaginaria” de la que habla el epistemólogo francés se refiere no a una psicología de lo imaginario, sino al concepto científico de la ideología, tal como figura en el materialismo histórico, entonces se podría afirmar, como lo hace Lecourt, que lo que Bachelard “piensa sin decir” es, la necesidad de construir el concepto de una historia de las ciencias, de referirla a una teoría de las ideologías y de su historia⁷⁵.

En consecuencia, el recurso a la libido de los científicos para explicar la constitución de los obstáculos epistemológicos pone de relieve la imposibilidad de Bachelard de pensar la historia diferencial de “lo que *nosotros* llamaremos las ciencias y las ideologías” (Lecourt, 1987: 33. Énfasis original) y que abordaremos a continuación.

⁷⁵ Lecourt indica, que Bachelard no puede pensar la historia diferencial de las ciencias y las ideologías, por eso todos sus conceptos están “plagados” de psicologismo como punta de fuga, lo cual podría leerse como un retorno a una teoría del conocimiento tradicional, lo cual constituiría una paradoja, ya que todas las cuestiones clásicas de la teoría del conocimiento son recusadas por la epistemología francesa. ver Lecourt, 1987: 31-33.

2.5.1. Conocimiento común / conocimiento científico

En el recorrido que realiza la epistemología bachelardiana lo primero que se configura es la discontinuidad entre conocimiento común y conocimiento científico, con lo cual se evidencia el rechazo de Bachelard al principio de continuidad que gobierna la filosofía de la ciencia dominante de su época (ilustrado en la filosofía de Meyerson en el que descubre un vínculo con el realismo de la teoría del conocimiento y la tesis continuista de la historia de las ciencias⁷⁶), ya que detecta que la continuidad histórica del saber se apoya en ella sobre la homogeneidad de las formas del conocimiento.

En contraposición a esta concepción continuista del conocimiento, nuestro autor propone la división radical entre el conocimiento común y el conocimiento científico. Este último, es caracterizado por Bachelard como aquel que “no busca la variación sino la variedad (...) arrastra al espíritu de un objeto a otro sin método” (2000: 40), lo cual es ejemplificado con los libros sobre la electricidad, que lejos de ir a lo esencial, aumentan lo pintoresco. En cambio, para Bachelard: “es siguiendo un movimiento epistemológico inverso, volviendo hacia lo abstracto, como se encontrarán las leyes fundamentales de la electrostática” (2000: 40).

En este sentido, algunas lecturas críticas- como la realizada por Balibar- han señalado que la “ruptura” bachelardiana no es directamente histórica “inmediatamente inscrita en una cronología” (2004: 14), sino que, lo que le interesaría a Bachelard es el “mecanismo complejo de la diferencia entre conocimiento común y conocimiento científico” que se inscribe en varios niveles, en el sistema de varias actividades y de las correspondientes formas intelectuales. No solamente en el nivel de las formulaciones teóricas, sino también

⁷⁶ Para Bachelard, queriendo “fundar” las ciencias de una manera absoluta, la filosofía tiende a anular su originalidad. El ejemplo típico de este error lo representa la filosofía de Meyerson, sistemáticamente criticado por Bachelard. Precisamente el último capítulo “Rectificación y realidad” del *Ensayo sobre el conocimiento aproximado* constituye una forma de respuesta a *Identidad y realidad* de Meyerson. Bajo la perspectiva bachelardiana, el “realismo” y el “continuismo” de la filosofía de Meyerson testimonian su poca curiosidad por las ciencias efectivas. En este sentido, Bachelard propone que contra el “realismo”, la ciencia contemporánea establece que éste no existe de hecho ya que: “Lo dado es relativo a la cultura, está necesariamente implicado en una construcción”. Y contra el “continuismo” de Meyerson, quien estima que “la ciencia corresponde a la misma actitud que el sentido común”, el “nuevo espíritu científico” inaugurado por la teoría de la relatividad muestra que “una experiencia científica es aquella que contradice a la experiencia común” Ver Braunstein, 2002: 4.

en el nivel de la actividad técnica” (Balibar, 2004: 15)⁷⁷. Incluso puede decirse, desde esta perspectiva, que la ruptura de Bachelard que es puramente epistemológica, no manifiesta todos sus efectos sino en el campo de aplicación tecnológica.

El agudo análisis de Balibar problematiza la distinción bachelardiana entre conocimiento común y conocimiento científico, y advierte que si atendemos al concepto de “conocimiento común” nos encontramos con un concepto negativo donde se combina la tesis sociológica de un “pseudo saber” y la tesis epistemológica del error o ilusión (recordemos que ambas tesis se encuentran también fuertemente valorizadas en la *Ideología Alemana*).

Podemos estar de acuerdo con esta lectura balibariana, si atendemos al hecho de que “(Bachelard) al utilizar los términos de *lo inmediato, la sensación, la opinión* (que hacen referencia al “conocimiento en general”) y la *abstracción* puramente formal”, se pone en evidencia que el examen bachelardiano recupera a propósito del “conocimiento común” las nociones filosóficas clásicas mediante las cuales se ha representado lo falso, lo erróneo, lo ilusorio. En este sentido, la continuidad entre conocimiento común y conocimiento científico que impugna Bachelard se vincula con la crítica al conocimiento general –que es considerado un obstáculo epistemológico, ya que “en el entorno de un conocimiento demasiado general, la zona desconocida no se concreta en problemas precisos” (2000: 71).

La crítica bachelardiana hacia el conocimiento general es ilustrada mejor con el ejemplo de la ley de gravedad de Newton: “esta ley es tan clara, tan completa, tan acabada en sí misma, que no se siente ya la necesidad de estudiar la caída más de cerca (...) de manera que no se puede distinguir entre la fuerza que actúa positivamente en el movimiento de arriba hacia abajo y la fuerza de la gravedad que actúa negativamente de abajo a arriba” (Marí, 1974: 174).

⁷⁷ Por esta razón Balibar sostiene que la ruptura bachelardiana que es “puramente epistemológica” es decir, vinculada con el conocimiento, no manifiesta todos sus efectos, no se realiza efectivamente sino en el campo de actividades de aplicación tecnológica y de enseñanza”. Todo lo cual tiene total sentido si consideramos la idea de Bachelard de que lo que caracteriza al pensamiento científico no es la abstracción en tanto tal, sino su realización en lo concreto, la producción en objetos técnicos “abstractos-concretos”, cuestión sobre la que volveremos más adelante.

Lo anterior cobra total sentido si consideramos que el propósito de la disciplina del “psicoanálisis del conocimiento objetivo” que funda Bachelard es la de lograr una teoría de la abstracción verdaderamente sana, verdaderamente dinámica.

En *La formación...* nuestro autor afirma que el pensamiento científico reivindica el valor de la abstracción en la elaboración del conocimiento teórico, pero lo distingue de la “mala abstracción”. Para ello, Bachelard traza un recorrido en el que indica que la primera tarea del científico es tornar geométrica la representación de modo de “ir dibujando los fenómenos y ordenando en serie los acontecimientos decisivos de una experiencia” (2000: 7). No obstante, bajo el análisis bachelardiano luego se comprende y se comprueba que esta primera representación geométrica-que se funda en un realismo ingenuo de las propiedades espaciales- implica otros vínculos más profundos:

(...) implica conveniencias más ocultas, leyes topológicas menos firmemente solidarias con las relaciones métricas inmediatamente aparentes, en una palabra: vínculos esenciales más profundos que los vínculos de las representaciones geométricas familiares. Poco a poco se advierte la necesidad de trabajar debajo del espacio, por así decir, en el nivel de las relaciones esenciales que sostienen los fenómenos y el espacio. El pensamiento científico es entonces arrastrado hacia "construcciones" más metafóricas que reales, hacia "espacios de configuración" de los que el espacio sensible, en definitiva, no es sino un mísero ejemplo.

(Bachelard, 2000: 7)

En efecto, el epistemólogo francés afirma que “más que el objeto de su medida, el científico describe el método de medida” con lo cual plantea que la operación de abstracción no se contraponen a lo propio del espíritu científico, sino que puesto que lo concreto es analizado correctamente por lo abstracto, la abstracción se podría fijar como “el derrotero normal y fecundo del espíritu” (Bachelard, 2000: 8). El argumento bachelardiano consiste en sostener en que si se observa que el espíritu científico va de lo concreto a lo abstracto, se muestra que el orden abstracto es un orden probado cuando se trata de experiencias guiadas. De ahí la notable idea de que lo que caracteriza al pensamiento científico no es la abstracción en tanto tal, sino que es la realización de la abstracción en lo

concreto, la producción de objetos técnicos “abstractos-concretos”, en tanto que incorporan y hacen funcionar abstracciones teóricas objetivas. Por ello, Bachelard sostiene que el pensamiento abstracto “no es sinónimo de mala conciencia”, sino que, por el contrario, la abstracción despeja el espíritu, lo aligera y “lo dinamiza” (2000: 8).

Efectivamente, bajo este esquema, la abstracción consiste en ser un proceso de producción constructivo previo de conceptos a que se subordina toda experimentación, “lo que significa una búsqueda de pruebas, por el lado de lo abstracto, de la coherencia de lo concreto”. Lo cual muestra el énfasis de Bachelard en el carácter discursivo de la coherencia abstracta y esencial, que nunca logra su objetivo de una sola vez (ya que el proceso de abstracción no es uniforme) por eso insiste sobre el carácter de obstáculo que presenta la experiencia, estimada concreta y real. Para ello, el epistemólogo francés describe el trayecto que va desde la percepción- considerada exacta-hasta la abstracción inspirada en las objeciones de la razón- “la evolución psicológica es lo que quiere caracterizar” tal como se observa en la siguiente cita:

Las fuerzas psíquicas que actúan en el conocimiento científico son más confusas, más titubeantes de lo que se imagina cuando se las aprecia desde afuera, en los libros, donde ellas aguardan al lector: ¡Hay gran distancia entre el libro leído y el libro comprendido! Aún en un espíritu claro, hay zonas oscuras (...). (Bachelard, 2000: 10)

Lo que quiere demostrar aquí nuestro autor es que, entre el conocimiento común y el conocimiento científico la ruptura es tan clara “que aunque se suponga que están registrando el mismo hecho, no tienen el mismo valor epistemológico”, ya que la experiencia básica “pretende ser agente receptivo de un dato puro, limpio, constante”. Lo cual es analizado mejor en *La philosophie du non* donde Bachelard da cuenta de cómo la experiencia nueva niega la experiencia antigua, es una “resistencia al pensamiento”: el obstáculo funciona en un “sentido contrario al “no”, rellena la ruptura entre conocimiento común y conocimiento científico y reestablece la continuidad amenazada por el progreso

del conocimiento científico” (Lecourt, 1987: 27). Todo lo cual nos permite comprender que la “filosofía de los filósofos” sea para Bachelard, un vehículo y soporte de obstáculos epistemológicos, porque estructura la relación del científico con su práctica.

En este sentido, es iluminador el análisis de Karczmarczyk para quien Bachelard destaca la bipolaridad de los obstáculos: “Así, frente al mito continuista del conocimiento científico construido sobre la observación, se erige, como un obstáculo, la absolutización del sistema. Ello desconoce que el pensamiento científico es dinámico (...)” (Karczmarczyk, 2013: 5).

Ahora bien, si atendemos a las categorías positivas que liberan el reconocimiento de obstáculos, podemos decir siguiendo a Lecourt, que todas estas categorías están ordenadas en una concepción inédita de la dialéctica. Según la lectura lecourtiana- la categoría de dialéctica designa en Bachelard la realidad del trabajo científico: el proceso de adaptación recíproco de la teoría y la experiencia. Pero, dado que se niega –por rechazo de la pareja sujeto/objeto -todo punto fijo, hay que pensar esta adecuación como proceso histórico: “en cuanto una dificultad se revela importante, puede uno asegurar que al tratar de eludirla, se tropezará con un obstáculo aún mayor” (Bachelard, 2000: 27).

Por tanto, la dialéctica tal como es presentada en *La formación...*, es la “dialéctica espontánea de la práctica científica”, que afirma la existencia de los objetos de la ciencia y procede mediante reorganizaciones del saber, de la “cima a la base”, denotando la dimensión histórica del conocimiento⁷⁸. Por consiguiente, “impone rectificar la categoría filosófica de experiencia mediante una correcta apreciación de la función de los *instrumentos* en la producción de los conceptos científicos” (Bachelard, 2000: 27. Énfasis original).

Recordemos que para el epistemólogo francés, los instrumentos son “teorías materializadas”, pero, esta materialización de la teoría, es sólo un fenómeno accesorio. Es más, para Bachelard, las ciencias contemporáneas son artificialistas, por ellos propone el término de *fenomenotécnica*⁷⁹ para designar esta labor científica, que es objeto de una

⁷⁸ Es interesante la reflexión que realiza Lecourt respecto a la concepción del conocimiento como producción histórica en Bachelard. Lecourt, advierte que éste término tiene el mismo significado que el “materialismo dialéctico espontáneo de los científicos” tal como es presentado por Lenin en *Materialismo y Empiriocriticismo*. Ver Lecourt, 1987: 28.

⁷⁹ Lecourt afirma que ante la intervención material de los instrumentos en la producción de conceptos, “la filosofía de los filósofos sólo puede pensarla como mediación inesencial y la subsume bajo la categoría vaga

nueva disciplina, “el materialismo técnico” (tal como aparece en *Le Rationalisme appliqué*). De acuerdo al análisis de Lecourt, el término de fenomenotécnica es sumamente central en el esquema bachelardiano ya que permite comprender el sentido profundo del término de “producción”: tanto como producción teórica de conceptos, así como producción material del objeto de trabajo teórico, “de lo que ya no se puede denominar su dato, sino su materia” (Lecourt, 1987: 29).

En este marco, la intervención material de los instrumentos en la producción de conceptos, sólo puede ser pensada como “mediación” inesencial y la subsume bajo la categoría general de “método experimental”, especificación para el uso de los científicos de la categoría filosófica de experiencia (Ver Karczmarczyk, 2013: 3-5). De allí que para Bachelard la categoría de experiencia no da ningún conocimiento real de lo que ocurre en la práctica científica⁸⁰. No puede dar cuenta del hecho nuevo de que un concepto debe, desde ese momento, integrar en su constitución de concepto las condiciones técnicas de su realización. Lo cual motiva a Lecourt a señalar que las categorías de “método” y de “experiencia” son solidarias de la pareja conceptual “abstracto-concreto”, por tanto al supuesto idealista de la teoría del conocimiento. Por ello, al examinar la racionalización de la experiencia en la experimentación, Bachelard indica que la primera tarea del espíritu científico consiste en “ordenar la serie de los acontecimientos decisivos de una experiencia” (2000: 7, Citado por Karczmarczyk, 2013: 4).

Ahora bien, luego de presentar los fundamentos de la discontinuidad entre conocimiento científico y precientífico, Bachelard ofrece una explicación acerca de la superioridad del

de método experimental” (Lecourt, 1987: 28) Lo cual podría vincularse con la impugnación que Althusser realiza a “la teoría de los modelos” (del empirismo del conocimiento, que vale también para el neopositivismo contemporáneo) según el cual el “modelo” es un medio técnico de composición de diferentes datos con vistas a la obtención de un fin determinado. De allí que sostenga que “el empirismo del modelo está en su sitio, no en su teoría del conocimiento, sino en su aplicación práctica, es decir, en el orden de la técnica de realización de ciertos fines en función de ciertos datos, sobre la base ciertos conocimientos aportados por la ciencia de la economía política” (PLC: 45).

⁸⁰ Del mismo modo que la “filosofía de los filósofos” ante la intervención material de los instrumentos en la producción de los conceptos sólo puede pensarla como “mediación inesencial”; también Althusser cree que el neopositivismo contemporáneo sigue siendo una variante de la concepción empirista del conocimiento. Althusser impugna el “modelo como un modelo técnico de composición de diferentes datos con vistas a la obtención de un fin determinado” Para análisis comparativo ver: PLC: 45 y Bachelard, 2000: 29.

primero, que “no se realiza en los términos de una explicación metafísica, como la que garantizaría la adecuación de los esquemas científicos con la realidad última (...) sino que proporciona un contraste entre ambos, en términos de diferentes lógicas” a diferencia del conocimiento precientífico que “se caracterizaría por su circularidad” (Karczmarczyk, 2013:6-7).

Llegados a este punto, y a modo de repaso, es relevante destacar que si atendemos al sistema de conceptos de la epistemología bachelardiana, lo que hay que reconocer es la invención del concepto de “obstáculo epistemológico”, como bien lo hace George Canguilhem⁸¹ lo cual hace considerar a Bachelard como un autor cuya epistemología es histórica. En esta línea, se considera que la epistemología bachelardiana al rechazar los mitos empiristas de la continuidad progresiva del saber, abre a “la epistemología el campo de un problema real, sin solución anticipada y dada” (Balibar, 2004: 11-12).

He aquí entonces, la pretendida unidad de la epistemología y de la historia de las ciencias. De hecho, un problema tal como lo formula Bachelard sólo puede ser resuelto en el campo de la historia. Por eso la historia de la ciencia en la propuesta bachelardiana no es una historia filosófica del saber, sino al contrario, una “historia teórica que reemplaza los problemas por las evidencias y las ilusiones retrospectivas del hombre de la ciencia” (Balibar, 2004: 12).

De esta manera la historia de la ciencia sólo es posible en tanto aplicación de una teoría epistemológica, en relación dialéctica. Para Balibar “existe algo así como un desdoblamiento en constante renacimiento de ese proyecto unitario” en el que Bachelard plantearía la primacía de la epistemología frente a la historia de la ciencia, en fusión relativa. Lo cual constituiría a la epistemología bachelardiana en un círculo (al igual que en la epistemología materialista de Althusser) que Bachelard reconoce y asume al plantear *en general* la “regionalidad” insuperable del saber científico frente al conocimiento filosófico. Sin embargo, si se adhiere a la idea de que “la epistemología francesa es una reflexión *a posteriori* sobre las ciencias” la dificultad que surge es la de saber cómo esta epistemología

⁸¹ Según Canguilhem, esta invención “llevó a que G. Bachelard se revelara como un innovador genial en el campo de las ciencias” Ver Canguilhem, 1968: 174. Citado por Balibar, 2004: 11.

puede evitar ser una simple repetición de la ciencia aunque esté bien informada sobre ella⁸². Braunstein elude esta cuestión problemática al señalar que la proximidad histórica es la que le permite a la epistemología francesa no limitarse a repetir a las ciencias: la filosofía de las ciencias es siempre al mismo tiempo una historia de las ciencias (2002: 6). En esta línea de análisis, la filosofía, si bien es sistematizadora, no tendrá un rol dominante en relación a las ciencias (del mismo modo que Canguilhem sostenía que la filosofía no debe intervenir ante la ciencia para determinarle de antemano sus condiciones).

Por otra parte, existe la dificultad ya anticipada por Lecourt, para quien el “desacierto” de Bachelard consiste no sólo en realizar una crítica racionalista al conocimiento común (hasta convertirla en una “teoría de lo imaginario original” que es la “condición de posibilidad de todas las ilusiones y de todos los errores”) sino que además esta crítica es indiscriminada: “al atacar al conocimiento común, se ataca también al conocimiento científico” (Lecourt, 1987: 19), y por ello se podría reconocer la dificultad bachelardiana de plantear una historia propia y de realizar un análisis diferenciado, del científico y del no científico.

Todo lo cual, exhibe una paradoja al interior del pensamiento de Bachelard: no existe un campo real en el que se enfrentarían el conocimiento científico y el conocimiento común, y del que surjan determinados conceptos (“que son las unidades práctico-teóricas del saber científico”) pero, sin embargo, el epistemólogo francés postula su “ruptura” en el campo articulado de las prácticas, como ya hemos visto.

En este sentido, hay que destacar que la reflexión bachelardiana sobre la discontinuidad de la ciencia fue recogida por Althusser, tal como lo analiza Karczmarczyk con las siguientes palabras:

(...)La concepción bachelardiana de la ciencia influyó profundamente en Althusser. En particular, la concepción de la ciencia como discontinua, la conceptualización de la diferencia entre conocimiento precientífico (ideología) y ciencia en términos de lógicas diferentes (circularidad, progresividad) y finalmente la reflexión sobre el proceso de construcción del conocimiento científico como un camino que va de lo concreto real (la experiencia dominada por la yuxtaposición) pasando por lo abstracto para encontrar

⁸² El concepto de “recurrencia” en Bachelard es, según Braunstein, el concepto que permite pensar la mirada del presente sobre el pasado. (2002: 6).

finalmente el “concreto de pensamiento” entendido como la “unidad de múltiples determinaciones”, en la que Bachelard y el Marx de los *Grundrisse* parecen coincidir, sorprendentemente, punto por punto. Y es precisamente sobre la lectura de Marx dónde Althusser se proponía intervenir, para mostrar que en la producción teórica de este pensador hay una discontinuidad, en la que cabe distinguir un Marx humanista, sumido en un conjunto de preguntas de corte hegeliano y feuerbachiano, y un Marx científico que produce su concepto clave de modo de producción. (Karczmarczyk, 2013:7)

El propósito de este breve recorrido por la epistemología bachelardiana ha sido el de poder comprender las bases sobre las que se ha cimentado la propuesta de Althusser, en la cual la noción de “ruptura epistemológica” rebautizada “corte epistemológico” tiene un estatuto central, y es lo que exploraremos a continuación.

2.5.2. El “corte epistemológico”

Balibar sostiene que existen dos lecturas posibles del vínculo de la filosofía marxista y la epistemología francesa en la empresa althusseriana.

Una primera lectura de esta relación, es aquella que sostiene que Althusser ha tomado prestado el término de “ruptura epistemológica” de Bachelard y lo rebautiza “corte epistemológico” en un *campo nuevo*, el del materialismo histórico, disciplina científica inaugurada por Marx y Engels, y constituido históricamente a partir de la transformación de ideologías teóricas existentes (Balibar, 2004: 23).

De acuerdo a esta lectura, Althusser propone la idea de una ruptura en los escritos marxianos que separa una problemática precientífica o ideológica hasta 1845, de una problemática científica, la del materialismo dialéctico. Esta ruptura sería posibilitada por una discontinuidad en el desarrollo de las ideas de Marx. El objetivo teórico y político althusseriano, en ese marco, sería el de posibilitar el desarrollo de una nueva ciencia, la del materialismo dialéctico, para alcanzar el mismo grado de expansión obtenido por la ciencia marxista del materialismo histórico, mucho más avanzada y desarrollada que la anterior.

Recordemos que Althusser convierte la filosofía marxista en la “teoría de la práctica teórica” y apoya el carácter científico de esta disciplina en la existencia del materialismo histórico ya que “si los griegos, a partir de Tales de Mileto, habían abierto al “conocimiento científico” a la Matemática, y Galileo había hecho lo propio con la Física, Marx habría abierto el camino para el surgimiento de una ciencia nueva: la ciencia de la historia, “el denominado *materialismo dialéctico*” (PLC: 14. Énfasis original).

Sin embargo, algunos intérpretes consideran que el filósofo argelino-francés- al reafirmar el carácter científico del materialismo dialéctico sobre la base de categorías epistemológicas no positivistas como la de Bachelard- obtuvo un efecto inesperado: reactivar el espejismo positivista de una “ciencia de la ciencia”, llamada “Teoría” (Lecourt, 1987: 17; y Balibar, 2004: 23)⁸³. Bajo estas interpretaciones, la propuesta althusseriana se encontraría atrapada en el callejón sin salida de una “garantía” especular (que él mismo critica a propósito de la epistemología empirista) ya que para poder pensar el “corte epistemológico” de Marx – donde se abriría el conocimiento objetivo al “continente” Historia-le es preciso anticipar su forma, invocando otros cortes (como el de los griegos en matemáticas, Galileo en física, por ejemplo) y en donde Bachelard operaría como el garante incuestionado de científicidad. Ergo, el carácter científico del materialismo dialéctico quedaría demostrado a partir de los “cortes epistemológicos” en otras ciencias, de manera que esos ejemplos se constituyen en modelos (Ver PLC: 21).

En definitiva, desde esta perspectiva crítica, el préstamo de la categoría bachelardiana le costó al planteo althusseriano quedar atrapado en el dilema de una esencia de la Ciencia, objeto de una Teoría general, indistinguible de una teoría del conocimiento con la que tanto polemizó Althusser (Balibar, 2004: 23)⁸⁴.

⁸³ En la misma línea, Balibar señala que Althusser caería en un esencialismo, ya que simplemente aplicaría la categoría de ruptura en nuevo terreno, y no se detendría a examinar en detalle las contradicciones internas de la problemática bachelardiana, con lo cual corre el riesgo de posicionarse como un idealista- ya que no sabe con precisión donde se encuentra la demarcación entre ideología y materialismo en la epistemología de Bachelard.

⁸⁴ Balibar sostiene que de todos modos, (Althusser) define la filosofía marxista como Teoría (de la historia) de las prácticas teóricas”. Para ampliar véase Lecourt, 1987: 14-17.

No obstante, es necesario señalar que el filósofo argelino-francés tuvo oportunidad de rectificar esta posición en trabajos posteriores como *Lenin y la filosofía*⁸⁵ donde reformula el estatuto de la filosofía a partir de la irrupción de una dimensión hasta entonces ausente: la *política*⁸⁶. En este sentido, quienes hacen hincapié en la autocrítica althusseriana como Lecourt, consideran que si bien, es más fácil criticar a Althusser por extraer categorías de la filosofía de Bachelard- habría que considerar que esta extracción ha sido positiva al permitir un recomienzo del materialismo dialéctico (Lecourt, 1987: 17-18).

Por otra parte, existe una lectura doble según la cual, la empresa de Althusser sería completamente original, ya que da lugar a una nueva noción a partir de un material incompleto y contradictorio. Desde esta lectura, el objetivo althusseriano ya no sería pensar la distinción marxista entre ciencia e ideología bajo las categorías epistemológicas de la verdad y del error, respectivamente. Sino que bajo esta perspectiva, el propósito althusseriano consistiría en “transportar todo el problema de la constitución de las ciencias al campo de la teoría materialista (histórica) de las ideologías” (Balibar, 2004: 24).

Ahora bien, Althusser caracteriza al corte como un acontecimiento producido por una conjunción de causas históricas (teóricas y no teóricas), cuyo encuentro será un resultado nuevo. En este sentido, es importante remitir a Balibar cuando afirma que resulta imposible discutir el concepto de *corte* sin tener en cuenta, la definición del concepto de *historia*. Para lo cual la referencia a *PLC* sobre un “esbozo del tiempo histórico” al criticar la concepción empirista corriente, es vital, ya que allí sostiene que existe una continuidad del progreso del conocimiento, lo que no implica estrictamente la discontinuidad. En esta línea de análisis, si bien el “corte epistemológico” althusseriano rompe con las ideologías existentes que postulan la continuidad del progreso del conocimiento esto no quiere decir que la dialéctica de la historia se caracterizaría por la discontinuidad. Si bien es cierto que el discontinuismo ha sido uno de los rasgos característicos de los principales representantes de la tradición

⁸⁵ Ver Althusser, 1972. Citado por Balibar, 2004: 37; y Citado por Lecourt, 1987: 17.

⁸⁶ Lecourt señala que esta reformulación es realizada a partir de una relectura de *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, donde Althusser postula que la filosofía es la “intervención política de las ciencias”. Lo cual implicó nuevas consecuencias: elaborar una teoría no filosófica de la filosofía y la de elaborar una teoría materialista de la historia de las ciencias, “impensables en la antigua estructura” Ver, Lecourt, 1987: 17.

francesa, esto no es suficiente para definir la posición epistemológica de Althusser⁸⁷. Más bien habría que caracterizar la dialéctica de la historia de nuestro autor como un proceso ininterrumpido, “el proceso de un comienzo que no tendrá fin”, de manera que el corte debe ser pensado no sólo como un acontecimiento, sino como un proceso, que además es tendencial (tendencia a estar “reducido a la teoría científica como en *PLC* y en *La Revolución teórica de Marx*; y como una tendencia a la fusión de esa teoría con el movimiento obrero, tal como aparece en otras obras posteriores) y que es interiormente contradictorio y sobredeterminado.

No obstante, que el corte epistemológico signifique un acontecimiento decisivo en la historia de las ciencias, no implica inmediatez empírica, de manera que no involucra el dilema de la continuidad/discontinuidad. Sino más bien, habría que designar al corte como un proceso de constitución y desarrollo de una teoría científica. Mejor aún, siguiendo el análisis de Balibar, habría que caracterizar al “corte” como un proceso continuado y no como un resultado definitivamente acabado en un instante (Ver Althusser, 1968: 61).

Dentro de este esquema, se puede sostener que “el corte epistemológico, tal como lo plantea Althusser, se caracteriza al mismo tiempo por su irreversibilidad y su incompletitud” (Balibar, 2004: 28). Irreversible, porque una vez que se produjo el corte, ya no se puede volver atrás. Incompleto porque se basa en un material inacabado de la filosofía marxista, a la que todavía le faltan muchas cuestiones teóricas por madurar.

Por último, cabe destacar que las categorías fundamentales con las cuales Althusser analiza el proceso contradictorio que es el corte, son las de ideología y de práctica. La primera de ellas es central porque permite por un lado, comprender el proyecto general althusseriano de una teoría de la práctica teórica. Por otra parte, la ideología es el concepto que permite comprender la especificidad de la ciencia de la historia, ya que la ideología es un concepto que ha sido planteado y formulado por el materialismo histórico. Con lo cual se podrá comprender que el filósofo marxista realice una transformación radical al postular que la ideología es una instancia social, material, irreductible a la dimensión epistemológica de un

⁸⁷ Sobre las diversas formas de comprender la discontinuidad en filosofía de las ciencias ver Lecourt, op. cit; Balibar, op. cit, y Braunstein, op. cit. para lo cual nos remitimos al lector. Por el momento, aclararemos que Bachelard, Canguilhem y Foucault, comparten un modo de ser discontinuista, vinculado al rechazo de los planteos de progreso acumulativo, de ritmo variado, pero continuo.

error, ya que si bien, en determinadas condiciones históricas la ideología produce un efecto de conocimiento, no puede ser definida por su relación negativa con el conocimiento (Cfr. *PLC*; Althusser, 1988; Althusser, 1968).

De tal modo, habría que comprender el *corte epistemológico* althusseriano, como un corte radical en la filosofía de Marx entre los conceptos iniciales de ese materialismo histórico (modo de producción, lucha de clases, ideología, etc.) y la problemática de la ideología jurídica, económica y moral anterior, a la que pertenece el humanismo teórico de la alienación.

Sin embargo, no hay que olvidar que el corte epistemológico opera una doble ruptura, ya que también implica una transformación radical en la epistemología, ya que establece una dicotomía entre la ciencia –definida en el campo del conocimiento– y la ideología– definida como sistema de relaciones sociales (recordemos que en la propuesta de Althusser, ambos términos se encuentran vinculados con la participación del concepto de práctica). Lo cual se vincula nuevamente con la cuestión que más ha complicado a la propuesta althusseriana: la primacía de la Teoría. Como hemos visto, la definición de la ciencia como “práctica teórica” ha suscitado que la posición althusseriana sea denunciada como “teoricista” al reducir la práctica a la teoría. Lo cual, a nuestro entender, es una acusación paradójica ya que Althusser propone justamente lo contrario: que la teoría es una práctica. En este sentido, apoyamos la hipótesis de Balibar, para quien Althusser, en realidad, en la propuesta althusseriana lo primordial es la tesis de que “la categoría de la práctica es la categoría fundamental de la dialéctica materialista” además, “los efectos de conocimiento son efectos prácticos” (Balibar, 2004: 35. Cfr. Karczmarczyk, 2012).

La defensa anterior puede ser reforzada mediante el argumento que Althusser nos ofrece en *PLC* recurriendo a la distinción marxiana entre el objeto de conocimiento y el objeto real, ya que “el proceso de conocimiento se desarrolla por completo en el conocimiento” (Marx, 1971: 36. Cfr. *PLC*: 47). Lo cual constituye una buena razón para considerar que Althusser nunca sostiene que los efectos de conocimiento sean efectos puramente teóricos, más bien todo lo contrario.

Finalmente, no podemos dejar de reconocer que existe otra cuestión que compromete la posición althusseriana, y es la que se vincula a la tesis que propone considerar la práctica como actividad de transformación material, tanto teórica como transformación

revolucionaria. Esta práctica pura (tanto teórica como revolucionaria) se enfrentaría a la ideología y la superaría. El problema se encuentra en el hecho de que Althusser se opone a quienes persiguen el “fin de las ideologías”, ya que si bien la ciencia implica romper con la ideología, no implica que esta última desaparezca.

Todas estas cuestiones deberán ser profundizadas en un trabajo posterior, por el momento nos interesa enfatizar que, pese a ciertas dificultades en la propuesta althusseriana, creemos que el corte epistemológico que propone el filósofo argelino-francés para separar lo científico de lo ideológico, nos permite reconocer que lo propio del discurso científico es precisamente este intento de integrar la ciencia y la filosofía marxistas con la pretensión de que ambas se encuentren en el mismo nivel de científicidad, todo lo cual opera profundos cambios en el campo del saber filosófico.

3. Conclusiones

En la primera parte de este trabajo hemos visto que de acuerdo a la concepción clásica de la ideología “los hombres se representan en forma imaginaria sus condiciones de existencia” (Althusser, 1988: 44). Bajo esta concepción, el lugar de la crítica ideológica es el de indagar por el origen de las ideologías a través de la pregunta por el factor que origina la distorsión en las representaciones.

Sin embargo, Althusser advierte que subyace un presupuesto representacionista y en el fondo idealista en la concepción clásica de la ideología de acuerdo a la cual la ideología es una representación falsa de las condiciones reales de existencia. Bajo la perspectiva althusseriana todas estas interpretaciones suponen que en la representación imaginaria del mundo que se encuentra en una ideología se reflejan las condiciones de existencia de los hombres, y por lo tanto, su mundo real. En cambio para Althusser “no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los hombres se representan” sino que “la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (1988: 43). Lo cual implica preguntar por qué esa relación es necesariamente imaginaria. La respuesta althusseriana a esta pregunta da lugar a su noción de “Aparatos ideológicos de Estado” con lo cual nuestro autor postula la existencia material de la

ideología, a través de las prácticas que prescriben los AIE. Lo cual bajo el influjo psicoanalítico, permite comprender la función de la ideología como legitimadora del orden social vigente. La noción de ideología que propone el filósofo argelino-francés consiste ahora en la relación imaginaria que los individuos necesariamente tienen con las prácticas sociales que los constituyen en sujetos. En este sentido, la reformulación que realiza Althusser al enfatizar la existencia material de las formaciones ideológicas y la materialidad de la lucha de clases, constituye una alternativa frente a las dificultades que acechan a la problemática clásica de la ideología bajo presupuestos representacionistas.

Efectivamente, el rechazo althusseriano a la problemática de la epistemología tradicional posibilitó su reconceptualización de la noción de ideología, la cual también operó importantes transformaciones sobre el concepto de sujeto. A partir de entonces, “el sujeto” deja de ser comprendido como un concepto elemental y pasa a ser comprendido como un “efecto” del proceso de subjetivación (que es al mismo tiempo un proceso de sujeción a los rituales de interpelación) lo cual constituye un cambio radical con respecto al planteo epistemológico tradicional.

Asimismo, la impronta teórica de Althusser permite dotar de un estatuto científicista a la teoría marxista al plantear una novedosa confrontación entre ciencia e ideología, al identificar una “ruptura epistemológica” en los escritos de Marx a partir de 1845, que reemplaza la oposición marxiana entre praxis y representación, y permite franquear el límite de la concepción de la ideología como “falsa conciencia” al destacar la dimensión práctica de la ideología, deslindándola de la dimensión cognoscitiva (por lo cual ésta ya no podrá ser definida como desconocimiento, ni podrá ser definida por su relación negativa con el conocimiento).

Por todo ello, y luego de haber explorado el recorrido propuesto, estamos en condiciones de afirmar que se cumplen los objetivos planteados al inicio de este trabajo ya que la propuesta materialista althusseriana constituye una alternativa que permite eludir las dificultades que entranpan al planteo de la crítica ideológica y recuperar el análisis marxiano.

Mediante el examen comparativo del estatuto de la ideología de Marx a Althusser, hemos podido mostrar que la impronta teórica de este último ha logrado franquear el límite del joven Marx, entrampado en un planteo epistemológico tradicional. Todo lo cual constituye un cambio radical tanto para la filosofía como para la historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis (1968) *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI editores. 1º edición en español 1967, 1º edición en francés 1968. Trad. Martha Harnecker. Título original: *Pour Marx* (1965).

_____ Y BALIBAR, Étienne (1969) Prefacio: “de El capital a la filosofía de Marx” en *Para leer el capital*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1º edición en español: 1969. Título original: *Lire le capital* (1967).

_____ (1972) *Lenin y la filosofía*. Buenos Aires. CEPE.

_____ (1988) *Aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1º edición: 1970.

BACHELARD, Gaston (2000) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI editores. Trad.cast: José Babini, 23º edición. 1º edición 1948

BALIBAR, Étienne (1994) *Nombres y lugares de la verdad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

_____ (2004) “El concepto de corte epistemológico de Gaston Bachelard a Louis Althusser” en *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.

BARTH, Hans (1951) *Verdad e ideología*, México: Fondo de Cultura Económica, 1º edición en alemán 1945.

BRAUNSTEIN, Jean-François (2002) “Bachelard, Canguilhem, Foucault. El ‘estilo francés’ en epistemología”, en WAGNER, Pierre (dir.), *Les philosophes et la science*. París: Gallimard.

CALLINICOS, Alex (1978) “El sistema. Lecturas y problemáticas” en *El Marxismo de Althusser*. Buenos Aires: Premia editora- La red de Jonás.

- CAPDEVILLA, Néstor (2007) *El concepto de ideología*. Buenos Aires: Nueva visión.
- EAGLETON, Terry (1997) *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- GILLOT, Pascale (2010) *Althusser y el psicoanálisis*, Buenos Aires: Nueva visión. Trad. castellana de Heber Cardoso.
- KARCZMARCZYK, Pedro (2011) “La relevancia de Wittgenstein para una teoría materialista del discurso”. En *Actas de las VIII Jornadas de Investigación del Departamento de filosofía*, realizadas en la Facultad de Humanidades de la UNLP.
- _____ (2012) “Materialismo, ideología y juegos de lenguaje” en *Ideas y valores. Revista de Filosofía*, Universidad Nacional de Colombia. Vol.51, Nº 150, pp.127-143, en línea en: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/viewFile/22927/39731>.
- _____ (2013) “La Ruptura epistemológica de Bachelard a Balibar y Pêcheux” en *Estudios de epistemología. Revista digital del Instituto de Epistemología*, Instituto de Epistemología, Universidad Nacional de Tucumán, Nº 10 (en prensa).
- LACAN, Jacques (2002) *Escritos. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Trad.: Tomás Segovia. 1º edición francesa: 1966, Éditions du Seuil. Título original: *Écrits*.
- LARRAÍN, Jorge (2007) *El concepto de ideología*, vol.1. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- LECOURT, Dominique (1987) *Para una crítica de la epistemología*, Buenos Aires: Siglo XXI editores, 1º edición en español: 1973.
- LENK, Kurt (2007) “Introducción” a Lenk, K. (Comp.) *El concepto de ideología*, Buenos Aires: Amorrortu.
- MARÍ, Enrique Eduardo (1974) *Neopositivismo y e ideología*, Buenos Aires: Edit. Universidad de Buenos Aires

MARX, Karl (1970) *Contribución al a crítica de la economía política*. Buenos Aires: Estudio.

_____ (1984) *Manuscritos de 1844. Economía política y Filosofía*. Buenos Aires: Cartago.

_____ (2001) *El Capital. Crítica de la Economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2002) *Introducción a los Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador) 1857-1858, vol. 1. México: Siglo XXI editores. Título original: *Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie*, Berlín, 1953. Traducción Pedro Scaron, 1º edición 1971.

_____ Y ENGELS Friedrich (2005) *La ideología alemana*. Buenos Aires: Santiago Rueda editores

RESCHER, Nicholas (1995) *La lucha de los sistemas*. México: UNAM.

WILLIAMS, Raymond (2009) *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.