

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES ACATLAN

LA NUEVA PRACTICA DE LA FILOSOFIA EN LOUIS ALTHUSSER

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A

JORGE NEGRETE FUENTES

M-0031164

Acatlán, Edo. de México a 27 de Junio de 1984.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A G R A D E C I M I E N T O S :

A Alejandro Salcedo, mi Director de Tesis.

A mi Jurado de Examen Profesional.

A los maestros Ana María Rivadeo y Luis Rubio.

A Juan Manuel Delgado.

A mis Padres y Hermanos.

Indice

	Pág.
Introducción.....	5
1.- Herencia Teórica del Marxismo Europeo	
1.1.- Aspectos Generales, Exposición y Crítica del Idealismo Marxista.....	9
1.2.- Crítica al Dogmatismo como "Filosofía de la Dictadura del Proletariado".....	17
1.3.- El Humanismo como Concepción Positivista del Marxismo en Filosofía.....	32
1.4.- Lucha de Tendencias en Filosofía y Crisis del Marxismo.....	42
2.- La Concepción Política de Louis Althusser	
2.1.- Práctica Política y Concepción del Estado en Louis Althusser.....	47
2.2.- Concepción de Partido en Louis Althusser.....	54
2.3.- Síntesis Revolucionaria y Concepción de Poder.....	62
2.4.- La Nueva Perspectiva de la Práctica Política.....	69
3.- Hacia una Teoría de las Ideologías	
3.1.- Las Ideologías Prácticas y su Materialización en los Aparatos Ideológicos del Estado.....	81
3.2.- Filosofía e Ideología en Louis Althusser.....	89
3.3.- Síntesis Teórica y Síntesis Ideológica.....	97
3.4.- Carácter Histórico-Social de la Filosofía Althusseriana.....	105
4.- La Nueva Práctica de la Filosofía	
4.1.- Carácter Teórico de la Filosofía Althusseriana.....	112
4.2.- Las Categorías y los Nuevos Críticos de Louis Althusser.....	120
4.3.- Avances Teóricos y Políticos de la Filosofía Althusseriana.....	131

Indice

	Pág.
5.- Papel de la Filosofía desde la Nueva Perspectiva	
5.1.- La Fusión de La Teoría y El Movimiento Obrero.....	139
5.2.- Lucha de Clases en la Teoría y Lucha Ideológica...	146
5.3.- Unificación de la Teoría y Visión Teórica de las Prácticas Sociales.....	154
5.4.- Síntesis Histórica del Marxismo.....	162
Conclusiones Generales.....	169
Notas.....	175
Bibliografía.....	185

INTRODUCCION

Una profunda preocupación por el estado actual de la filosofía conceptuada desde lo que ha dado en llamarse "marxismo contemporáneo" ha orientado, entre otros factores, el desarrollo de esta investigación.

Louis Althusser, siguiendo a Lenin, ha rastreado las causas últimas de las condiciones materiales en que el discurso filosófico se produce; ha destacado la construcción de la filosofía en su relación con la política y con las ciencias y, en el interior de esta concepción, encontramos la mediación de ambas prácticas por la ideología. Siguiendo la concepción althusseriana de la filosofía, hemos intentado realizar una exégesis de las condiciones teóricas en que se encuentra la llamada "filosofía marxista" en la actualidad, describiendo, analizando y criticando las tendencias que, consideramos, han objetado el desarrollo del marxismo en tanto viva expresión de los intereses del movimiento obrero, reduciéndolo a una materia académica de las universidades, o a una ideología del "oprimido", en el caso de los partidos políticos.

En este trabajo se asume la noción de práctica como eje y se alude a las condiciones de posibilidad de una práctica nue -

va de la filosofía, en la cual la actividad política y la práctica científica juegan papeles preponderantes. Hasido necesario, por lo tanto, redefinir la noción de práctica, aclarar la concepción de la política en Althusser, cuyos conceptos han orientado esta investigación, dilucidar, según esta perspectiva, la tarea de la filosofía, para ver en qué medida la concepción que proponemos es filosófica o se sale de los márgenes de la filosofía. Se ha analizado la versión de filosofía que proponemos y se le ha sometido al rigor de su relación con la ciencia y con la política, así como si cumple o no con su tarea de síntesis, característica de toda filosofía. Por ser redefinida la filosofía en términos no tradicionales, nos encontramos necesitados de elucidar las nociones de "síntesis" en su relación con la producción del pensamiento y de la realidad. A lo largo del análisis pretendemos no desvincular la realidad del pensamiento ni conceder primacía a ninguno de ellos. Finalmente expresamos lo que consideramos desde esta perspectiva la real tarea de la filosofía, respondiendo a su propia historia y a sus condiciones de existencia.

El punto de partida pues, ha sido la consideración de la crisis del marxismo como arma teórica del movimiento obrero en su incapacidad para producir, después de la revolución rusa, mo

vimientos políticos de cambio. Consideramos que ello ha engendrado una serie de alteraciones y deformaciones del marxismo dando como consecuencia la formación de sendas vertientes teóricas o "filosofías marxistas" , constituyendo así el enemigo número uno del marxismo de hoy: "el marxismo teórico".

Uno de nuestros objetivos es, asumiendo la concepción althusseriana de la filosofía, rescatar algunos elementos fundamentales del marxismo y contribuir de alguna manera a la producción de una nueva práctica de la filosofía, contribuyendo - en la medida de nuestras posibilidades a la tarea legada por Marx de "inventar las formas nuevas de intervención filosófica que aceleren el fin de la hegemonía ideológica burguesa".

Planteamos, a nivel hipotético, que la concepción de la filosofía que proponemos, como una práctica nueva, incorpora al conjunto de las prácticas sociales, sintetizándolas de manera no opresiva y organizando la sociedad sin clases, siempre que, considerada como avance del marxismo, pueda ser considerada al interior del proyecto político del movimiento obrero.

Sabemos que existen innumerables trabajos sobre la concepción althusseriana de la filosofía, muchos de ellos a favor y otros tantos en contra, así como una tesis profesional de Manuel Cruz que pretende sintetizar toda la obra de Louis Althu-

sser en todos sus aspectos. Con este trabajo no pretendemos tan solo defender la posición del autor que nos ocupa, ni mucho menos reivindicar sus fallas; tampoco sintetizar su obra; mas bien, exponer una alternativa apoyada en los elementos que se han rescatado criticamente del autor en cuestión. Por ello no se ha tomado en cuenta toda la obra de Althusser en la Bibliografía, tal es el caso de Para Leer El Capital, las cuales consideramos que han sido arduamente criticadas y calificadas por infinidad de teóricos. Nos hemos basado principalmente en las obras que oscilan entre Los Elementos de Autocrítica y Discutir el Estado, publicada esta última por primera vez en 1982 Folios, Ed., en México D.F.

HERENCIA TEORICA DEL MARXISMO EUROPEO

1.1 Aspectos Generales, Exposición y Crítica del Idealismo Marxista.

Han transcurrido aproximadamente tres mil años, de Tales de Mileto a Louis Althusser, de producción occidental de la filosofía. Entonces como ahora los filósofos se han desgarrado mutuamente tratando de definir la real tarea de la filosofía.- El carácter inmanente de la filosofía ha adquirido los matices, la forma, el colorido, las preocupaciones y concretamente las contradicciones de la época en que el discurso filosófico se produce. La filosofía se ha presentado históricamente como la conciencia de lo real concreto de una formación social. Ha constituido la síntesis de "los a través" (1) de los cuales los hombres se relacionan consigo mismos, con los demás hombres y con el mundo. Los hombres se han producido a si mismos, han producido el mundo y las formas teóricas por cuya mediación establecen relaciones sociales, las organizan y las rigen. Parece justo, por lo tanto, retomar la trascendental onceava tesis: "No mirarás" (2), y asumirla no como la muerte de la filosofía, sino como la apertura a una nueva práctica de ésta.

La nueva perspectiva de la filosofía establece sus propios cánones en términos de producción, y deja ver con ello los conFLICTOS que surgen del interior de las relaciones sociales de los hombres, la postura de los grupos ante dichos conflictos y, finalmente, asume la forma organizativa, constituyendo por interdisciplinariedad de todas las formas teóricas el proyecto político.

Hay que aclarar aunque parezca obvio, que con todo, no estamos por enésima vez redefiniendo la tarea de la filosofía, - ni estamos descubriendo el agua hervida. Se trata, en primera instancia de trazar los límites de demarcación del trabajo teórico que la filosofía realiza desde el quehacer político y "en última instancia", de redactar una breve contribución al proyecto teórico-político del movimiento obrero. El trabajo no es sencillo, pero tampoco imposible. Al plan de la construcción - de la Nueva Práctica de la Filosofía han contribuido los valiosos escritos de Marx y Engels, de quienes tomamos los principios fundamentales, la actividad de Lenin y Gramsci y la reciente práctica política y filosófica de Louis Althusser.

Bastante calumniadas y distorsionadas han sido las tesis - fundamentales del marxismo; los ideólogos se han introducido -

en él, y desde su propio interior han gestado la antítesis de su propia destrucción. Si éstos han hecho los ideólogos burgueses con el cimiento a la producción teórica contemporánea, no se puede esperar menos que una peor suerte a las tesis althusserianas sobre filosofía.

No dedicaremos por esta vez nuestro trabajo a la defensa de la filosofía althusseriana. Mas bien asumimos como punto de partida el estado en el que Althusser ha dejado su quehacer político, como materia prima a la cual reelaboraremos, para finalmente presentar nuestro producto teórico: la síntesis althusseriana y la contribución al proyecto teórico del movimiento obrero que se pueda aportar desde la filosofía. Para ello no es necesario justificar los errores teóricos de la primera parte de la producción althusseriana de la filosofía, mas bien analizaremos en primera instancia las causas últimas de las condiciones de producción de la filosofía althusseriana y en última, las condiciones de posibilidad de la concepción de la filosofía como una práctica nueva.

Lo antedicho no supone, sin embargo, la reconstrucción del proyecto althusseriano sobre filosofía en sus intentos de dar salida al marxismo europeo en torno a "La Revolución Teórica".

Pretendemos ir más lejos. Intentamos abordar el análisis de la condición teórica de una actividad política. Y aunque éste último sí supone el escudriñamiento de las causas últimas, hemos de remitirnos a la crisis del stalinismo y de ser necesario al vigésimo Congreso. De aquí se sigue que nuestro trabajo no apunta hacia el análisis de la filosofía de un autor, en este caso, Louis Althusser, sino a rescatar desde una perspectiva althusseriana los lineamientos del movimiento obrero, actividad teórica en la que, consideramos, se encuentra comprometida la filosofía hoy. Sólo en esta medida lograremos la producción de lo real y su síntesis teórica en términos de historicidad.

A primera vista, un análisis sintomático de los primeros ensayos althusserianos sobre marxismo, ciencia y filosofía, muestra la paupérrima situación teórica y el carácter ideológico de los mismos. Consideramos gratuito todo juicio en torno a dichos ensayos, siempre que no se considere en el interior de una coyuntura teórica, política e ideológica (3), como producto de una situación histórico-material, desde una perspectiva y desde un movimiento y un partido.

En el caso que hoy nos ocupa se trata de una perspectiva marxista no idealista, el movimiento obrero y el partido comu-

nista francés. Aunque el partido comunista francés nos remite a una realidad específica (4), en condiciones históricas específicas, a una organización y una serie de ideologías también específicas, el movimiento referido no es particular, sino al contrario, y lo mismo sucede con la filosofía. El rescate de los elementos teóricos de los primeros ensayos althusserianos de ciencia y filosofía marxista responden pues, a la coyuntura política e ideológica francesa en la época de la postguerra y, hablando de "lo omitido por Althusser" en la Revolución Teórica de Marx y en La Filosofía como arma para la Revolución, no podemos sino remitirnos paradójicamente a Gramsci, en el sentido de que "la filosofía es una expresión de una sociedad y la medida de su alcance histórico radica en el grado en que dicha sociedad reacciona" (5). Esta cita supone el carácter inmanente de la filosofía con respecto al desarrollo de las fuerzas productivas en el interior de una formación social. El carácter crítico de Pour Marx y Para Leer el Capital suponen de antemano una crisis ideológica-organizativa de la sociedad francesa de mediados del siglo XX y, obviamente, una crisis del marxismo en su máxima expresión real, que había sido hasta entonces la Revolución Soviética. Sin embargo, en el caso del marxismo no se trata de una crisis, sino de un nuevo rompimien

to en su carácter ortodoxo dado por el Stalinismo. Se trata -
mas bien, en el caso de Althusser, de la recuperación del mar-
xismo de la enfermedad mecanicista en el período de Stalin.

Hablar, por lo tanto, de los Manuscritos de 1844, de "Con-
tradicción y Sobredeterminación" o del joven Marx, en la pers-
pectiva althusseriana, no es el ideal estructuralista de la re-
volución teórica como base para el cambio radical de las es -
tructuras de una sociedad. Es, por el contrario, el "a través"
de los problemas ideológicos de una época, de una sociedad y -
de una coyuntura política, según la cual son concebibles los -
textos antes mencionados. Dichos "a través" constituyen razo -
nes históricas que justifican el atraso teórico de un ensayo -
filosófico que reacciona contra las tendencias peligrosas (6),
contra el subjetivismo filosófico y político, el empirismo, el
voluntarismo, etc., y cuyo cometido es rescatar los lineamien-
tos auténticos de manera no ortodoxa y vincularlos, en cuanto-
aportes teóricos, al movimiento obrero.

En el siglo XIX la lucha entre idealismo y materialismo -
en el ámbito de la teoría y entre burguesía y proletariado con
sus respectivos ideólogos, constituía una batalla campal abier-
ta; el encaramiento de dos grupos sociales antagónicos y de -

sus intereses de clase. Pero a partir del XX Congreso, los ideólogos burgueses se introdujeron en la problemática marxista y lo hicieron en forma oculta produciendo diversas vertientes teóricas e ideológicas revestidas de marxismo, que no hacen, a través de sus degeneraciones teóricas (7) sino expresar sus intereses de clase dominante e incluso su mentalidad pequeñoburguesa, que es peor aún.

El debate idealismo-materialismo desembocó en una lucha de tendencias y la lucha de Althusser ya no es como la de Marx, sino en contra de otra lucha (8). Consideramos que la postura de Marx o Engels sería similar si la Historia corriera en tales circunstancias. Esto es posible simplemente porque la revolución de la vida material involucra necesariamente la divergencia ideológica de grupos y, por ende, no se puede excluir una postura tal cuando el marxismo ha adquirido el carácter ideológico-tendencial de los grupos de la moderna sociedad burguesa.

Abordemos de manera específica el análisis crítico de los fenómenos ideológicos e ideologizantes (9) de la producción discursiva de carácter idealista pseudo-marxista y adulterado del marxismo clásico. Definamos y explicitemos las caren -

cias y desviaciones del dogmatismo, el mecanicismo economicista, el humanismo y "la lucha ideológica" entendida como la crisis del marxismo.

1.2 Crítica al Dogmatismo como "Filosofía de la Dictadura del Proletariado"

En su obra Curso de Filosofía para Científicos (10), en el apartado sobre "Nociones Básicas", Louis Althusser analiza los componentes teóricos del discurso filosófico. En primer lugar encuentra que dicho discurso se compone de "proposiciones didácticas" y "proposiciones dogmáticas". Las proposiciones didácticas -dice- constituyen el apoyo teórico en la exposición temática discursiva, constituyen la introducción y sólo se justifican en el transcurso de tal exposición. Las proposiciones dogmáticas, por el contrario, corresponden a un campo distinto de la Pedagogía, ello es, a la propia filosofía. ¿Qué se entiende, pues, por dogmatismo en filosofía?

Ya en otro lado (11) Louis Althusser caracteriza a la filosofía como síntesis teórica. Entendemos que tal síntesis es el conjunto, paradójicamente unitario de tesis filosóficas; "la filosofía -dice- enuncia filosofía". Paradójicamente, dichas tesis resultan ser síntesis o "concentrados teóricos", que se expresan como el producto teórico de una actividad específica de la realidad social. Las tesis filosóficas se componen en su mayoría de categorías o cargas semánticas que constituyen la -

hermenéutica en el proceso crítico del conocimiento de un fenómeno (12): constituyen el eje medular en la composición de un sistema filosófico. Dejaremos el aspecto formal de la composición del discurso filosófico a un lado y nos avocaremos a la explicación de "lo dogmático" en filosofía, para posteriormente, exponer el análisis sobre "el dogmatismo marxista" (13). - Para Althusser las tesis filosóficas son proposiciones dogmáticas en la medida en que no son susceptibles de demostración ni prueba científicas, como lo son los casos de las ciencias matemáticas y las ciencias experimentales.

Desde esta perspectiva teórica la filosofía no se expresa como una "práctica histórica de grupos" -como desarrollaremos adelante- sino como un conjunto de fórmulas, axiomas o corolarios que, en tanto que tales, no admiten la prueba de su verdad. Esta naturaleza dogmática de la filosofía en tanto que filosofía permite a tal filosofía constituirse como una práctica "diferenciada", ya que las tesis filosóficas (o proposiciones-dogmáticas) establecen en el interior del discurso y fuera de él "límites de demarcación" (14). La demarcación entre la filosofía discursiva tradicional y la nueva práctica de la filosofía se expresa la incapacidad de la filosofía tradicional para

reconocer y declarar que la práctica de la filosofía consiste-
-entre muchas otras cosas- en la diferenciación de una y la o-
tra. Esta demarcación les diferencia, pero no les define: "al-
tomar nota de la práctica de la filosofía, ejercemos filosofía,
pero para transformarla" (15). He aquí lo que define en princi-
picio a la práctica de la filosofía: su carácter transformador. A
simismo, lo que define a la filosofía en tanto que filosofía -
es que no se concibe como actividad humano-social, sino como -
actividad autocrática superior al discurso político, artístico,
religioso, e incluso al científico, ya que se expresa a sí misma
como la ciencia de los fundamentos. Lo que la define, pues,
es su carácter dogmático. El carácter dogmático de una filoso-
fía implica que su discurso es incuestionable y se concibe, -
por ende, como "conjunto de leyes a aplicar". Así la filosofía
dogmáticamente se aplica al Arte, la Religión, la Política y a
la Ciencia misma.

Concretando: la Historia actual en su correspondencia con-
el bloque socialista nos muestra las evidencias de que cuando-
una filosofía concebida como un conjunto de leyes a aplicar, -
produce socialmente su vinculación con el Estado. Más aún, se-
produce como filosofía oficial (16), y, en consecuencia, en su
vinculación con el Estado, la filosofía es degradada a ideolo-

gía, que coercitivamente se constituye como discurso de poder y como actividad dominante en la organización del conjunto de las prácticas sociales, es decir, que la filosofía adopta la forma organizativa, pero como hemos dicho, coercitivamente.

Al respecto y con toda razón cabe la pregunta: ¿Cómo es posible que en el marco de referencia del Materialismo Histórico -en cuyo interior se produce la práctica de la filosofía- se hable de "dogmatismo en filosofía"? Efectivamente. Pero no sólo lo hablamos de dogmatismo en filosofía, sino de dogmatismo en la práctica de la filosofía marxista. Pero...¿no se desarrolla la práctica de la filosofía bajo el supuesto de la ausencia de la ortodoxia o el mecanicismo? Obviamente sí, sin embargo, hemos de recordar que en principio la nueva práctica de la filosofía se propone -además de consolidar los elementos teóricos que contribuyan al desarrollo del movimiento obrero y por tanto al destierro de la hegemonía ideológica burguesa- arrojar al exterior al idealismo articulado en su propio interior(17), el cual se halla revestido de marxismo, constituyendo uno de los peores enemigos para la construcción de la nueva práctica de la filosofía y para la construcción de la sociedad sin clases.

Concretemos mas aún, para no caer en la falacia de falsa generalización. Ubiquémonos, por ejemplo en la Unión Soviética

del período Stalinista; citemos, ¿Porqué no? "El Caso Lyssenko"
Denunciemos la ortodoxia llevada más allá de sus propios límites y, en su caso, la mecanización de la Dialéctica Materialista. Explicitemos:

El caso de Lyssenko (18) que se gesta de la desviación Staliniana de la dialéctica marxista se desarrolla ya en 1933, alcanza su esplendor en 1948 y expresa sus consecuencias en los 60; es, sin embargo, una historia omitida en la URSS, pese a que sus consecuencias teóricas e ideológicas rebasaron los límites territoriales de la propia Unión Soviética, encontrando la vanguardia de sus expositores en el partido comunista francés entre los años de 1948 y 1952. Los errores en marxismo cometidos en el partido comunista de la Unión Soviética y el partido comunista francés han sido rectificadas, pero la historia no termina ahí. Nos sentimos responsables, en tanto que nuestra actividad es la filosofía, de analizar las causas últimas, el desarrollo mismo y las consecuencias de dicha desviación.

En la versión oficial del materialismo dialéctico en la URSS de fines de la primera mitad del siglo XX se garantizaba "la legalidad arbitraria" de la construcción de la pseudo ciencia biológica, cuya esencia y estructura respondía a las leyes

de la Dialéctica Materialista. Pero el error lissenkista no concluyó ahí, pretendía que su teoría "ideológica marxista" basada en la dialéctica materialista se reconociera como "ciencia de las ciencias". La filosofía marxista estuvo tan comprometida en el caso Lyssenko que se convirtió en una versión ontológica de la dialéctica y rebasó los límites de la Biología y se impuso dogmáticamente, pretendiendo normar toda actividad intelectual, especialmente, las ciencias, el arte y la educación.

Algo no tomado en cuenta en la desviación Stalinista de la dialéctica fué -para citar un ejemplo- que Marx advirtió que la dialéctica podría inclinarse hacia una crítica revolucionaria o por el contrario, a la glorificación del Estado. En la imposición de la ideología oficial, la interpretación idealista mecanicista del marxismo servía de garantía y justificación de la ideología hegemónica soviética. Se utilizaba a la filosofía marxista como "filosofía interna al partido" (19) proporcionando el lenguaje y los símbolos comunes de reconocimiento que afirmaba la unidad y legalidad jurídica de la organización social vigente en la posteridad de la Revolución de 1917. De tal manera "se degradó a la filosofía marxista a ideología práctica" (20) favoreciendo la ideología política y proporcio-

nando al PCURSS la garantía de las leyes de la Dialéctica Materialista, pero marginando su carácter crítico y revolucionario. Aunque el fenómeno lyssenkista concluyó y fué corregido, sus causas persistieron, por lo cual pretendemos continuar el análisis. Precisemos:

El fenómeno de desviación del marxismo que efectuó Trofim-Denisovitch Lyssenko, apoyado política e ideológicamente en el régimen Stalinista y teóricamente en la Dialéctica Materialista, se gesta en el interior del debate sobre la Biología experimental, entre la Genética Clásica de Morgan y Mendel y la versión Mitchuriana sobre la producción de los vegetales por determinación de las condiciones ambientales, básicamente en las actividades agrícolas.

Lyssenko acusaba a los genetistas morganiano-mendelianos de sostener una teoría incompatible con el Materialismo Dialéctico. Obviamente, en esto tenía razón Lyssenko. Definitivamente, la transmisión de los caracteres hereditarios a través de los genes está muy lejos de la dialéctica marxista. El mismo Jacques Monod (21) en su obra Azar y Necesidad, en 1970, denuncia el error lyssenkista en Ciencias Biológicas. No analizaremos aquí la concepción biológica de J. Monod, ni su azar ni su

teleonomía; su crítica de la Biología lissenkista muestra la cercanía de la vigencia de la causa del dogmatismo. Sigamos :

El vínculo orgánico que Lyssenko establece entre la ciencia y la política supone la mediación ideológica en la que se establece la normatividad en una actividad científica respondiendo a intereses de Estado. Esto le permitió, por ejemplo, concebir los dogmas stalinianos en la actividad científica de la Biología ¿cómo? basándose en que "los cambios graduales, claves de los cambios cualitativos, permiten descubrir el proceso de transformación de una especie en otra"(22), o bien que la teoría materialista de la naturaleza viva es inconcebible sin admitir como necesaria la herencia de particularidades adquiridas en condiciones definidas de existencia de un organismo. Basándose en la Dialéctica Materialista como "ciencia de las ciencias" los biólogos soviéticos pretendían desentrañar la naturaleza idealista de la Genética mendeliano-morganista. A tal movimiento se adhirieron como por necesidad, científicos como Glutschenko, Schnalhausen, Mitchurin, Stoletov (23), contribuyendo a la gran farsa que causara tantos agravantes teóricos, políticos y sociales.

Junto a las contribuciones de Marx, Engels, Lenin y Grams-

ci a la lucha del proletariado, apoyándose en las tesis del Materialismo Dialéctico, encontramos la pensosa existencia de una interpretación dogmática e idealista que interrumpe el desarrollo de la teoría y el movimiento mismo. Las causas de la desviación nos remiten al menos hacia dos direcciones: la primera apunta hacia la interpretación adulterada de Lenin y Engels sobre la Dialéctica Materialista y la segunda hacia la versión del mecanicismo economicista del Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política(24). Ejemplo de la primera dirección es el estudio de Stalin sobre la cuestión de la Dialéctica en Lenin; mientras que Lenin declara que "la condición para conocer todos los procesos del universo en automovimiento consiste en entenderla en una lucha de contrarios" (25), lo cual Stalin comprendía como lo siguiente: "según el método dialéctico del conocimiento de la naturaleza, los fenómenos naturales están en eterno movimiento y cambio, y el desarrollo de los contrarios de la naturaleza es el resultado de la acción recíproca de sus fuerzas contrarias" (26), es decir, que li: que Lenin declara como un producto de su análisis en condiciones específicas, de un caso específico, Stalin no sólo lo generaliza, sino que lo hace universal y necesario para toda actividad científica, y lo que es peor, Lyssenko lo asume como

un dogma, como "una ley a aplicar"; "lo que Lenin declara como una condición, Stalin lo asume como una ley" (27). La tesis leninista sobre el conocimiento de la naturaleza y de la sociedad se transforma en Stalin en una ley de la naturaleza misma y de la sociedad. El carácter dogmático e ideológico de la vinculación ciencia-política asumido por Lyssenko se circunscribe en el marco de la determinación de la práctica científica por la política. El conjunto distorsionado de las tesis filosóficas dialéctico-materialistas que constituyen la filosofía oficial dictada como una ley del Estado y por lo tanto como ideología dominante, por el poder coercitivo, por la represión, la persecución, etc., se producen como "determinantes mecánicos" de la práctica científica, permitiendo unificar el finalismo biológico lyssentista de la herencia y el tecnicismo de la política stalineana.

En la segunda dirección de la causa del dogmatismo hemos mencionado la adulteración en la interpretación mecanicista del prólogo del 59. Ciertamente, en el Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política de 1859, Marx declara como preconclusión de su análisis de la Historia de las formaciones sociales que en la base de la sociedad, su infraestructura económica, se encuentra el Modo de Producción, el

cual se constituye como unidad o síntesis de las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, las cuales, además, son producto de otras contradicciones, medios de producción y fuerzas de trabajo, etc., que sobre la base real de la sociedad se erige la superestructura jurídica-política e ideológica, y que "en última instancia", las contradicciones que se gestan en el interior de la base económica "determinan" la superestructura ideológica, etc. Esta declaración de Marx, no podemos por demás, sino considerarla como metafórica, no como una ley mas a aplicar. Entendida mecánicamente la metáfora de la "determinación en última instancia" de la superestructura de la base económica, se comprende como las instituciones, las leyes, las ideologías en general de una sociedad constituyen el "epifenómeno", la sombra o "el reflejo" de la organización económica de la base. De igual manera, como consecuencia, se concibe la separatividad entre base y superestructura, con la determinación mecánica de la primera sobre la segunda. Esta interpretación mecanicista del problema de las estructuras de una sociedad justifica el dogmatismo de la práctica por la filosofía oficial, por la ideología de Estado.

La naturaleza del dogmatismo en este caso radica en la ver

sión mecanicista economicista de una tesis fundamental de Marx, en el "prólogo del 59".

En un análisis no-ortodoxo del mismo problema encontramos que en las estructuras de la sociedad resulta imposible concebir la separación entre la base y la superestructura. Entre base y superestructura existe un vínculo orgánico que se constituye por las ideologías, lo cual supone que la superestructura se halla articulada en el seno mismo de la base económica.

Es evidente que las leyes, el Derecho, la Religión, etc.,- constituyen el conjunto de mediaciones de las contradicciones- que se gestan en el interior de la base económica y ejercen - control sobre la reproducción de las relaciones de producción- y las fuerzas productivas. Ni siquiera podemos hablar de una - relación recíproca ni aún de interacción entre base y superestructura, porque la segunda se halla en el interior de la primera; no es que se relacionen ni se determinen mutuamente, sino que el conjunto de las prácticas superestructurales y por - ende ideológicas constituyen el cimiento que permite la unificación de todas las prácticas sociales: "las ideologías organizan y orientan el desarrollo de las prácticas sociales" (28).

Parece indignante declararlo, pero la historia del dogma -

tismo en la filosofía marxista no termina hasta aquí. Con respecto al "Prólogo", El Capital, la Dialéctica, etc., se pueden mencionar un sinnúmero de alteraciones y equívocos, pero éste no es nuestro objetivo. Declaremos pues, las consecuencias catastróficas del dogmatismo en la filosofía marxista y El Caso-Lysenko. Clasificaremos a una (consecuencia) como teórica y otra como económico-política. La catastrófica consecuencia teórica del dogmatismo en filosofía marxista es la "teoría de las dos ciencias". Dicha teoría argumenta que de la misma manera que existe una filosofía idealista burguesa, cuyos fundamentos y apoyo teórico asume la posición de la burguesía como clase dominante, financiando y orientando el desarrollo de las ciencias físico-matemáticas, entre otras, al servicio del desarrollo industrial y para el enriquecimiento de la burguesía, cuya base es la explotación del trabajo, existe -asimismo- una filosofía que orienta el curso del desarrollo de la lucha del proletariado -la filosofía marxista- y por lo tanto, una "ciencia proletaria". Tal ciencia -se argumenta- responde a intereses proletarios, es capaz de transformar la naturaleza al servicio de la totalidad social, de la sociedad sin clases.

He aquí la incorrecta argumentación de la falsa teoría de la "ciencia burguesa y la ciencia proletaria", aberración con-

secuencial del dogmatismo en filosofía. Podemos recordar que Lenin hablaba de "tomar posición en filosofía" (29), mas no en ciencia. Ciertamente, en su práctica de la filosofía, el científico, así como todos los hombres, se ve comprometido a adoptar una posición que se corresponde proporcionalmente con su posición de clase. Pero ésto no argumenta, en manera alguna, que la ciencia tenga posición de clase. Que en un cierto ~~modo~~ de desarrollo de la Historia de las Ciencias los productos científicos hayan contribuido a glorificar los intereses del grupo que financia su producción, no significa que ello tenga que ocurrir de manera general, siempre. La Matemática es ciencia en la URSS, en EEUU, en Cuba y en cualquier otro lado, lo mismo sucede con el resto de las ciencias. En la alteración de los postulados y su aplicación dogmática encontramos la degradación ideológica de las ciencias. Afortunadamente conocemos las causas del error y podemos denunciarlas abiertamente, salvo excepciones, como sucedió en el caso Lyssenko, que ha sido una Historia olvidada y que los soviéticos no han denunciado.

Las consecuencias económicas constituyeron, básicamente en la URSS, un gran atraso en las actividades agrícolas. Enaltecido Trofim Lyssenko, había sido ascendido a la presidencia de la Academia de Ciencias Agrícolas de la Unión Soviética, pero-

su "reinado", que pretendía transformar la estepa en un parque de 150 millones de hectáreas de cultivo, duró poco. El plan era ciertamente ambicioso, sin embargo, a partir de 1952 se tuvieron que establecer nuevas directrices para el desarrollo agrícola, pues el plan de "transformación" apoyado tercamente en la Biología lyssenkista había fracasado. Los genetistas mendelianos ganaron terreno por los fracasos prácticos de los métodos lyssenkistas. La URSS no sólo no satisfizo sus problemas de producción agrícola, sino que se atrasó varios años en esa área de la producción.

Políticamente, sin embargo, Lyssenko estaba protegido, ya que "los responsables ideológicos y políticos del partido se habían colocado la marca del Materialismo Dialéctico" (30). Por lo demás, no estuvo a su alcance, o no quisieron realizar el reexamen de la filosofía de Marx y el caso se fué a los archivos.

Este caso ilustra, de manera general, los errores y la distorsión de los principios fundamentales del marxismo. Desafortunadamente el problema no concluye aquí, después de la muerte de Stalin se oscilaría del dogmatismo al polo opuesto: El Humanismo en el Marxismo.

1.3 El Humanismo como Concepción Positivista del Marxismo en - Filosofía.

Asumir la Antropología como disciplina teórica elaborada - bajo los preceptos que rinden culto a los intereses de la so - ciedad burguesa, la libertad e igualdad de Rosseau, el "hombre" de Darwin, el "ser persona" de Scheler, el "ser simbólico" de Cassirer, etc., para nombrar algunos, evidencian el carácter - ideológico-regresivo que da cuenta de la postura reaccionaria de los ideólogos de la moderna sociedad, contradiciendo la pro - pia concepción evolucionista esencialista de lo humano y, ob - viamente, negando la posibilidad del desarrollo de las fuerzas productivas en el ámbito teórico concienical y económico.

Podemos hablar de "obviedad" del carácter positivo de la filosofía evolucionista de Comte, en cuanto a su justificación del régimen burgués de producción, partiendo de la idea de que la historia del pensamiento ha sufrido el "afortunado desarro - llo" del pensamiento teológico-primitivo al científico-positi - vo; momento "casual" en que la burguesía se ha apropiado el po - der del Estado, al cual pone a su servicio y amenaza que es - de una vez y para siempre. Parece no haber incoherencias lógico - constructivas en los discursos ideológicos de la filosofía po -

sitiva y los intereses del grupo que la financia; lo mismo sucede con la Antropología filosófico-cientista. Pero lo que resulta verdaderamente irrisorio es la adopción no sólo de categorías ideológicas-positivas incorporadas a la teoría del movimiento obrero, sino mas aún, revestir al marxismo de una interpretación antropologista agudizando la crisis del movimiento comunista internacional, y peor aún, cuando ésto sucede en el seno de la sociedad llamada "socialista".

El humanismo en la teoría no hace otra cosa que dar cuenta de una mas de las ideologías burguesas, que exaltan el carácter individualista, propio de dicha sociedad. El culto a "EL Hombre", "la libertad del individuo", "el respeto a la legalidad", la "dignidad de la persona", etc. (31), son presentados hoy como producto de un viraje del marxismo mecanicista ortodoxo al humanismo en el marxismo contemporáneo. "Las garantías teóricas del humanismo socialista tienen su arraigo en una interpretación alterada de El Capital" (32), y lo mas absurdo en una obra equívoca de la juventud de Marx: Los Manuscritos Económico Filosóficos de 1844 (33).

Si la antropológica obra de Marx, en la cual expresa su preocupación por la enajenación del trabajo, fuera suficiente

apoyo teórico para producir la revolución de un Modo de Producción bajo la vanguardia del proletariado, ¿Qué necesidad habría de La Ideología Alemana y El Capital, del Qué Hacer, El Anti Düring y los Cuadernos de la Cárcel de Gramsci? ¿Cómo una obra radicalmente superada por su propio autor, como son los Manuscritos, puede erigirse en base teórica que oriente el curso del movimiento obrero?. Es aquí donde los "críticos" al estructuralismo debieran encontrar material suficiente para su crítica desgarrante, sobre todo cuando hablando en marxismo, se hace alusión a los hombres de buena voluntad que rechazan la violencia -la lucha armada- como paso previo a la reestructuración de la sociedad sin clases. A estos hombres llama Althusser "socialistas humanistas", y siguiéndolo les llamamos "antropólogos marxistas".

Hemos postulado al humanismo marxista como extremo opuesto del mecanicismo economicista, sin embargo, el primero se gesta en el interior del segundo, ¿cómo? anteriormente en la URSS se le llamaba "teoría de la dictadura del proletariado" o teoría de la liberación de la clase obrera. Con los términos que preceden se designaba a la liberación del hombre de la explotación de clase, a la liberación de la clase obrera por medio de la dictadura del proletariado, a la solicitud de democracia pa

ra los explotados y dictadura sobre los opresores. Se le llama ba "humanismo socialista" y se le diferenciaba del "humanismo-burgués cristiano". Más aún, desde el fin de la dictadura Stalinista (antes de la muerte de Stalin y del XX Congreso) se asumía la noción de comunismo como la apropiación de la esencia humana, y como reinara la versión mecanicista de "ciencia burguesa y ciencia proletaria" (34), ¿qué mejor que asignar el ca lificativo "científico" al humanismo "real" para diferenciarlo radicalmente del humanismo ideológico, burgués e idealista?.

En un caso como en el otro (humanismo real y humanismo i - dealista) Louis Althusser asume la interpretación humanista - del marxismo como una ideología marxista -a la manera de las - ideologías burguesas- que sirve a ciertos fines de clase y de poder. Es innegable, podemos asegurar sin lugar a dudas, que - en la obra de juventud de Marx, como antes mencionaba, encon - tramos términos como "libertad", "enajenación", "enajenación - del trabajo", "conciencia", "esencia humana", "naturaleza huma - na", "hombre genérico", "creación del hombre por el hombre", - etc.; es innegable que estos términos constituyen la base teó - rica para la construcción de una teoría del hombre en Marx. - Ahí tenemos a Erich From (35) y a John Lewis (36) sólo para men - cionar algunos. Sin embargo, es irrefutable que a partir de la

Esta tesis sobre Feuerbach, Marx produce en el interior de su propia teoría una ruptura contra la interpretación antropológica de la Historia, criticando y liquidando la aberración filosófica de la esencia del hombre.

Marx irrumpe en el interior de su propia teoría y de la teoría burguesa fundando una nueva teoría de la Historia bajo los conceptos de "formación social", "relaciones de producción" "superestructura", "ideología", etc. (37); su ruptura se ve reforzada asignando al humanismo el calificativo de ideología y degradándolo a concepción idealista-vulgar de la burguesía de mediados del siglo XIX. La famosa tesis sobre Feuerbach fué fundamentalmente teórica para algunos ideólogos del siglo XX para constituir una concepción empirista e idealista que ha dado en llamarse "empirismo del sujeto", asociado con un "idealismo de la esencia". Estas dos degeneraciones dentro del marxismo se encuentran asociadas, ya que "para que la esencia del hombre -el trabajo- sea un atributo universal, es necesario que los sujetos conscientes existan como datos absolutos" (38).

Reiterando, Marx realiza su viraje teórico al interior de su propia teoría y establece un nuevo análisis en el terreno de las ideologías. Desplaza las nociones ideológicas de indivi

duo y esencia por conceptos económicos de carga semántica política (Modo de Producción: Unidad de Fuerzas Productivas y Relaciones de Producción) y al cerrar las puertas a la filosofía idealista basada en la esencia humana, el ser, etc., abre la posibilidad de una "nueva práctica de la filosofía" basada en el análisis de las condiciones de producción de la vida material, en el interior de las relaciones político-económicas y sociales de los hombres concretos; y esto, podemos asegurar, nada tiene que ver con la Antropología Filosófica e ideológica, de los ideólogos y filósofos de mentalidad pequeñoburguesa de pensamiento pseudomarxista. Prosigamos:

El rompimiento de Marx con la filosofía anterior supone de manera necesaria la consideración del humanismo como una ideología. Esto no implica, de manera alguna, que dicha ideología pudiera ser desplazada por el conocimiento que se tuviese de ella, ya que dicho conocimiento implica el conocimiento de sus condiciones de veracidad. Si bien la dictadura del proletariado no supone la desaparición de las ideologías podría pensarse que sí supone la necesidad de una idea del hombre -como ideología- para que sobre su base se edificara la moral socialista de la comunidad postrevolucionaria. De hecho así sucedió en la URSS, y se cayó en el error teórico y político que a través de

crítica tan desgarrante combatió el mismísimo Marx de 1845 en adelante.

Regresando al caso de la URSS, el llamado humanismo socialista de la persona pretende dar cuenta de la superación de la dictadura del proletariado, sobre todo en la etapa que corresponde al momento anterior al XX Congreso y la muerte de Stalin, y a la vez rechaza y condena sus abusos y aberraciones criminales del "culto a la personalidad", pretende dar cuenta del dogmatismo, la represión y el terror, y sin embargo cae en su extremo opuesto, siendo expresión clara y concisa de la oscilación degradante del marxismo: "del Economicismo al Humanismo". De esta manera, los problemas del humanismo socialista de la URSS y los humanistas marxistas como John Lewis establecen relaciones teóricas recurriendo a conceptos marxistas ideológicos superados de suyo en la obra de Marx. Estos ideólogos plantean problemas de la filosofía del hombre en Marx en términos de ideología burguesa -pese a que se digan marxistas- en vez de plantearlos en términos económicos y políticos, como sucede, para no ir tan lejos en El Capital.

Louis Althusser propone los planteamientos de dichos problemas en términos científicos "para llamar a las cosas por su

nombre" (39) y dar el status que corresponde a las categorías marxistas. He aquí un buen camino --la crítica y el análisis-- para contrarrestar el teoricismo de la ideología del humanismo socialista, ya que si se ha de tomar como referencia el Materialismo Histórico de Marx para dar fundamento a una teoría antropológica marxista al interior de la vida socialista, hay que recapacitar en que "el Materialismo Histórico hace referencia a la mismísima realidad y no a un concepto" (40). La lucha teórica en el campo de las ideologías no es una lucha de conceptos, no son las palabras ni su significado lo que confiere estructura política y económica a la sociedad sin clases, sino las propias condiciones en que dicha estructura se produzca.

El carácter teórico-ideológico y tendencial del humanismo socialista expresa las condiciones de su invalidez en el interior de la teoría en que se fundamenta, y constituye una postura revisionista del pensamiento marxista auténtico. Consideramos acertada la posición de L. Althusser al pensar que el marxismo no es un humanismo y que este último es una ideología (41). Asimismo, que las nociones sobre las que descansa la interpretación humanista del marxismo (subjetividad, trascendencia, individuo, coseidad, etc.) resultan insuficientes para considerarse como categorías de análisis filosóficos e inade-

cuadas para hacer referencia a la realidad social. Para hacer referencia a la Historia real, a la problemática histórico-social de la sociedad actual, es necesario asumir categorías tales como "fuerzas productivas", "Relaciones de producción", "superestructura", "determinación en última instancia", etc.,- lo cual, como asevera Louis Althusser, nada tiene que ver con la interpretación humanista del marxismo.

El humanismo en el marxismo no es mas que otra de las degeneraciones producidas en el interior de una auténtica teoría - del movimiento obrero para obstaculizar el curso de su desarrollo, y peor aún, es pensar a Marx con términos ideológicos burgueses.

Si en el mejor de los casos se pensara que -como se ha mencionado- en tanto que ideología, el humanismo socialista presta a la sociedad servicios prácticos, "tales servicios resultan equívocos" (42) ya que señalan condiciones sociales dadas- que definen a la libertad, por ejemplo, en términos de libertad burguesa dejando al margen la consideración de la Lucha de Clases y constituyendo obstáculos para el conocimiento de las ideologías y de la Historia misma. Resulta ilícito por demás,- considerar las diferenciaciones entre el humanismo socialista-

y el humanismo burgués en lo científico y en lo ideológico; este problema incurre, por obviedad, en el análisis ideológico--político y económico del discurso humanista y por falta de referencia histórico-real e interpretar desviadamente al marxismo auténtico ha de considerarse como un problema falso, y en el interior del análisis mencionado se resuelve si se le plantea bien. Con lo antedicho se establece una tarea mas dada a la organización del movimiento obrero en términos de teoría y programa: desterrar la interpretación humanista del marxismo y asumir la crítica y el análisis para rescatar la autenticidad de la teoría de la Lucha de Clases.

1.4 Lucha de Tendencias en Filosofía y Crisis del Marxismo.

La filosofía ha sido, desde su primera construcción como sistema racional de pensamiento en Platón una lucha de tendencias. Ciertamente, en el discurso filosófico se cristalizan en síntesis las contradicciones que laceran a la sociedad en el momento de la producción del discurso filosófico. Tradicionalmente, por lo tanto, podemos decir, que el discurso filosófico ha sido el tercer paso de la dialéctica, en el cual se sintetizan a nivel teórico los conflictos entre las clases.

Pero la filosofía no ha reunido, a lo largo de toda su historia, la lucha política de manera objetiva, y esto se justifica en tanto que el discurso filosófico ha sido escrito por los hombres; por hombres que corresponden a una clase, que trabajan para una clase y que expresan consciente o inconscientemente los intereses de la clase para la cual trabajan o a la cual pertenecen.

La filosofía ha sido una verdadera lucha, pero no una lucha material, sino teórica; ha expresado a nivel teórico-subjetivo la conciencia de la lucha entre los grupos, resultándole imposible escapar al sistema dominante de ideas de su época y sufriendo los mismos males que cualquier otro tipo de teoría.

La teoría de la Historia anterior a Marx, por ejemplo, se restringe a recopilar los hechos mas relevantes vistos a los ojos de los hombres de Estado, de los hombres ilustres, de los generales ganadores de batallas. La teoría de la Historia anterior a Marx, por tanto, ha sido una teoría que reúne ideológicamente los anhelos e ideales del sector dominante en todos los aspectos y en el momento histórico referido. De este mal ha padecido el discurso filosófico tradicional, ya que, revestido del carácter de dominancia se ha convertido en un discurso de poder, que ideológicamente incorpora la totalidad de formas especiales de pensar y regula las prácticas de los hombres, orientándolas hacia fines particulares, de grupo y de poder.

En la historia de la filosofía hemos encontrado la lucha entre la verdad y la falsedad, entre la materia y el pensamiento, los sentidos y la razón, el conocimiento y la fe, la forma y la materia, la esencia y la existencia, el ser y el no-ser... en fin, una lucha que ha permitido el desplazamiento de las creencias de los hombres hacia uno u otro extremo, ocultando mediante un lenguaje sofisticado la causa de la verdadera lucha.

La lucha que las filosofías pre-marxistas se han negado a-

asumir explícitamente ha sido la lucha política entre explotados y explotadores, y ha reunido, sin embargo, y al parecer - muy al margen de su voluntad -de manera implícita- la antagonía entre las diversas formas de pensar, representativas de - los diversos grupos a quienes corresponden dichos pensamientos.

La filosofía pues, se ha constituido, en tanto que filosofía, como la síntesis de la lucha de tendencias. Pero la lucha no es sólo una lucha teórica, sino material, y esto último - es lo que la filosofía ha de asumir para desterrar su carácter ideológico y dominante.

En el marxismo del siglo XIX se realizó un enfrentamiento ideológico y político polarizando a los contrarios de la sociedad moderna: explotados y explotadores, opresores y oprimidos. El enfrentamiento político entre las clases en el siglo XIX se expresa en la obra de Marx como una síntesis material que parte de lo real, pero no se aleja de ello, tiene un fin, pero - permanece en su principio. El encaramiento de Marx con las ideologías de su época pone a tambalear a toda teoría por el - resquebrajamiento de sus propios cimientos. No pretende construir teóricamente un discurso y echarse al ruedo con él para batallar con la gran burguesía para, finalmente, erigirlo en -

dominante. La lucha política iniciada por Marx no es una lucha teórica ni ideológica. Al sistema de ideas y pensamientos orgánicamente contruidos y sistematizados por los ideólogos al servicio de la burguesía, no se trata de oponer otro sistema ideológico-conceptual representativo del movimiento obrero. No se trata de una lucha de tendencias que en el plano discursivo - continuen la tradición filosófica. Se trata de la construcción de una práctica científica y teórica que produciendo sus cimientos en la propia lucha arrase con la ideología dominante - en su aspecto mas opresivo. El marxismo recuperado por Lenin y Gramsci en sus actividades teóricas y políticas, no puede reducirse a una ideología mas, que exprese simplemente los intereses del movimiento obrero. Reducir el marxismo a una tendencia ideológica en filosofía es abrir la puerta cerrada por Marx a las filosofías anteriores a él.

El auténtico marxismo, teoría del movimiento obrero y de la lucha política de clases, cuyo cimiento teórico está dado en El Capital y La Ideología Alemana (y obviamente en otras obras) no puede permitir que en su propio interior se genere una lucha de tendencias, que mistifique su verdadero fondo: la lucha de clases. El debate entre empirismo y racionalismo, idealismo y realismo, etc., no puede considerarse dentro de la -

práctica marxista de la filosofía. El marxismo no es la negación de una ideología. El marxismo no lucha simple y llanamente contra una concepción del mundo; lucha por la existencia material de los hombres, por una sociedad no enajenada, de libre desarrollo.

En la construcción de la nueva práctica de la filosofía cimentada en la obra de Marx se ha de desembarazar al marxismo de las tendencias ideológicas y burguesas y los falsos problemas generados por el positivismo, el humanismo, el mecanicismo, etc., rescatando a las obras de juventud de Marx de su propia-reducción a mercancía procesada y terminada al gusto de la burguesía para satisfacer sus propios intereses, como sucede con el arte, la educación y la totalidad de producción material de los hombres.

CAPITULO II

LA CONCEPCION POLITICA DE LOUIS ALTHUSSER

2.1 Práctica Política y Concepción del Estado en Louis Althusser.

La autoridad con que Louis Althusser presenta sus tesis sobre filosofía marxista, en cuyo análisis la noción de práctica juega un papel preponderante, tiene que ver con su actividad política al interior del partido comunista. Ha sido de su militancia del partido comunista francés de donde se ha definido su posición en filosofía y ha sido por la práctica de la filosofía marxista que ha tomado una posición decisiva frente a los partidos comunistas del mundo. Los escritos de Louis Althusser han sido concebidos, redactados y publicados asumiendo una posición política definida, no como pudiera pensarse, producto de una investigación erudita. Hemos de aclarar, por lo tanto, que no hablamos aquí de la noción de "práctica política" que aparece como pareja de "práctica teórica" en La Revolución Teórica de Marx (1), sino de la actividad real del autor que nos ocupa, al interior del partido comunista francés y su vinculación, por ende, con la concepción del Estado, Estado burgués y "desaparición del aparato de Estado". Demarcaremos aquí las nociones de "Estado" y "Política" con el enfoque althusse-

riano, dilucidando con ello el enfoque que la filosofía pueda-
dar a dichas cuestiones desde su misma práctica. A nivel teóri-
co, filosofía y política constituyen dos cosas radicalmente -
distintas, pero en cuanto a prácticas sociales y hablando en -
marxismo, expresan una como la otra la fusión de la teoría con
el movimiento obrero, con el primado de la práctica sobre la -
teoría. En la concepción de la filosofía althusseriana como -
"nueva práctica de la filosofía" se considera a la filosofía -
como "concentrado teórico de la política" y a esta última como
"el concentrado de la lucha de clases". Hay que considerar, -
sin embargo, que la filosofía "traza límites de demarcación" y
en este caso, la demarcación se traza entre la práctica de la-
filosofía y la actividad política; pero ello no implica que la
una se halle divorciada de la otra, mucho menos cuando se con-
ciben en el conjunto de las prácticas sociales. Para no ir tan
lejos, lo antedicho puede ejemplificarse en el caso de Lenin -
-sin profundizar necesariamente en la teoría y la práctica le-
ninizistas de política y filosofía- en Lenin y la Filosofía (2),
obra althusseriana que expone la versión leninista de la prác-
tica de la filosofía como una filosofía de la acción basada en
la acción.

Al ser invitado Lenin a discutir sobre filosofía, responde

que nada tiene que decir de la filosofía, cuya naturaleza ignorra de suyo, que se discuta sobre ciencia o política y lo que se estará haciendo es filosofía (3). Dicha invitación se daba en una situación coyuntural específica de la política soviética en momentos de crisis.

La concepción de la práctica de la filosofía en la actividad política de Lenin ilustra la postura de Althusser al pensar que la filosofía y la política, en tanto que prácticas, se hallan demarcadas, pero no divorciadas.

Hablando del Estado, Althusser afirma que es posible realizar una discusión teórica en la esfera de la política. La esfera de la política contempla como "punto nodal" la concepción del partido. Asimismo se tiene presente la concepción hegeliana del Estado burgués, la noción maquiavélica del Estado, la "desaparición del Estado" en Marx y la erección del partido en Estado, según Gramsci, así como los conflictos sociales y políticos que involucran dichas nociones y sus formas de lucha. En "El Marxismo como Teoría Finita" (4) Althusser tacha al marxismo de teoría limitada al análisis del Modo de Producción Capitalista y carente de una teoría del Estado. El calificativo de "teoría finita", sin embargo, atiende a la delimitación de la-

tarea del marxismo como anunciando la llegada del comunismo. - En ese sentido, la teoría marxista se halla limitada a la fase actual y se inscribe en ella, ya que es en la sociedad actual donde se concibe el momento de transición por el alto grado de explotación capitalista en todos los aspectos.

En este terreno Althusser distingue entre Estado y Política; para él, "el hecho de que la lucha de clases tenga por escenario el Estado, no significa que la política deba definirse en relación con el Estado" (5), ello ha sido posible sólo bajo una concepción burguesa del Estado, superada de suyo en el Manifiesto del Partido Comunista (6), donde se concibe al Estado burgués como junta que administra los asuntos de la burguesía, o como organismo que regula las contradicciones de clase. Desde el punto de vista de Althusser, el Estado burgués penetra en la sociedad civil por medio de los Aparatos Ideológicos del Estado y los Aparatos Represivos del Estado, así como por medio del dinero y el derecho.

Para Althusser el Estado no sólo expresa contradictoriamente la hegemonía de la ideología dominante, como en Gramsci (7), sino a los Aparatos Ideológicos y Represivos, dados ordinariamente en su función de vigilancia de la reproducción de las -

condiciones de producción, y es aquí donde ve la relación orgánica de las funciones del Estado con el Estado mismo. Pero de la misma manera que el Estado no se agota en los Aparatos de Estado, la política no se reduce a la esfera del Estado. La política tampoco se reduce a las formas oficialmente consagradas como políticas por la ideología burguesa, como el Estado, la representación popular, los partidos políticos, la lucha por el poder, etc.; si esto fuera suficiente, se estaría definiendo a la política por el derecho, lo cual implica una ilusión jurídica, refiriéndonos al derecho consagrado por la política-burguesa e incluyendo la actividad de los partidos. Esta concepción es por demás ideológica, pero no sólo en el sentido de ser una cuestión de ideas, sino de poder, de clase.

Otra confusión en la esfera de la política está dada por la relación entre el Estado y el partido. Althusser refuta a Gramsci en su concepción sobre la relación entre el Estado y el Partido, al considerar que el partido no tiene necesariamente que devenir en Estado, pues de ser así, se cae en la concepción dogmática del marxismo, cuyas últimas consecuencias se han visto en el período stalinista de la dictadura del proletariado: "el partido no debe considerarse partido de gobierno" (3). Althusser, ciertamente, está de acuerdo en que el partido

debe ser el instrumento número uno en la destrucción del Estado burgués, ya que la exterioridad política del partido en relación con el Estado constituye un principio fundamental de los escritos de Marx. En este sentido la política y el partido han de conservar cierta autonomía con respecto del Estado, caso que no sucede en las sociedades burguesas, en las cuales el partido dominante establece las medidas de posibilidad del desarrollo de la política, el derecho y las leyes. Si esto mismo es postulado por los partidos comunistas que proponen que el partido comunista se convierta durante la dictadura del proletariado en el Estado proletario, no se expresa sino el carácter reformista de los partidos comunistas, pasando con ello solamente bajo relaciones de poder -en cuanto al afán de apropiación del Estado- del partido dominante de una clase al partido hegemónico de la otra clase. Esto es la viva expresión de lo que hace un momento llamamos dogmatismo economicista. A criterio de Althusser, por principio, el partido debe estar fuera del Estado, y como se ha dicho, conservar su autonomía. Pero debe permanecer fuera del Estado a través de su actividad entre las masas, o para orientar a las masas a la destrucción y transformación de los Aparatos de Estado burgués, donde el objetivo es la desaparición misma del Estado de represión bur -

gués. Sólo conservando la autonomía del partido con respecto - del Estado se podrá acariciar la idea de una sociedad socialista no opresiva, donde la actividad política persiste en cuanto a la organización de todas las actividades humanas, pero el Estado desaparece, ya que el objetivo es su extinción.

En su polémica sobre el Estado, Louis Althusser atribuye una de las crisis del marxismo a la carencia de una teoría del- Estado y de la política. He aquí el peligro del error teoricista. Lo que sucede es que en la actualidad y en el interior del movimiento obrero, la teoría política y del Estado funcionan - haciendo prevalecer la teoría política burguesa y de ahí su carácter reformista. No se trata, como dice Althusser, de elaborar una teoría marxista del Estado o de la política, sino de elaborar "otra" concepción de lo político, como actividad de organización y de masas. Finalmente, Althusser refiere la práctica política a la organización de las masas en una transformación ininterrumpida de las condiciones sociales e históricas - de producción de la vida material de los hombres. Y en su concepción del Estado se encuentra la superación de éste, es de - cir, la extinción del Estado y la preservación de la práctica-política como medida de organización social.

2.2 Concepción de Partido en Louis Althusser.

En el apartado anterior se ha dejado entrever, de alguna manera, la concepción que Louis Althusser tiene sobre el partido, en cuanto a la organización de las masas y en este caso, su función en el interior de la totalidad social. Ahora veremos su postura especial ante el propio partido comunista de Francia, del cual fué por muchos años militante, y, en la medida de lo posible, frente al partido comunista inglés -a través de la crítica al "marxista" John Lewis- y el partido comunista italiano.

A criterio del propio Althusser, actualmente el partido comunista se constituye bajo el modelo del aparato político burgués, pese a que en su organización interna sustente la representatividad de sus militantes, una dirección elegida democráticamente y un compromiso por garantizar una ideología popular del partido por los intereses del movimiento obrero. En una palabra, y por constituirse bajo tal modelo, se puede asegurar sin lugar a duda que los partidos comunistas de actualidad expresan en su práctica el carácter de reformistas ya que con la relación de sus principios y los fines que se persiguen, no hacen otra cosa que reproducir la ideología burguesa bajo los marcos de la "social-democracia", partidos comunistas, "defen-

sa de la teoría del movimiento obrero", etc.

Ya hemos mencionado en el apartado anterior la tesis althusseriana de partido: "El partido debe estar fuera del Estado"-hablamos de la autonomía del partido y de la política- lo cual evidencia la realidad que es, pese al infortunio de muchos militantes de los partidos comunistas, que el partido trabaja para el Estado, o bien, en casos extremos, pretende convertirse en Aparato de Estado (como en el PCUS).

Al reiterar la tesis de partido deducimos que Althusser pretende enfatizar en la autonomía de éste y vincularlo con la actividad de masas al margen del aparato de Estado; y al pensar en la sociedad socialista, rescatar la actividad política y promover la extinción del Estado, conservando un Estado como entidad política que vigile el desarrollo de las Fuerzas Productivas y asegure su unidad con las Relaciones de Producción, asumiendo, desde luego, la realización de la vida comunista como un futuro lejano en el que reine el libre desarrollo de los individuos, el conocimiento científico y tecnológico se encuentre al alcance y disposición de la sociedad y que ésta destierre todos los males de la sociedad clasista.

Se concibe pues, el partido, como principio de organiza -

ción social, como institución político-educativa y concien-
cial y como promotor del cambio y los intereses de la clase que lo-
sustente. El partido comunista, por lo tanto, no debe apelar -
al aumento de salarios mínimos ni al saldo de la deuda externa
-en el caso de los países subdesarrollados- sino por el contra-
rio, a la destrucción de las estructuras ideológicas y de po-
der y a la construcción de nuevas estructuras que correspondan
y representen los intereses del proletariado en alianza con -
las clases subalternas. La construcción de la sociedad comunis-
ta, tomamos en cuenta, responde a un proceso histórico determi-
nado por el desarrollo de las Fuerzas Productivas y por las -
condiciones materiales de vida en conjunto con los intereses -
de la sociedad que lucha por ello, al tratar de erradicar la -
sociedad clasista y opresora. No se supone, por lo tanto, en -
la concepción althusseriana del marxismo, el advenimiento de u-
na sociedad de tipo comunista por la "buena" organización del-
partido, ni menos aún, porque el partido comunista gane las e-
lecciones. La organización, sin embargo, aunque es un proceso-
histórico es necesaria. La organización del partido comunista-
y su análisis concien- cial de los avances y retrocesos en la -
historia del movimiento obrero, constituyen dos lineamientos -
necesarios que por lo menos en los partidos comunistas de las-

sociedades occidentales no han sido tomadas en cuenta. Y para ilustrar nuestra demanda y para encarar la mentalidad política de Althusser, expongamos el caso mas cercano a nuestro autor, - que es la estructura del partido comunista francés, del cual - hasta el último momento fué militante consciente y declarado a biertamente.

En la obra Lo que no puede durar en el Partido Comunista - (9) Althusser denuncia abiertamente la actividad (¿o inactividad?) del partido comunista francés, tras la derrota ocurrida en 1977 y el XXII Congreso del partido, así como su cierre ante la opinión pública por su incapacidad para abrir el debate a todos sus militantes. La posición de Althusser no es gratuita; aquí vemos cómo la acusación de teoricismo se desvanecé an te la actividad política, la toma de conciencia y la infinidad de principios marxistas leninistas que sustentan su filosofía del Estado y el partido. Ya en otras obras (10) Althusser hablabla de la fusión de la teoría y el movimiento obrero, con el primado de la práctica sobre la teoría marxista, pero ante todo, expresando su indignidad y preocupación por la situación real de la organización social y del partido comunista francés. El caso es oportuno para contrarrestar la acusación en contra de Althusser de dogmatismo, ya que aquí Althusser diri-

ge su crítica al propio comité central del partido comunista - francés y rechaza sus actitudes, errores y desviaciones. Desde infinidad de militantes y desde el propio Althusser se denuncia el anarquismo producido en el interior del partido y se solicita el debate abierto por parte del comité central. Se solicita "la discusión en la plaza pública" (11) e instaurar la prensa y discusión permanente, para que esté al alcance de todo militante lo que todo comunista debe saber sobre las actividades del partido que lo representa en cuanto a sus intereses de clase. Entramos aquí a la mención de otra de las causas de la crisis del marxismo, anunciada en el primer apartado y la introducción de este trabajo. El descrédito de los partidos comunistas de actualidad y con ello de la teoría marxista proviene desde la mala organización del partido, así como de los errores teóricos y políticos de sus dirigentes -por la falta de autocrítica al negarse a reconocer dichos errores- hasta la teorización de tinte burgués del marxismo contemporáneo. En efecto, entre las actitudes del partido comunista francés encontramos, por ejemplo, que "se amalgaman objeciones serias y vulgares para desacreditar a los que han enunciado reflexiones serias" (12); asimismo, "se monta un proceso prefabricado que recuerda otros infinitamente mas graves, en los que la acusación

descansa sobre testimonios anónimos y falsas declaraciones" - (13); y finalmente, la dirección del partido comunista se niega a publicar las reflexiones de sus militantes, con lo cual se ven obligados, como Louis Althusser, a publicarlos por fuera de la organización del partido y contribuir con ello a su mayor descrédito, del partido y del marxismo.

Un error político del partido comunista, a criterio de Althusser, ha sido no sólo la pérdida de las elecciones -en términos generales y en la mayoría de los países no comunistas- sino, lo que es peor, el no-reconocimiento del error y el cierre al debate público-colectivo del partido, eludiendo la confrontación con la realidad social y con la crítica, fetichizando la actividad política de los comunistas del mundo y haciendo que se caracterice la teoría del movimiento obrero y de la lucha de clases como una utopía. Para Althusser no es suficiente limitarse al partido "ni siquiera a las características de su práctica política" (14), ya que hay que hablar de la relación política de la organización con las masas y llevar a éstas a la cuestión decisiva, es decir, "la cuestión de las alianzas" - (15).

Para Althusser, la actividad del partido, pese al estado -

en que se encuentra, es necesaria e indispensable, lo mismo - que la definición de una línea política para orientar y organi- zar a la clase obrera en su lucha de clase. Pero hay que hacer hincapié en la cuestión de las alianzas, ya que la clase obre- ra, por sí sola, no construye la nueva sociedad, puesto que - las grandes masas no se componen sólo de obreros, sino de o - tros sectores, entre ellos los intelectuales. Al respecto, Al- thusser contempla al menos dos significados de las alianzas, a saber: "en términos de contrato suscrito entre organizaciones- políticas o en términos de combate de la parte organizativa de la clase obrera para extender su influencia" (16). Puede verse que en el primer caso se propone una unión de la izquierda y - que en el segundo se compromete a la totalidad a la lucha de - masas. Para Althusser, los partidos comunistas por lo general- han caído en una reforma teoricista al aceptar la unión de or- ganizaciones "políticas" sin tomar en cuenta a los frentes po- pulares, lo cual los dispone al servicio del Aparato de Estado burgués, para hacer eco a sus intereses de clase burguesa, y - esto mismo sucedió en 1977 con el partido comunista francés y- sucede hoy con otros partidos comunistas del mundo.

Esta es la forma como podemos apreciar en Louis Althusser- la capacidad de análisis y autocrítica al interior del partido

comunista para el cual milita, a conciencia marxista y de manera no-ortodoxa, viendo la cuestión del partido desde afuera y-trabajando en la contribución de la reorganización interna de-dicha institución y con ello contribuyendo a la construcción - hasta hoy inacabada de la teoría marxista del Estado, siguiendo la línea marxista no-extremista ni ortodoxa, ni desviada en ninguno de los sentidos. Hasta aquí se marca uno más de los avances por encontrar las causas últimas de la crisis del marxismo. Althusser está consciente y pendiente de ello y percata-se del error puede constituir la vía -después del análisis- para resolverlo en el futuro.

2.3 Síntesis Revolucionaria y Concepción de Poder.

De los dos apartados anteriores (17) podemos inferir la relación de la triada partido-política-Estado. No es este el momento para hablar de prioridades ni determinaciones de uno en el interior del otro. En El Origen de la Familia, la Propiedad privada y el Estado de Engels (18) el Estado se presenta como pareja de la propiedad privada y vigilando los intereses de un grupo en el seno de una sociedad clasista. En los primeros escritos sobre política (19) se encuentra a ésta como una actividad que compete a todos los ciudadanos para el bienestar de la ciudad-Estado y atiende a los modos de asociación y análisis de las estructuras de la sociedad. Por otro lado, en El Príncipe (20) Maquiavelo concibe a la política como lucha por el poder; esta concepción hasta la fecha parece ostentar cierta vigencia e incluso a través de ella se pretende explicar la actividad del partido como mediación entre las masas y el Estado.- Y de hecho, en la historia de las revoluciones político-sociales encontramos la evidencia de la existencia de un pequeño - grupo que pretendiendo representar los intereses de toda una - clase, procesa la ideología de ésta y con el triunfo del movimiento de lucha termina apropiándose del Estado, renuncia a - los ideales de la clase que lo llevó al poder y dicta sus pro-

pías leyes. Este movimiento -por el que una clase derrumba las instituciones establecidas, desmorona la estructura de la sociedad y sobre sus ruinas edifica otra- es conocida como "revolución política". ¿Sigue siendo la política la lucha por el poder, como en Maquiavelo? ¿Sigue siendo el Estado el Aparato de Estado, que los grupos pretenden poseer para ejercer poder sobre el resto de la sociedad? ¿Sigue siendo el Estado el organismo que administra los asuntos de la clase en el poder, que regula las contradicciones de clase? ¿No son todos éstos conceptos burgueses de análisis político?. De hecho, la política ha sido asumida, siguiendo a Louis Althusser, como una práctica social organizativa, cuya actividad trasciende y evoluciona según la evolución de las fuerzas productivas en el interior de una formación social y, en términos de cambio, presupone la extinción del Estado y no así la clausura de la actividad organizacional. Al respecto, hemos hablado de los beneficios de la autonomía de la política con respecto del Estado. Es obvio que la política no se acota en la lucha por el poder, no se restringe a la actividad del partido, como lo es el pensar que el Estado desaparezca después del movimiento de lucha y de cambio. Aquí es preciso determinar las periodizaciones. Refiriéndonos en concreto a los momentos de crisis en articulación coyuntu -

ral de las instancias determinantes (Economía, Política, Teoría), la política, en tanto que actividad, asumiría el papel de síntesis, cuyo programa de acción social estaría sintetizado a nivel teórico por la filosofía. En un primer nivel, por lo tanto, podemos concebir la estrecha vinculación entre política y partido, siempre que éste asuma como función la organización de las masas y la dirección del programa. Lo que se propone aquí, siguiendo la tesis althusseriana de partido, es que el partido no se conciba como una entidad política en cuyo interior se procesen las actividades de la totalidad, y que aparezca como organismo supremo sobre las masas, sino por el contrario, como un organismo cuyos elementos han emergido de las masas y vigilan y representan democráticamente sus intereses, sin ostentar mayor número de derechos que el resto de la población. Su objetivo no será, por lo tanto, la desaparición inmediata del Estado, sino la construcción de un "No-Estado", es decir, de un conjunto de actividades e instituciones de organización y dirección de las tareas económicas, sociales, culturales, educativas, etc., como hemos dicho, "de manera no-opresiva". En este sentido, podemos reiterar la frase de Althusser: "Todo es política" (21), y en este sentido también, el Estado no se queda a nivel de junta administrativa de los asuntos de-

la clase del poder, ni de regulador de las contradicciones de-
clase lo cual compete de manera especial al Estado burgués.

El que "todo sea política" significa además el quebranta-
miento de la política oficial, del partido oficial, de la ideo
logía oficial (o dominante) y del Estado burgués. Significa que
la Historia de la humanidad sigue por mediación de dicha acti-
vidad -política- el curso de su propio desarrollo y que en el-
devenir histórico desaparecen las relaciones de poder como vín-
culo entre los grupos.

Aunque "lo que está en juego es el Estado" (22) podemos a-
segurar que en las revoluciones burguesas lo que ha estado en-
juego es la apropiación del Aparato de Estado y poseer el Apa-
rato de Estado es sustentar el poder sobre las masas. Cierta -
mente, en toda concepción política pre-marxista las luchas en-
tre las clases han sido luchas por el poder. De hecho quien lo
posee dicta sus propias leyes y vigila su propio beneficio. A-
sí, poseer el poder significa fuerza, superioridad, riqueza en
todos los aspectos, felicidad individual, y obviamente, seguri
dad personal. De aquí que quien sustenta cierta forma de poder
acaricie la tendencia de hacer eterna su posición -de poder- y
ésto ha sucedido en la Historia con los individuos o con las -

clases. En la Monarquía Romana quien detentaba el poder era el rey o cacique; durante la República, el Consulado y de ahí, hacia la aristocracia y la burocracia; asimismo, el tribuno de la plebe poseía cierta facultad sobre la plebe misma y ante el consulado y, en fin, durante el Imperio las relaciones de poder degeneraron y se corrompieron concediendo el poder del Estado a una sola persona. En la Historia de Roma encontramos -aunque subjetivamente- la evidencia de cómo en la medida en que el poder se va centralizando, las relaciones sociales se degeneran, corrompen y denigran la vida humana. No es el momento para hablar de "humanismo" ni de la naturaleza humana; el ejemplo de los tres estadios de la Historia de Roma ilustra la manera histórica como una sociedad se gesta, desarrolla, llega a un alto grado y declina para dar paso a otras formas de asociación que responden a las condiciones materiales o de descomposición de la sociedad anterior.

Retomando la línea althusseriana, en momentos de crisis, - la triada política-partido-Estado se sintetiza en el momento de transformación, cuyo proyecto estaba previsto en el programa de partido, expresando su carácter de cientificidad por cuánto a su carácter transformador de lo real. Aclaremos que aquí se anota el término "cientificidad" casi con pinzas -pues

no queremos profundizar en la discusión sobre la ciencia- para referirla a la actividad transformadora de la naturaleza al - servicio de la sociedad, y ésto puede ser denominado también - "Revolución política". La síntesis revolucionaria, pues, concibe la conexión del partido, la política y el Estado sin excluir a las masas y conservando, como antes decíamos, la autonomía de la política y del partido con respecto al Estado, bajo el postulado de "el partido no debe convertirse en Aparato de Estado" (23); por el contrario, en la concepción burguesa del Estado, el Estado institucionaliza secciones decisivas de la vida social por mediación de la política. Aquí la política es la política de la clase dominante y en consecuencia la jerarquización de valores que media las actividades del Estado -i- ideología dominante- y constituye los valores de dicha clase - (la clase en el poder). En el Estado burgués, el Aparato de Estado actúa como mecanismo que reduce sus funciones políticas - por mediación de la ideología a relaciones de sumisión, y se suprime la relación política-partido-Estado por la relación política-partido-clase, donde la política establece una relación (o varias) de poder, el partido es el partido dominante y la clase es la clase en el poder.

El problema antedicho de la política como conjunto de acti

vidades organizativo-partidistas de promoción de la acción social (es decir, del cambio) relacionado con el problema del Estado, presenta como síntesis el problema de la transformación de la estructura de la sociedad, y con ello, la transformación del Estado, lo cual no supone su inmediata desaparición, ni mucho menos "que el partido se adueñe del Estado" (24).

Reiterando, en la "síntesis de transformación" lo que se proyecta es la transformación de la relación de poder en relaciones de libre asociación, transformación de la estructura de la sociedad y del Aparato de Estado, y éste puede concebirse - bajo una teoría del Estado desde el punto de vista marxista, - aunque a criterio de Althusser, tal teoría no aparece en el - marxismo y de ahí otra posible causa de su crisis.

2.4 La Nueva Perspectiva de la Práctica Política.

Hemos asumido a la política como una actividad de masas - con orientación y dirección del partido y la hemos diferenciado del Estado y el partido bajo el supuesto de estrecha vinculación en el interior del conjunto de las prácticas sociales.- Siguiendo a Louis Althusser se ha realizado, de alguna manera, la crítica a las formas burguesas de organización basadas en la opresión y en la explotación del trabajo. Sabemos de antemano que, históricamente, la filosofía se ha dedicado a plantear los problemas teóricos que ponen en crisis la validez de otras disciplinas y/o actividades humanas, dejando a la ciencia su resolución. Aunque en el interior del discurso marxista se han encontrado ciertas "deficiencias", "silencios" o "carencias" - en el plano teórico-explicativo y con respecto al grado de desarrollo de las contradicciones de la moderna sociedad burguesa en el plano de la política, por ejemplo, veamos por esta vez la perspectiva de la política en tanto que práctica social, a la que Louis Althusser -filósofo marxista- hace alusión a manera de propuesta que marca un avance teórico en la "puesta en práctica" del marxismo en la actualidad.

En su artículo sobre "El Marxismo como teoría Finita" (25) Althusser habla de un "nudo teórico" (26) marcado por la rela-

ción partido-Estado, y añade como tesis central que "el marxismo carece de una teoría del Estado", lo cual, consideramos, - constituye una causa posible de su crisis teórica. Consideramos pertinente asumir tal tesis como un concentrado teórico, - ya que si se concibe de manera literal se caería en el error - de pensar que en Marx no hay una filosofía, ni una ciencia, ni una actividad política y por lo tanto "teóricamente" al redactarse en tanto que "teoría" se solucionaría el problema. Pero - el problema de la crisis del marxismo sigue latente y, en consecuencia, han de asumirse las tesis al respecto no como satisfactorias, sino como motivos de análisis. Dada la aclaración - de paso- sobre el estilo althusseriano de enfatizar en el discurso marxista ¿cuál es pues, la propuesta de concebir la práctica de la política?.

La política al ser concebida en tanto que práctica de ésta -y no en tanto que discurso político- expresa de suyo su finalidad como acción transformadora llevada a cabo por las masas -y atendiendo a sus propios intereses. Exige, por lo tanto, la garantía de una serie de organizaciones (partidos) comprometidas con el proceso de cambio (transformación de la naturaleza de la sociedad). Exige, en consecuencia, el compromiso de solidificación y unificación de todos los componentes sociales, y-

otorga al partido la calidad de educador de las masas para la formación de una sociedad altamente politizada. Lo antedicho - supone "la salida del partido del clasismo" (27) y el sectarismo y caracteriza al mismo como un patrimonio social. Deja al - margen la consideración de la actividad (del partido) las funciones tradicionales, la demagogia y la desvinculación entre - las masas y el partido, lo cual significa romper con el partido de gobierno (28) y elevar la participación de las masas; - significa desarrollar una cultura y una estrategia de Estado y a la vez otra concepción de Estado diferente del Estado bur - gués. Significa utilizar y desarrollar, así como organizar toda energía que por la opresión del Estado burgués ha permanecido en estado de estancamiento.

Una nueva perspectiva de la práctica política, a criterio de Althusser, nos vincula con "la búsqueda de relaciones unitarias" (29) en cuyo interior se concibe como necesidad la difusión de la política por la acción de los partidos que motivan a las masas de manera no-opresiva a la lucha y a la crítica - constante de los Aparatos del Estado.

La respuesta de Althusser ante la prerrogativa de una teoría del Estado en Marx, es una nueva práctica de la política, - ya no como mecanismos de control estatal, ni como lucha ideoló

gica ni menos aún como debate teórico-intelectual, sino como - la "búsqueda" (30) de un nuevo nexo entre las masas, la teoría y la propia política. A través de esta práctica se vislumbra - la realización de su cometido, es decir, la crítica al modo de producción, al suponer un modo de producción en crisis, planteando las necesidades que no se satisfacen en el modo actual de "vida" -si se le puede llamar así- y promover el desarrollo del movimiento obrero en los diferentes frentes de lucha unificados políticamente desde esta perspectiva. Esta concepción, - como puede apreciarse, sale de los cánones jurídicos de la concepción burguesa de la política.

Una nueva perspectiva de la práctica política incluye el análisis de la actual crisis orgánica producida en el interior de la teoría y el movimiento obrero y supone como tarea de dicho movimiento la apropiación del Estado, su destrucción y nueva estructuración. Esta preocupación por una nueva concepción de la práctica de la política quizá no sea "tan nueva", en dado caso, lo que reclama Althusser es su realización en términos no-equívocos y de paso, la recomposición del marxismo. Señala a una nueva perspectiva -digamos, concepción- de la práctica de la política en todos los aspectos: desde el punto de - vista crítico y analítico así como actividad práctica -de -

transformación-, ya que, en el aspecto de la teoría y del análisis "no es suficiente restringirse al uso de categorías burguesas para criticar los aparatos de la burguesía" (31). No se trata, aclaremos, de haber encontrado un vacío conceptual en la obra de Marx y pretender llenarlo con significados y categorías nuevas, sino por el contrario, tomar la obra de Marx como punto de partida para seguir avanzando -he aquí un ejemplo de la no-ortodoxia de Louis Althusser- de la manera como en este trabajo tomamos como punto de partida la concepción althusseriana de la "práctica de la filosofía" para analizar la medida de nuestros avances en el terreno de la práctica de ésta que, aprovechando, podemos advertir que no se restringe a "la enseñanza de la filosofía", como en la edad media.

El Estado, pues, en que Marx ha dejado la teoría es el punto central, pero no es suficiente. El ha legado al movimiento obrero sus categorías de análisis y algunas tesis sobre el análisis de la sociedad burguesa, pero es necesario profundizar en su legado y desarrollarlo como lo hacemos, siguiendo a Althusser, en la práctica de la política, ya que en este caso, "la política debe ser definida haciéndola corresponder con la situación actual" (32) y obviamente en función del Estado.

Lo novedoso de Louis Althusser en su concepción de la -

práctica de la política está no sólo en su carácter teórico si no en el afán de reestructurar la organización interna y organizar las actividades del partido desde la nueva perspectiva, - tomando como principio de lucha una lucha continua, de movilización y concientización del marxismo. Althusser sostiene que para definir (delimitar) la nueva perspectiva de la práctica - de la política "se debe estar en espera de la política" (33) - en el sentido de estarla practicando siempre y de manera conti nua, donde los intelectuales no se limitan ya a la expresión - de ideas, sino que encabezan la lucha y contribuyen en la elab- oración del programa (o proyecto político). Althusser percibe la función del intelectual en el Estado burgués y en este sentido no dista mucho de Gramsci, mas bien lo afirma; lo conside ra como un agente de reproducción de los intereses de la clase dominante (34), a través incluso de su "paupérrima crítica" a la sociedad y afán de libertad. En este sentido, y concretamen- te hablando de alianza de clases, el intelectual que propone - Althusser es el "intelectual orgánico" de Gramsci, es decir, - el teórico comprometido con el movimiento obrero y con su cla- se y que tiene conciencia de su "articulación" con las contra- dicciones de la sociedad, de la cual es producto.

Hablamos de una situación en cuyo interior el intelectual-

analiza y critica el poder de la clase opresora y hace visible la posibilidad de una nueva organización de la sociedad cuyo centro es la generación de la politicidad de las masas.

2.5 Filosofía y Práctica Política.

Hasta aquí -y con toda razón, cabría preguntar si esta investigación no corresponde más bien al estudio de las Ciencias Sociales, o a la Ciencia Política, por ejemplo; y la respuesta es que se pretende realizar una crítica a la situación de la política en el Estado desde el enfoque de la filosofía. Al concebirse la filosofía desde esta perspectiva como "práctica social", digamos, como una actividad o "proceso" en transformación, se asumen las cuestiones del Estado y del partido como motivos de "reflexión" y análisis filosóficos. Ya en otro lugar (35) hemos acertado en referirnos a la vinculación filosofía-política, trazando sus respectivas líneas de demarcación y considerando su no-divorcio, es decir, "la filosofía sintetiza el conjunto de las prácticas sociales" (36) por mediación de las ideologías, que a su vez constituyen el centro de dichas prácticas. La actividad práctica de la filosofía por darse en el seno del resto de las prácticas sociales puede ser considerada, por lo tanto, como práctica política. La asociación entre política y filosofía expresa su carácter de necesidad cuando en su afán de síntesis teórica, la filosofía asume la tarea de la realización proyectual del programa de acción social. Retomando a Gramsci en El Materialismo Histórico y la Filosofía-

de Benedetto Croce (37), podemos añadir que la filosofía reúne en síntesis al conjunto de contradicciones, actividades teóricas y prácticas de una época, a través de la lente de la ideología dominante y de ahí, entre otras cosas, su carácter inmanente. Puede tomarse este apartado como una justificación y, - en dado caso, es necesaria. Por lo demás, hemos querido esbozar la concepción política de Louis Althusser -y de hecho le - hemos concedido todo un capítulo- para, a través de ello, profundizar en el análisis de lo que con certeza podemos llamar - "la nueva práctica de la filosofía en Louis Althusser" y por - que en dicha concepción de la filosofía, al irrumpir la práctica se involucra a las cuestiones del Estado y el partido, y - por ende, de la política.

Reiteramos el rechazo de Lenin ante la posibilidad de una discusión filosófica. Lo que él proponía era una discusión sobre política para poder practicar la filosofía, y de hecho, hablando en términos de Revolución Soviética, la reflexión política llevó a la unidad de los soviets, y a la consumación de - la Revolución de 1917. Cuando Louis Althusser habla de una "carencia de una teoría del Estado y de la política" (38) en el - marxismo, no está haciendo otra cosa que lo que Marx hizo con la Economía Clásica Inglesa. Marx jamás perdonó a los economis

tas clásicos el haber callado una teoría de la explotación, y gracias a ello ahí está El Capital.

Cuando la preocupación de Louis Althusser es "la crisis del marxismo", su materia prima teórica inmediata es la teoría marxista y, cuando en su interior se cree encontrar un silencio, o mejor dicho, no se encuentra lo que se busca, no se puede hacer menos que declararlo abiertamente, pero no para denunciar una carencia, como Marx lo hiciera con los economistas clásicos en su crítica de la Economía Política, sino analizar el estado práctico en que se encuentra el marxismo y ver la medida en que se puede producir una mínima contribución, ya que el propio marxismo se constituye por excelencia como teoría inacabada y por lo tanto merece el constante sometimiento a la crítica de su constitución teórica y de su grado de aplicabilidad en el terreno de lo social, lo económico y lo político, es decir, en el terreno del conjunto de las prácticas sociales.

Es en el sentido de la política que la filosofía apunta a la reorganización de la productividad del sistema de las potencias intelectuales para lograr de esta manera sintetizar una forma nueva de acumulación teórica. La filosofía abstrae la realidad en forma de teoría, descompone, critica y analiza la-

situación social y las actividades de los hombres y finalmente actúa como sistematización de la organización social a través de programas educativos, culturales, políticos, etc. La filosofía desde la política no puede menos que ser considerada como una actividad de organización en su nivel más elevado y totalizador; la filosofía es, siguiendo a Althusser, "política en la teoría" (39); de ahí que practicar la filosofía es "hacer política en la teoría" (40).

El trabajo de Althusser, pues, sobre la concepción política de la filosofía, es filosofía en su acepción teórica y práctica. En lo teórico por sus características de racionalidad, - sistematicidad y abstracción teórica de las prácticas sociales, y en lo práctico por mantener su relación íntima con las ideologías prácticas, el terreno de la lucha y las cuestiones del partido y el Estado (41).

El siguiente pasaje de la personalidad de Louis Althusser ilustra su afán de vínculo entre filosofía y política al inicio de su carrera política y filosófica:

"En 1948 me convertí en profesor de filosofía y me adherí al partido comunista francés. La filosofía me interesaba y traté de convertirla en mi oficio. La política me apasionaba y traté de convertirme en un militante comunista. Lo que me interesaba -

en filosofía era el Materialismo y su función crítica en pro del conocimiento científico (...) lo que me apasionaba en política era (...) el coraje de la clase obrera en su lucha por el socialismo- (...) la política lo decidió todo (...)" (42).

Este pasaje no muestra, lo sabemos, la vinculación profunda entre filosofía y política, más bien expresa el carácter no-gratuito del discurso político de la filosofía althusseriana. - Cualquiera se pone a vociferar sobre politiquerías o sobre el - discurso filosófico, pero el caso de Louis Althusser es trabajar para la filosofía del movimiento obrero desde el partido comunista; su discurso, por lo tanto, tiene vigencia.

CAPITULO III

HACIA UNA TEORIA DE LAS IDEOLOGIAS

3.1 Las Ideologías Prácticas y su materialización en los Aparatos Ideológicos del Estado.

Podríamos gastar kilométricas líneas de tinta y no sería suficiente para decir todo sobre el amplio tema de la ideología. Podríamos realizar un recorrido cronológico sobre las distintas formas y autores que han acuñado el término "ideología", de De Tracy a Marx, Althusser y otros tantos teóricos de las distintas escuelas del pensamiento. Consideramos ambicioso pretender abarcar en un trabajo como éste la profundidad que caracteriza al estudio de las ideologías y nos concretamos a elucidar algunas de tantas formas como Louis Althusser ha abordado su estudio, preponderantemente, en lo que respecta a su vinculación con la práctica de la filosofía en lo que llamamos "su nueva perspectiva".

La ideología es conceptualizada a partir de Marx, como una serie de ideas y representaciones cuyo conjunto permite a los hombres formarse una visión global del Universo, pensarlo y vivirlo de acuerdo a la manera como se le representa. En La Ideología Alemana, Marx hace referencia a la ideología como una "falsa conciencia" (1) de lo real, lo cual implica que los hom

bres se forman ciertas ideas de si mismos y de sus relaciones con los demás hombres de tal manera que dichas ideas no coinciden con lo que hombres y relaciones son en sí. Las ideologías en ese sentido, son concebidas en su nivel teórico o discursivo. Si la ideología es una falsa conciencia, el juicio que se tiene sobre la realidad es un juicio falso y por ende el discurso que se produce con este tipo de juicios será también un discurso falso. Pero hay que aclarar que las ideologías no son sólo discursos, sino prácticas y, hablando concretamente, prácticas que se materializan en los Aparatos Ideológicos del Estado. Aceptamos que las ideologías pueden ser enmascaramientos de la realidad para presentar a ésta de manera diferente de como es en sí y para hacerla ver ante los ojos de las masas a la conveniencia de quienes proceden, pero no podemos restringirlas sólo a eso, pues aún a nivel de discurso, una ideología puede ser un discurso verdadero. Pero como dijimos antes, no se queda a nivel conceptual, sino que existe de manera práctica y material. La acepción lógica que da al discurso verdadero el carácter de científico y al falso el carácter de ideológico, para nuestros fines no es suficiente, pues avanzamos hacia una conceptualización política de las ideologías.

Al respecto, el texto que encontramos más a la mano es la-

considerada obra "equivoca" de Althusser, denominada por él mismo "Notas para una Investigación" (2). Aquí, Althusser considera insuficiente conceptualizar a la ideología como una "construcción imaginaria" (3), es decir, como un producto de la mente de los hombres, al cual los hombres se someten y le dan existencia autónoma. Althusser enfatiza en que la ideología es en primera instancia tal representación imaginaria, pero no sólo de los individuos, o de sus relaciones, sino de sus condiciones reales de existencia. En este sentido, la ideología se define como "concepción del mundo que no coincide con el mundo". Alude al mundo, pero difiere de él, lo cual significa que los hombres no representan en su ideología sus condiciones reales de existencia y, por reducción al absurdo hemos llegado a una falacia. He aquí el error de pensar a la ideología sólo en su nivel teórico.

La ideología, ciertamente, puede ser una deformación imaginaria de lo real, pero da cuenta de la deformación y de lo real. Esto es posible porque, en tanto que sistema de ideas - aquí suponemos al pensamiento como un producto social- expresa su carácter contradictorio y su relación con lo real concreto, así como sus relaciones derivadas con una serie compleja de actividades que involucra el propio sistema.

La ideología pues, "tiene existencia material" (4), su expresión es ideal, pero su referente es necesariamente práctico, material. En su primer nivel se expresa como sistema de ideas y por tanto como producto mental; pero tal producto no se forma de la nada, sino de una realidad, y aunque se piense lo contrario de lo que es la realidad, se expresa al fin y al cabo y de alguna manera a la misma realidad, no se diga incluso, cuando el producto mental sobredetermina el comportamiento de los hombres. Por lo demás, "cada ideología existe en un Aparato Ideológico o en sus prácticas" (5), lo cual permite que los individuos inscriban sus ideas en sus actos y actitudes frente a las contradicciones que se le presentan en su comunidad y en el curso de su vida. De esta manera, los hombres insertan las ideas en prácticas materiales normadas por algún aparato ideológico específico. Así, el sistema de ideas, valores, creencias, etc., que domina en una sociedad se extiende y difunde a través del trabajo, la iglesia, la escuela, la familia, el arte, los espectáculos, la publicidad, etc., permitiendo la reproducción de un régimen de producción y explotación y asegurando la vida del grupo de poder en el poder.

La ideología dominante, que es el conjunto de valores e intereses de la clase dominante en una sociedad, se encuentra de

manera activa en la fábrica y asocia el proceso productivo de la vida material con la familia. Es así como promueve la reproducción de las fuerzas de trabajo (reproducción sexual por la que el productor directo se reproduce como productor directo)-legalizando la explotación por un contrato de trabajo en el cual el obrero se compromete a cierta jornada a cambio de la mínima cantidad en mercancía dinero para que a éste no le quede otra instancia de "felicidad" que reproducir su fuerza de trabajo (6).

Pero reproducir la fuerza de trabajo no es suficiente. Hace falta fuerza de trabajo calificada, y para ello está la escuela. En la Escuela la ideología dominante deposita misteriosamente su "caja de Pandora", transmite los anhelos de la clase dominante, el llegar a ser "mejor" por medio del "estudio", la esperanza de alcanzar algún día los niveles económicos de la burguesía. Mas bien, en la escuela se incorpora al mercado mundial de la fuerza de trabajo al conjunto de la sociedad y se le somete ideológicamente a la aceptación del sistema de sumisión y represión en el aspecto psíquico y físico.

La Iglesia también toma parte activa en la determinación del comportamiento de los hombres, ya que en tanto que Aparato

Ideológico, trabaja al servicio del Estado para reproducir el aspecto moral y mítico de la 'sumisión'. De manera consciente o inconsciente, la iglesia y la familia se asocian haciendo reproducir una serie de normas y valores que lejos de responder a los intereses de las masas, las reprimen en su vida moral y espiritual, y en muchas ocasiones, física.

Hablar pues, de la reproducción de las condiciones de producción para la conservación "eterna" de la unidad de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, es decir, de un Modo de Producción, es hablar de la materialización de las ideologías prácticas en los Aparatos Ideológicos del Estado. - Hablar de los Aparatos Ideológicos del Estado es hablar de la familia, la iglesia, la escuela, etc., de las instituciones, - organizaciones y mecanismos de dominio privado -y en ocasiones público- por cuyo conducto la clase dominante determina las actividades y comportamientos de los grupos de tal manera fetichizando su mente, que los hombres crean actuar por su propia convicción y de manera consciente.

Las ideologías prácticas conservan su carácter de sistema de valores, ideas, etc., pero se realizan en las actividades materiales de los hombres y, cuando la represión psíquica no es suficiente para asegurar la posición de dominio, el Estado,

que trabaja al servicio de la clase dominante "hace uso de la fuerza física" (7) por medio de la policía y el ejército, hace uso de la fuerza armada pagada por la sociedad en contra de la propia sociedad. Lo que resulta irrisorio es que no sólo los Aparatos Ideológicos y los Aparatos Represivos se asocian para el logro de su fin común, que es el poder sobre las masas al servicio de la clase dominante, sino que los hombres mismos, y al parecer en su totalidad, colaboran para reproducir el sistema que lentamente les paga con la muerte, mientras se nutre de ellos.

Decimos pues, que las ideologías prácticas se materializan en los Aparatos Ideológicos del Estado porque "los AIE constituyen realidades" (8) las cuales se presentan en forma de instituciones precisas (escuela, familia, sindicatos, etc.) ordenando las actividades humanas bajo ciertos cartabones conductuales en orden y conveniencia del sistema de represión y explotación capitalista -aunque presumimos que con igual índice de eficacia existen en las llamadas sociedades socialistas-.

He aquí un objeto mas para el análisis filosófico. Asumimos la práctica de la filosofía como crítica del régimen de explotación capitalista y en el interior de la sociedad en cues-

ti^on encontramos una "piedra de toque" (9) que nos puede orien
tar hacia las causas de las desviaciones del "marxismo te^orico"
actual y hacia la nueva pr^octica de la filosof^ofa marxista.

3.2 Filosofía e Ideología en Louis Althusser.

Penetrar en el terreno del estudio de la ideología vista desde la filosofía es entrar en la cuestión de la Epistemología por la relación que la ideología conserva con respecto de la política. La práctica ideológica es, al igual que las demás una práctica social, pero quizá el centro de todas ellas. Las ideologías prácticas oscilan, se mueven, circulan en el interior de las prácticas sociales de los hombres, cohesionando de manera contradictoria todas sus actividades y permitiendo la unidad social en "armónico equilibrio". Las ideologías se encuentran en las mentes de los individuos concretos orientando y determinando sus acciones. Desde el punto de vista epistemológico y teórico las ideologías unifican las prácticas sociales y les dan forma, constituyendo una problemática específica del análisis de un Modo de Producción. Su cometido a nivel práctico es relacionar a los hombres con "coherencia y sistema tividad" en orden al régimen social dominante y -repetiendo- -respondiendo a los intereses de la clase en el poder; y a nivel teórico, es justificar dicho sistema, así como, partiendo de su aceptación, hacerlo subsistir por el mayor tiempo posible.

Como vemos, las ideologías son concebibles a nivel teórico

y a nivel práctico. En el segundo caso, su realización está en los actos de los hombres, en la empresa, el hogar, la escuela, etc.; en el primer caso (ideologías teóricas) establece su relación con las ciencias y la filosofía en su carácter teórico y discursivo. En un caso como en el otro, sin embargo, se constituyen como prácticas sociales: práctica científica, práctica filosófica, práctica ideológica, etc.

La ideología en tanto que "sistema de ideas y representaciones" (10) constituye la materia prima, a la cual la filosofía descompone, analiza o recompone para, finalmente, presentarla como un producto teórico en conexión con otras ideologías. De la misma manera como "las ideologías unifican, orientan y determinan las prácticas sociales" (11), la filosofía "en tanto que filosofía" (12) constituye la síntesis de las ideologías, y de ahí su carácter racional, sistemático y teórico.

Al parecer, durante toda su existencia y en su afán de "saber", la filosofía se ha autodeterminado teóricamente en cuanto al desarrollo científico; al postularse como "la verdad" y en su afán de "búsqueda", se ha acercado siempre al máximo modelo de verdad, que es la verdad científica. Pero las filosofías no son sólo filosofías científicas. Se constituyen como grandes -

sistemas racionales de pensamiento, unificando la totalidad de formas especiales de pensar en una época determinada. Gramsci define a los filósofos orgánicos como aquéllos que han logrado la síntesis de todas las formas de pensar de una época, en la construcción de un sistema de ideas, a lo cual llama "sistema-filosófico".

Aunque se caracteriza a la filosofía como "síntesis de ideologías" (13), sin embargo, la filosofía no puede ser reducida a ideología, puesto que en las estructuras de la sociedad "lo determinante en última instancia" no es la ideología, sino la Economía. La Economía, aunque es la base, es lo más lejano en la "sobredeterminación" de la producción discursiva, y lo más cercano -adelantando- es la política. Cuando una filosofía es degradada a nivel de ideología oficial se cae en la ortodoxia, en el extremismo, en el economicismo -caso concreto: la URSS, el periodo de Stalin y El caso de Lyssenko-. La Economía, como dijera Marx en el Prólogo (14) "es lo determinante en última instancia"; si quitamos el "en última instancia" tenemos la URSS y el mecanicismo economicista, es decir, una desviación más del marxismo llevada a sus extremos.

Tradicionalmente pues, la acción de la filosofía ha consistido en cohesionar y unificar al conjunto de las prácticas so-

ciales a través de las ideologías y en orientarlas, dirigirlas e incluso determinarlas respondiendo a intereses de grupo y de poder.

Lo antedicho significa que "el mundo pensado por la filosofía es un mundo unificado" (15) en tanto que articulado y desarticulado, es decir, reordenado por la filosofía. Para descomponer y recomponer sus objetos (las ideologías), la filosofía obviamente tiene que dominarlos para poder darles orden, distribución y jerarquización, según intereses, lo cual la ha constituido tradicionalmente como un discurso de poder. Para establecer la relación entre la filosofía (en tanto que filosofía), ideología y prácticas sociales, Louis Althusser pone el ejemplo de "una petaca" (16), en la que para cerrar herméticamente hay que deformar los objetos contenidos en ella y, al abrirla nuevamente, los objetos habrán adoptado la forma de la petaca. De igual manera -dice- la filosofía asume en su interior al conjunto de las prácticas sociales, las descompone y posteriormente las recompone y las regresa deformadas por la ideología dominante. Las prácticas sociales de los hombres, por lo tanto, no son prácticas desarrolladas libremente, sino determinadas por el discurso de poder y la acción de la ideología dominante.

Tratando de ubicar a la filosofía en el ámbito de las estructuras, Althusser expone las siguientes tesis:

- a) "Lo que ocurre dentro de la filosofía guarda una relación estrecha con lo que ocurre en las ideologías" (17).
- b) "Lo que ocurre dentro de las ideologías guarda una relación estrecha con la lucha de clases" (18).

Efectivamente, la filosofía no sólo se interesa por las prácticas de los hombres, sino por las ideas que los hombres se hacen de dichas prácticas, ya que a partir de dichas ideas se puede proponer una nueva forma del propio discurso, lo cual supone que las prácticas sociales y las ideas que los hombres se hacen de ellas están estrechamente ligadas y de lo cual Althusser concluye que "no hay práctica sin ideología" (19), y lo cual, a su vez supone que los hombres actúan sometidos siempre y al margen de su voluntad a una ideología, produciendo infinidad de contradicciones que la filosofía recoge y se nutre de ellas, almacenando sus "objetos de reflexión".

Sobre la segunda tesis, ciertamente creemos, la serie de contradicciones gestadas en el interior de la sociedad clasista y recogidas por la filosofía, hacen del discurso filosófico un discurso paradójico, a cuya problemática la filosofía tradi

cionalmente no encuentra salida y cuya satisfacción se da mientras que actúa en el conjunto contradictorio de las ideologías existentes (20), actuando sobre el fondo de la lucha de clases.

La filosofía se encuentra pues, como una inversión en la -
lucha de clases y adopta la forma política de la ideología dominante actuando sobre el conjunto de las prácticas sociales.--
Por si algunos filósofos en la actualidad todavía piensan en -
la filosofía como la reflexión y la contemplación de los asuntos del ser y el pensar, podemos asegurar, siguiendo a Althusser, que la función tradicional de la filosofía se ha dado atendiendo a la realidad de la ideología dominante y "su tarea en última instancia" (21) ha sido la cuestión central de la hegemonía de la clase dominante. La filosofía se ha dedicado a -
producir esquemas teóricos, como mediaciones "por la superación de las contradicciones" (22); las contradicciones obviamente no desaparecen, pero a través de la lente ideológica la filosofía hace que desaparezcan, al menos en el plano discursivo, y mientras que las contradicciones se agudizan o resuelven, la ideología continúa constituyéndose como la atmósfera que -
los hombres producen y que después respiran constituyendo el -
nexo entre las relaciones humanas, vinculando a los hombres -
con el mundo y consigo mismos hasta que felizmente "los hom -

bres toman conciencia de dichas contradicciones y las resuelven" (23).

Ahora bien, al mencionar las dos tesis althusserianas sobre filosofía e ideología hablamos de las estructuras. Efectivamente, tanto filosofía como ideología se constituyen como instancias superestructurales, pero como hemos mencionado, no son idénticas. La ideología refiere a la relación de los hombres entre sí y con el mundo, mientras que la filosofía ordena las vivencias y las relaciones, así como la explicación a éstas. En la concepción clásica de la ideología, ésta constituye una deformación de lo real y sin embargo es una realidad, de aquí el significado no-idéntico de la filosofía y la ideología, pese a que ambas sean instancias superestructurales. Lo que sucede es que no estamos concibiendo la separación entre Base y Superestructura sino a nivel teórico y esquemático. Que la Superestructura está "determinada en última instancia por la economía", significa que se halla en su propio interior. Esto es definitivo y de ahí algunas confusiones desde este enfoque entre filosofía e ideología. Quizá la noción de "bloque histórico" como principio de explicación de las relaciones estructurales en Gramsci explique tal confusión. Filosofía e ideología se encuentran en la Superestructura, pero ésta a su vez se en-

cuentra articulada orgánicamente en el interior de la Base Económica. Esto explica lo dicho al principio de este apartado acerca de que las ideologías entrelazan las prácticas sociales, las organizan y en ocasiones las determinan, así como también se explica el trabajo práctico-social que realiza la filosofía con las ideologías, y a través de ellas con el conjunto de las prácticas sociales de los hombres.

3.3 Síntesis Teórica y Síntesis Ideológica.

Que la filosofía articule en su interior, orgánicamente a las ideologías y por medio de ellas organice al conjunto de las prácticas sociales respondiendo a los intereses de la clase dominante, no significa, de ninguna manera, que no se pueda concebir un tipo de filosofía que no se produzca como mercancía a la compra del grupo en el poder para la satisfacción de sus propias necesidades. La filosofía al constituir el nivel más elevado de abstracción de lo real y estar tradicionalmente al servicio de la clase dominante, ha cumplido ciertamente con su tarea de síntesis, pero esto puede ser llamado sin temor a duda "Síntesis Ideológica". En este sentido podemos asegurar que "la filosofía ha jugado el papel de laboratorio de unificación y de cimiento teórico para la ideología dominante" (24). Pero a esto nos podríamos preguntar con sobrada razón ¿qué sucede con los hombres como Marx, Engels, Lenin, Gramsci, etc., que realizando la práctica de la filosofía han sufrido terribles persecuciones por la sociedad para la cual trabajan?. Lo que sucede es que estamos hablando de dos formas diferentes de producir la filosofía. La filosofía ha conservado después de tres mil años de edad una cualidad que la caracteriza: "búsqueda de la verdad". Desde lo que podemos llamar "nuestra

perspectiva teórica" la verdad no se considera como "dada", si no que se produce, es un producto social y por lo tanto histórico, pues se produce respondiendo a sus propias condiciones de producción teórica y material. Parece simplista -y posiblemente lo sea- pensar que todos los filósofos representativos de cada época hayan sido perseguidos porque la sociedad produce sus relaciones por mediación de las ideologías, en tanto - que discursos falsos, y tales filósofos se han encargado de de velar "la verdad", de correr el velo a la ideología y expresar lo real crudamente. No estamos, sin embargo, en el juego lógico de asumir a la ideología como discurso falso y a la filosofía por su conexión con la ciencia como discurso verdadero. Lo que sucede es que en el interior de las instancias que cohesionan y unifican a las prácticas sociales se genera de la misma manera una serie de contradicciones ideológicas o "lucha de - tendencias", y si bien no estamos de acuerdo con la diferencia ción lógica de lo verdadero y lo falso, si podemos contraponer la práctica científica a la práctica ideológica.

De hecho, la filosofía que han practicado hombres como - Marx y Gramsci y sobre lo cual no trazaron ni una sola línea - tiene apoyos teóricos y científicos a la manera que lo tenían las filosofías de Platón, Aristóteles, Descartes, etc., en la-

Matemática, la Física o la Biología. Los fundamentos teóricos de esta nueva filosofía que de ninguna manera se constituye - como síntesis ideológica se expresa en cuanto a filosofía con-relación a las ciencias y la ciencia en este caso es "la Ciencia de la Historia inaugurada por Marx" (25).

En Filosofía y Lucha de Clases Althusser dice: "la filosofía se produce diferenciándose de las ciencias" (26). En Lenin y la Filosofía afirma: "la filosofía traza límites de demarcación" (27). Ciertamente, la filosofía se produce en su relación con las ciencias y en relación con las ideologías, en esta segunda tesis de Althusser podemos añadir que la filosofía - "en tanto que filosofía", o discurso de poder, o sistema teórico conceptual de la clase dominante, se produce en su relación con las ideologías, a las cuales la filosofía confiere unidad y dirección y que, respondiendo a la pregunta ¿porqué - Marx y Gramsci resultan subversivos?. En la tarea que nos ocupa, la filosofía se produce en su relación con la ciencia, cuyo núcleo está dado por la Ciencia de la Historia de Marx, lo cual explica que dichos hombres se hayan negado a reproducir - los intereses de la burguesía, puesto que su "práctica de la - filosofía" no se sintetiza ideológicamente sino teórica o científicamente. De esta manera no incurrimos en el error de pen-

sar que si como fórmula general "la filosofía es una síntesis-
de ideologías"; la lucha obrera, la lucha de clases se constitu-
ye como una lucha ideológica. No es, creemos, generando una -
nueva ideología a la manera de la ideología dominante que, di-
fundiéndola por todos los medios publicitarios o de otro tipo-
de convencimiento, llegue a la altura de la ideología de la -
clase dominante, la ponga en crisis y la derrumbe. Considera -
mos que ésto es una utopía. La lucha de clases no es meramente
una lucha ideológica, aunque ésta se articula en su interior,-
ya veremos cómo.

A la versión de lo real sintetizado ideológicamente por la
filosofía oficial podemos oponer otra filosofía que, asegura -
mos, no se produce como una síntesis de ideologías, sino en su
relación con la Ciencia de la Historia, y por ésto se caracte-
riza la teoría del movimiento obrero y de la lucha de clases.-
De esta síntesis teórica de la filosofía marxista no existe -
por ahora sino su aspecto científico, en El Capital, La Ideolo-
gía Alemana y otras obras. La explicación no es muy difícil: -
partimos de que el centro de nuestro debate no es la relación:
ciencia-ideología (el debate lógico) ni la relación: ciencia -
-filosofía. En cuanto a la construcción de la filosofía "en -
tanto que filosofía" creemos que la explicación en cuanto a su

relación con las ideologías ha sido bastante clara. En cuanto a la segunda relación -ciencia-filosofía- referida a la construcción de la filosofía marxista, podemos agregar que "lo prometido en la Onceava Tesis sobre Feuerbach no es una nueva forma de interpretación del mundo" (28), no es la inauguración de una nueva filosofía, sino el anuncio de una ciencia, la Ciencia de la Historia, dada a conocer en parte posteriormente en La Ideología Alemana.

En la Historia encontramos la evidencia de que el discurso filosófico se produce en su relación con las ciencias con cierto retraso; la Onceava tesis "no ofrece una nueva interpretación" (29) sino una transformación del mundo. "Después de la frase profética se abre un largo silencio filosófico" (30). En concreto y para dejarnos de alucinaciones y sueños de opio, creemos que lo que se anuncia en la Onceava tesis sobre Feuerbach es una ruptura con la filosofía anterior y una apertura a una nueva práctica de la filosofía, ya que, pese a "ese silencio filosófico" se produce la Ciencia de la Historia, lo cual marca un corte epistemológico con respecto de las concepciones de cientificidad y del mundo existentes, No hay tal vacío filosófico, por lo tanto, entre las tesis sobre Feuerbach y La Ideología Alemana, ni entre ésta y El Capital. Sin embargo, a -

partir de La Ideología Alemana (y culminando con El Capital) - "se produce un acontecimiento teórico" (31) y además político- y, hablando de la producción de la filosofía, en dado caso se- podría empezar a hablar de silencio después de El Capital, con lo cual tampoco estaríamos de acuerdo, ya que si bien se cerra- ron las puertas al discurso filosófico, se abrieron a una "nue- va práctica de la filosofía" y ésto se dió con la militancia - de Marx, de Lenin y de Gramsci (y podríamos afirmar que a ello se ha contribuído con la militancia de Althusser en el partido comunista francés). El primer paso para la construcción de la- síntesis teórica fué dado por Marx, "reemplazando teorías ideo- lógicas por una teoría científica" (32) y la primera parte de- lo anunciado en la Onceava tesis estaba siendo practicado en - el interior de la Ideología Alemana, y uno de los principales- problemas teóricos que afronta en este paso es el rompimiento- con el idealismo. Hablando pues, del retraso de la construc - ción de la filosofía marxista, Althusser afirma: "si algún día nace (se hace) esta filosofía, será consecuencia de la ciencia de la Historia" (33).

Hay que aclarar, sin embargo, que la cuestión de la sínte- sis no es asunto teórico, este aspecto lo dejamos a la elabora- ción de un proyecto político, cuya organicidad estará dada por

la teoría marxista. Tampoco pensamos que el retraso con que se produce la filosofía con respecto de la ciencia sea cronológico, cuestión de años, ni de madurez. De la misma manera que los científicos sustentan una ideología espontánea (34) se regaldan en una filosofía que sobredetermina su concepción científica, y por ende su trabajo teórico y científico, es decir, que la práctica de la filosofía, en este sentido, se encuentra inmersa en la práctica científica. Esto justifica el hecho de que los filósofos marxistas regresen a las fuentes originales (35) para escudriñar, extraer y analizar lo que suponen categorías filosóficas marxistas y pretender, a partir de ellas, construir el discurso teórico y político-filosófico del marxismo.

No estamos de acuerdo con Althusser (aunque partimos de sus propias tesis) en que el retraso de la filosofía con respecto a la ciencia sea temporal, cronológico. El atestigua: "La filosofía marxista tenía que estar rezagada (...) hay un desierto de treinta años entre las tesis sobre Feuerbach y el Anti Düring" (36) y porque "la filosofía marxista va a levantarse" (37), y añade: "comprendemos que agobiado como estaba Marx por la miseria, el trabajo científico y la dirección política, no escribiera esa Dialéctica" (37), lo cual se contrapo-

ne a: "las categorías de análisis filosófico seguramente estaban en El Capital, en su estado práctico" (39). Entendamos de una vez por todas que respondiendo a "esa preocupación" de Marx por el estado real de las cosas, no podía ni mucho menos interesarse en construir un discurso filosófico a la manera de las filosofías idealistas, a las cuales había cerrado las puertas de una vez y para siempre; y que lo que estaba realizando era la mismísima práctica de la filosofía, a través de su actividad política y científica, a la manera que hasta hace unos "cuantos años el propio Althusser lo hacía en su actividad teórica, política y filosófica, en su militancia en el partido comunista francés.

La síntesis, pues, no ha de darse en la nueva perspectiva filosófica a la manera de las síntesis ideológicas de las filosofías idealistas, sino en el momento coyuntural, por la articulación de las instancias: Economía-política-teoría, es decir, en el momento de transición, de lucha. Es en el momento de la acción que se da la síntesis teórica de la nueva práctica de la filosofía, y no con la aglutinación de categorías extraídas de las obras de Marx.

3.4 Carácter Histórico-Social de la Filosofía Althusseriana.

Por carácter histórico-social de un discurso, entendemos - al conjunto de formas como éste afecta el desarrollo de las ac tividades intelectuales, científicas e ideológicas en algún - sector de la sociedad, ya sea motivándolas o retardándolas, e- incluso, por el hecho de que un equipo de intelectuales se de- tenga y ocupe gran parte de su tiempo de trabajo a la crítica- constructiva o destructiva de dicho discurso.

El trabajo de Louis Althusser ha pasado por centenares de- teóricos y en ocasiones ideólogos, quienes se han detenido a - reflexionar sobre la validez de sus tesis de filosofía. Ha si- do en principio tachado de "estructuralista" por algunos, de - "teoricista" por otros, "dogmático" por otros y, en fin, se - han difamado las tesis althusserianas basándose principalmente en sus primeras obras, sin reflexionar, creemos, en las condi- ciones sociohistóricas y políticas en que se han producido; pe- ro al fin y al cabo la filosofía althusseriana ha hecho escue- la. Los filósofos del mundo se han preocupado por analizar, co mentar y criticar su producción filosófica y a partir de ellos se ha generado una serie de criterios en torno al autor que - hoy nos ocupa. Su actividad política al interior del partido -

comunista francés da cuenta del carácter real de sus tesis, cuya validez ha sido sometida a ciertos cuestionamientos en el mundo actual de la filosofía.

En Lo que no debe durar en el Partido Comunista (40) Althusser ataca cara a cara las desviaciones del partido comunista francés en cuanto a sus condiciones actuales y en cuanto a las consecuencias del XXII Congreso. Al respecto no hemos encontrado -he aquí una limitación- comentario ni crítica alguna ante la postura de Louis Althusser frente al PCF, y de ello hace ya cinco años de su primera edición. La obra data del 27 de abril de 1978 y aún en 1982, al alarmarse un grupo de filósofos italianos, hombres y mujeres, por una tesis althusseriana sobre el Estado, éstos dirigen sus críticas refiriéndose a La Filosofía como arma para la Revolución.

La obra sobre el PCF se enmarca en el interior de la discusión interna del propio partido, después de la derrota de la izquierda en las elecciones de 1978. Al respecto, Althusser ataca y cuestiona la organización del partido, al cual tacha de "máquina para dominar" (41) y de semejanza con el Aparato burgués. Asimismo, acusa a los dirigentes de "demagogos y cerrados", faltos de autocritica, por rehusarse a reconocer su error político. Althusser se pregunta -y lo hace públicamente- "qué-

motivos puede tener el PCF para cerrarse al debate público" (42) y a su cuestionamiento llegan centenares de cartas de militantes del PCF -y son publicadas en Le Monde, 1978- en las cuales echan en cara al PC que "ha puesto de manifiesto las debilidades políticas del PCF" (43). Althusser demanda la construcción de una gran fuerza popular y propone que "el partido surja de las masas" (44) para que éstas tengan verdadera representatividad. Propone que los debates del Comité Central del PCF sean a la luz del día y "no constituyan secretos de la dirección" (45). Exige explicaciones y busca analizar el proceso de organización interna. Pide respeto a las condiciones indispensables para el desarrollo del análisis de todas las cuestiones del partido y de las masas; exige apertura de tribunas de libre discusión en la prensa del partido; en fin, no sabemos si sea necesario seguir adelante con la mención de las gestiones althusserianas determinadas por su postura ante el partido. Ya en el Capítulo II hemos tratado los asuntos de Althusser con respecto al partido y al Estado; lo que ahora pretendemos es, de alguna manera, ilustrar las consecuencias sociales y, de ser posible, políticas e históricas que trae consigo la actividad teórica y práctica de Louis Althusser.

Sabemos que se han publicado revistas enteras con todos -

sus artículos dedicados a la obra de Althusser, o parte de ella -por ejemplo la revista Dialéctica, No. 3, de julio de 1977, de la UAP- en las que han participado filósofos como Oscar del Barco, Vargas Lozano, Juan M. Rubio, Richard Schard, etc., así como conferencias realizadas en torno a la concepción althusseriana de la filosofía -como en la Universidad de Granada- en apertura de cursos, en cuya conferencia inaugural Althusser ha tomado parte activa y, en fin, el mundo de la filosofía actual se ha detenido ante la polémica desatada por la concepción de la filosofía marxista de Louis Althusser. En la ENEP de Acatlán, para no ir tan lejos, se conserva un ejemplar de la tesis doctoral de la Dra. Angela Delli Sante, cuyo primer capítulo es dedicado completamente al concepto de ideología del mismo autor; también se publicó un cuadernillo del "programa de investigación" de dicha escuela llamado "En torno al Concepto de Ideología" (46) de la misma autora sobre Louis Althusser. ¿Ha irrumpido la filosofía althusseriana las actividades intelectuales del mundo contemporáneo?. Si tan desprestigiado está, ¿porqué detenerse a reflexionar tanto tiempo sobre sus "errores" y "desviaciones"? ¿porqué no hacer caso omiso de las observaciones intrascendentes de la filosofía althusseriana? ¿porqué autores de tanto prestigio, como John Lewis,

Vacca, Menapace, Bobbio, Bali, Luporini, Zolo, etc., se concentran para discutir largo rato una tesis althusseriana sobre el Estado en la teoría marxista? ¿porqué la filosofía althusseriana no pasa por inadvertida? Aceptémoslo. Las tesis althusserianas sobre filosofía marxista han desatado una gran polémica en el mundo de la filosofía actual, concretamente porque la filosofía, como dijera Gramsci, es expresión de una sociedad, de una época, y "su valor histórico se calcula por el grado de eficacia práctica, y el grado en que la sociedad reacciona es precisamente la medida de su alcance histórico" (47).

La filosofía althusseriana ha tenido tal alcance histórico que se ofrece al mundo no como producto de una serie de lucubraciones, sino como un hecho histórico. Ha sido objeto de discusiones y centro de debates en las universidades; se ha considerado incluso como una más de las desviaciones del marxismo contemporáneo, de academicismo, etc., pero está ahí. No pretendemos, obviamente, levantar un monumento a Louis Althusser ni a su filosofía. En dado caso, y por centrarse en el estudio de la teoría de las ideologías, objeto de reflexión de la filosofía marxista en la actualidad, podemos decir que se le ha puesto de "moda". Lo histórico está, pues, no tanto en la filosofía althusseriana, sino en la problemática científica, política e ideológica que se ha abordado. En este sentido las refle -

xiones althusserianas sobre filosofía, ideología, política, Es tado, etc., han constituido serios aportes a esta nueva teoría de las ideologías, de la que ya se habla bastante, pero que, - teóricamente, no se ha construido. Es tema central del análi - sis de la problemática social en la actualidad y apunta hacia - la ideología y, ni La Ideología Alemana ni tantas obras sobre - el tema han sido suficientes para confirmar dicha teoría. Una - de las ramas de la Sociología, la Sociología del Conocimiento, dirige sus preocupaciones hacia el análisis de las condiciones en que se produce el pensamiento, partiendo, según creemos, de la historicidad Gramsciana. Sus estudios, en cuanto a la pro - ducción de los conocimientos son parciales e insuficientes, y - podríamos asegurar que además ahistóricos, ¿porqué?. Considera - mos que se necesitan abordamientos de epistemólogos especiali - zados en las diferentes ciencias particulares (al menos las - más representativas) en coordinación con científicos sociales - en las diversas ramas para el análisis de los criterios episte - mológicos que rigen y explican la producción social del pensa - miento y las formas como oscila en el interior de las prácti - cas sociales. A un estudio de este tipo le llamaríamos "análi - sis científico de las ideologías" (ideologías en su nivel teó - rico y práctico) y la disciplina dejaría de llamarse "Sociolo

gía del Conocimiento", pues fuera de ésta queda la Epistemología Física, la Biología Molecular, la Epistemología Genética, etc., y sólo queda el Historicismo de Gramsci, o bien los aportes de Manheim. Nos es imposible por el momento seguir adelantando ciertos avances sobre la "teoría de las ideologías" -en cuyo interior se enmarca la nueva práctica de la filosofía por razones de incapacidad y de tiempo. Lo que sí podemos asegurar es la dirección y los aportes de la filosofía althusseriana a esta nueva teoría, sobre la cual no se ha hecho gran cosa, es decir: "la filosofía althusseriana apunta hacia una teoría de las ideologías". Es en este campo -lo decimos a nivel hipotético- donde podemos ubicar a nivel teórico la filosofía no construída y tan mencionada en todas las obras de Althusser. Nuestro autor ha dicho: "La filosofía marxista existe, y sin embargo no ha sido producida como tal" (48). En este caso se alude al carácter paradójico de la filosofía marxista por su desarrollo práctico que irrumpe en todos los campos en la actualidad y su ausencia teórica en cuanto a que no ha sido construída a la manera del discurso tradicional de la filosofía; se ha practicado sin embargo, de Marx a Lenin y de Gramsci a Althusser adoptando las condiciones que la Historia y la situación política de la sociedad le han impuesto.

CAPITULO IV

LA NUEVA PRACTICA DE LA FILOSOFIA

4.1 Carácter Teórico de la Filosofía Althusseriana.

El título de este apartado tiene un doble sentido. No hay que olvidar que las tesis filosóficas, aunque juegan un papel teórico, en Althusser, pese a que la teoría es el nivel más abstracto del pensar lo real, es una práctica, y que él mismo define a la práctica como "proceso de transformación sometido a sus propias condiciones de existencia" (1). Lo que aquí pretendemos desarrollar no es el aspecto teórico de la filosofía en su sentido lato, ya que, siguiendo a Althusser, producir teoría es realizar una práctica de ella. El título del apartado debiera ser quizá "Carácter Práctico de la Filosofía Althusseriana"; lo que presentamos aquí es la irrupción de la práctica en la filosofía.

En la Conferencia expuesta en la Universidad de Granada (26 de marzo de 1976) Althusser nos presenta sarcásticamente el modo como el marxismo "mueve el tapete" (2) a todo el edificio de las filosofías tradicionales, sin echar mano, como se ha acostumbrado en la Historia de las filosofías, de ninguna filosofía. Lo que está en juego en la problemática de la filo-

sosofia marxista es la lucha de clases, como realidad de una lucha política. ¿Cómo vincular en este caso a la filosofía con la lucha de clases, si al parecer no hay tal filosofía, al menos en tanto que filosofía? -es aquí donde irrumpe la práctica de ello Althusser infiere que: "la filosofía marxista es parae: dójica" (3), ya que existe pero no ha sido producida en tanto que tal. Asegura, además, que dicha filosofía "ha tambaleado a toda la Historia de la Filosofía" (4) y de lo que podemos estar seguros es de su ausencia. ¿De qué se trata el juego?. La filosofía en tanto que tal ha dado tradicionalmente muestra de su existencia a través de discursos, diálogos y tratados diferenciados de otras actividades concretas, como el arte, la poesía, la literatura, la moral, la ciencia, etc., "la filosofía se produce así, distinguiéndose de otros géneros" (5). Hemos enunciado ya en el capítulo anterior cómo la filosofía traza sus límites de demarcación con respecto a las ciencias y con respecto a las ideologías. La filosofía en tanto que tal, pues, se ha constituido como un discurso diferenciado, como un sistema teórico-conceptual y racional, perfectamente aislable e identificable como "filosófico" y "tales sistemas racionales de pensamiento son la prueba de su existencia filosófica" (6). La filosofía, sin embargo, en su afán de búsqueda del saber -rei-

terando- se acerca sumisamente al máximo modelo del saber, que es el saber científico y, una vez considerado éste en su interior, tradicionalmente ha provocado "tramposamente" (7) una inversión, a la manera como explicamos en el apartado 3.3, con respecto a la relación de la filosofía con las ciencias y la ideología. ¿Cómo es esto?. La filosofía se ha abocado por tradición al estudio de "la totalidad", lo cual le ha procurado recabar incontables objetos para su conocimiento, así por ejemplo: la moral, el arte, la política, el conocimiento mismo, etc.; dentro de ella ha cabido todo, "mas le ha sido permitido- a condición de ofrecer un discurso racional" (8) que explique- sistemática y coherentemente a la totalidad. La filosofía ha - podido incluir en su "interior" todo tipo de objetos, entre ellos a las ciencias y, posteriormente, ha declarado el poder - sobre ellas y por si fuera poco lo ha hecho deformándolas y - dándoles la forma de "su sistema y su coherencia".

Esta filosofía "en tanto que tal" es la filosofía tradicional que se ha dejado ver sólo en su nivel teórico o discursivo, como La Crítica de la Razón Pura de Kant, El Discurso del Méto.do de Descartes, La Fenomenología del Espíritu de Hegel, en - fin, cuántos sistemas se han amohonado en la Historia de la Filosofía. Esta filosofía en tanto que tal se negó durante casi-

tres mil años a manifestarse ante los ojos o la razón del mundo de otra manera que no fueran "las palabras, las tesis, los axiomas, las fórmulas, los discursos". Se negó durante todo este tiempo a considerar algo que dejó (o mejor dicho intentó dejar) fuera de ella, pese a su esfuerzo de totalización y de síntesis...ésto es: "la práctica". La filosofía trazó sus propios límites de demarcación y al menos pretendió dejar fuera de ella al conjunto de las prácticas sociales, lo cual, como hemos dicho, no es posible por el papel histórico que juega en todos los aspectos, todas las escuelas del pensamiento, todos los pensadores. ¿Qué significa pues, que la irrupción de la práctica de la filosofía marxista haya movido el tapete a toda la Historia de los sistemas filosóficos y haya puesto en crisis a la filosofía idealista?. Tal postura parece tener sentido, ya que en la Historia de la Filosofía los filósofos se han desgarrado el alma defendiendo cada quién su método, su modelo de verdad, su teoría o sus principios, es decir, se han amparado en su propio sistema de ideas, fórmulas y pensamientos, y en el caso de la filosofía marxista, como hemos expuesto, no hay tal discurso, tal sistema. Sin embargo, hemos mencionado también que la filosofía marxista ha actuado en su aspecto práctico y que la filosofía tradicional es lo que redundando-

se ha negado a asumir en su propio interior. Es ésto lo que le ha movido el tapete y ha puesto a tambalear, ya que "lo que ha dejado fuera de ella, se halla en su propio interior" (9).

En todos los sistemas filosófico-discursivos la filosofía se ha presentado como el producto del pensar, del ser en tanto que tal, como el saber o el conocer por distintos medios y principios y, cuando se le ha denunciado la ausencia de la "práctica", refiere la práctica, al hombre común, al productor-directo, al obrero, al carpintero, el herrero, el pintor, etc. restringiendo la actividad filosófica a los profesionales de la filosofía "que se cuentan con los dedos de la mano", se dice comúnmente.

El conjunto de las prácticas sociales, de lo cual la filosofía es producto, es lo que la filosofía nunca incorporó a su discurso (o su quehacer) y que ordinariamente se negó a declarar abiertamente, por pensar que abarca la totalidad. En toda la Historia de la Filosofía lo que la caracteriza supuestamente es "la verdad" (10), cuando lo que realmente la caracteriza es la práctica, pues de lo contrario y por definición se negaría en su propia esencia, es decir, se negaría en cuanto a su carácter inmanente -bajo su connotación "social"-. Paradójica-

mente, la filosofía es un producto de la práctica social, pero la contiene, la desmembra y recompone de manera deformada, dándole la forma del interés de la clase a la cual sirve, del grupo de poder; "la práctica ha sido aquéllo, a partir de lo cual se ha puesto a tambalear a la filosofía y gracias a lo cual se puede ver hacia su interior" (11), paradójicamente, pues, "lo- que la filosofía ha dejado fuera de ella está dentro de ella"- (12). De hecho todas las filosofías se han constituido en su afán de síntesis teórica, como unificación teórica del conjunto de las prácticas sociales, ha sido producto de ellas y ha re - gresado a ellas a través de una ideología práctica para sobre - determinar la forma como éstas han de desarrollarse. La filosoofía ha organizado no sólo a las prácticas humanas, sino las i - deas y las explicaciones que los hombres se forman de dichas - prácticas, las formas como se las representan en las mentes de estos hombres. La filosofía ha adoptado por lo tanto, históricamente, la forma de la ideología dominante, la ideología de - la clase dominante, pues la filosofía, que ha estado al servi - cio del grupo de poder "ha tomado el poder sobre las prácticas sociales" (13), les ha conferido unidad, pero no de manera gratuita, sino revistiéndolas de ideología. Sin embargo, por más - que la sociedad clasista haya cambiado de forma, por más que -

los hombres cambien las formas de asociación para la producción de la vida material, para la explotación, "la filosofía continúa sobredeterminada" (14) al igual que cualquiera otra realidad social. Una sobredeterminación de la filosofía es la política -aunque en última instancia- otra es la ciencia, y en concreto, el desarrollo mismo de las Fuerzas Productivas, pues está sometida a sus propias condiciones de existencia. La filosofía ha actuado ciertamente sobre el fondo de las prácticas sociales y es por medio de ellas que la práctica de la filosofía marxista ha irrumpido en la teoría, provocando aberrantes-polémicas al respecto, sobre si en la teoría marxista hay una ciencia, una teoría del Estado, una filosofía, para citar algunos casos. Ha de ser, por lo tanto, a partir de la propia práctica de la filosofía que se entre en el debate por la destrucción de las filosofías teóricas e idealistas. La práctica implica una acción transformadora, la práctica social una acción de grupos y la práctica de la filosofía la transformación misma de la teoría y de la sociedad, ya que en este sentido y desde la nueva perspectiva, la filosofía pretenderá guiar el curso del desarrollo de las prácticas sociales lejos de toda represión, eliminando las trabas del desarrollo de las Fuerzas Productivas; es pues, la conciencia de los hombres, apoyada en

la teoría científica de Marx, en la explicación científica de las Relaciones Sociales, de la explotación, etc., y los elementos que permitan su construcción, su práctica no-opresiva, la dirección del movimiento obrero, están en sus fuentes originales, "por eso hay que regresar a ellas" (15), para analizarlas y extraer las categorías de análisis que nos permitan la realización de una crítica permanente de las condiciones reales de vida, el conocimiento científico de la vida material.

De esta manera, el carácter teórico de la filosofía marxista de Louis Althusser expresa, paradójicamente, su carácter irreversiblemente "práctico".

4.2 Las Categorías y los Nuevos Críticos de Louis Althusser.

Aclaremos de antemano que no queremos enlistar las tesis althusserianas sobre filosofía para analizarlas o criticarlas, - sino hacer un breve recorrido sobre algunos de los críticos contemporáneos más representativos de la filosofía althusseriana, y dar nuestra posición al respecto, para, finalmente, virar - nuestra dirección hacia lo que llamamos "La nueva práctica de la Filosofía", y ver cuán lejos están los críticos de acercarse a ella.

Oscar del Barco, por ejemplo, critica la filosofía althusseriana en torno a la Autocrítica y "las Tesis de Amiens". Se centra en la noción de "práctica" (16) y lo que él llama "el esfuerzo de Althusser" por situar a la práctica revolucionaria - del Materialismo Histórico, en el interior de las prácticas sociales, y en el análisis de la "práctica teórica" y la "práctica política". Del Barco alude al análisis lingüístico, psicoanalítico y antropológico para rectificar el significado del término "no práctica", lo cual inscribe en el campo de la Epistemología; considera que Althusser cae en la "hipertrofia de invertir el problema del contenido del conocimiento por el problema de los mecanismos del conocimiento" (17). Pensamos que del Barco cae - en su propia crítica que realiza. Asimismo, del Barco destaca -

categorías como "cortes", "espacio teórico", etc., y considera que al convertir Althusser el materialismo en una obra "provoca el deslizamiento hacia lo escolástico"(18). Cree que Althusser se ha instalado en el borde de una problemática burguesa y al margen de la política y le reprocha su desviación "teoricista"(19). Del Barco critica la noción de "práctica" sin tomar en cuenta la definición de ésta por el mismo autor en Filosofía y Lucha de Clases (obra publicada en el mismo año en que del Barco hace su crítica a Louis Althusser), creemos que muestra cierto desconocimiento de la obra del autor en cuestión, sobre todo en lo que se refiere al Estado, la política y el partido, que no es sólo La Revolución Teórica de Marx. Del Barco no perdona la metáfora leninista que dice: "En El Capital está la filosofía en su estado práctico"(20), y asegura que al pensar en Marx como filósofo es caer en la filosofía pre-marxista. Con todo, creemos que Oscar del Barco lo que propone es la elaboración de un "Para Leer a Althusser"; muestra su preocupación por los errores de escritura y significado de las tesis althusserianas y parece proponer que se corrijan. El problema de la filosofía desde la nueva perspectiva no está en corregir las tesis de los filósofos que nos inculcan la práctica de la filosofía, sino en practicarla en

sí, y baste la noción de "práctica" dada en Filosofía y Lucha de Clases y en Lenin y la Filosofía para comprender lo que Althusser quiere decir con "La nueva práctica de la Filosofía".

Por su parte, Carlos Pereyra se muestra simpatizante de la producción althusseriana de la filosofía. Reconoce los méritos de Althusser por "exhibir"(21) de modo riguroso la fundación de la Ciencia de la Historia. "Althusser -dice- expresa su capacidad para determinar la existencia de una problemática teórica no resuelta"(22). Pereyra encuentra en Althusser una actividad creadora y resuelta para asumir problemas y conceptos fuera y dentro del marxismo. Resalta la noción de inversión asumida por Althusser en una acepción verosímil y de suyo explicativa en la determinación de la especificidad de la Dialéctica marxista, en cuanto a referir la inversión a la Historia real en vez de la conciencia, lo cual considera un avance de la filosofía althusseriana. Pereyra considera insuficiente el planteamiento de Marx sobre la Dialéctica y por eso concuerda con Althusser en "rectificarlo"(23). "Althusser -dice- tiene razón en usar el término 'concreto' ofrecido por Marx, como refiriéndose a la síntesis de múltiples determinaciones"(24), sobre todo cuando se aplica a una situación histórica determinada -agrega- acerca de las instancias estructurales, Althusser a -

cierta en "no conceder prioridad a ninguna de ellas"(25). Aquí hay que rectificar a Pereyra, ya que, sabemos que en la Auto-crítica Althusser reconoce que hablando de teoría y movimiento (por ejemplo), hay que conceder primacía al segundo sobre el primero, lo cual nos permite inferir que en el terreno de las estructuras de la sociedad, si bien no admite la primacía de ninguna de las instancias, sí por lo menos admite "en última instancia" la sobredeterminación de la base por la superestructura. Aquí habría que aclarar lo que Althusser quiere decir con "en última instancia".

En cuanto al concepto de sobredeterminación, Pereyra considera que se opone a la idea de una determinabilidad unidimensional a partir de la aceptación de la autonomía relativa y de la eficacia propia de cada una de las instancias. Concedemos la razón a Pereyra.

Vargas Lozano imputa a Althusser de manera casi indiferente el hecho de reducir la metáfora "coqueteo con el modo de expresión que le es peculiar"(26). Este dato ha sido tratado por del Barco y Pereyra, así como por otros autores del althusserianismo, ¿cuál es lo novedoso de Vargas Lozano? Refiere la metáfora a los movimientos de la Dialéctica hegeliana sin mostrarse tan aberrante como del Barco. Se refiere a Althusser

como a uno de los críticos más enconados de la interpretación del marxismo(27), confiriéndole autoridad por haber dedicado como pocos, su trabajo al estudio de la cientificidad marxista, su relación con la ideología, la filosofía y la problemática epistemológica. Asimismo, le concede el título de "renovador del marxismo"(28). Encuentra, sin embargo, y lo declara diplomáticamente, ciertas "fallas" en la filosofía althusseriana, por ejemplo en lo que se refiere a la relación Marx-Hegel. Quizá Vargas Lozano tenga razón en resaltar esta falla en Althusser, ya que sus estudios están mas bien basados en dicha relación. La incidencia de Althusser en Vargas Lozano, creemos, es accidental.

Epistemológicamente, Vargas Lozano hace un recorrido de clasificación de las obras de Althusser, desde La Revolución Teórica de Marx y Para Leer El Capital, pasando por Lenin y la Filosofía, hasta la Respuesta a John Lewis. Su clasificación y recorrido teórico de la obra de Althusser es insuficiente, le faltan por nombrar, siquiera, obras como Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico, "Discusión sobre el pensamiento de Gramsci", Filosofía y Lucha de Clases, etc., no mencionamos obras más recientes, también de verdadero contenido político (como Lo que no pudo durar en el Partido -

Comunista y Discutir el Estado), nos concretamos a las publicaciones cuya fecha se da al rededor de la publicación del artículo de Vargas Lozano, el cual se concreta, pues, a "comentar" y de cuando en cuando a criticar los conceptos de "núcleo racional e inversión"(29), lo que Althusser considera como no ciones ideológicas, tales como "origen, sujeto, verdad, fundamento"(30), la frase "Historia sin sujeto ni fin"(31), etc., - pero no marca avances sobre la crítica a la filosofía althusseriana, mas bien la confirma.

Otro crítico del althusserianismo es Juan M. Rubio, quien considera "sobresaliente"(32) la filosofía de Louis Althusser por haber enriquecido la investigación filosófica de hoy. Afirma que Louis Althusser ha entrado de lleno a la política sin disponer previamente de un aparato conceptual, lo cual constituye una limitación en el momento del análisis filosófico, aunque esto se justifica por las condiciones históricas de su producción -comentario realizado también por Louis Althusser, en la Autocrítica-. A criterio de M. Rubio, "Louis Althusser asume el estudio de la validez sobre la cual descansa el Materialismo Dialéctico"(33). Los comentarios de M. Rubio se dedican a confirmar el trabajo de Althusser, no añaden ni quitan nada, en el mejor de los casos esclarecen alguna de sus catego

rias o ejemplifica su análisis o enunciación de tesis tales como "la teoría es una práctica"(34) o "autonomía relativa de la teoría", en fin, M. Rubio asume con criterio los avances de Althusser en su conexión con la Historia y las condiciones socio-políticas en que se han producido las tesis althusserianas. Habla de Althusser como la grandeza del hombre, del filósofo - brotado de la Historia, en fin, es un simpatizante de la teoría althusseriana sobre filosofía.

Marcelo Montanari en "La Nueva Práctica de la Política y la Reforma de los Partidos"(35), alude al debate sobre el tema de la democracia, evento realizado en Italia al rededor del 20 de julio de 1981, en el cual discurrió la temática althusseriana sobre el Estado. Refuerza la postura de Louis Althusser ante su negación de la identificación entre el partido y el Estado, afirmando su separación y la autonomía del partido. Opina, apoyado en Louis Althusser, que "una nueva práctica de la política exige una reforma del partido"(36), de donde podemos inferir una nueva forma de organización del movimiento obrero, cuya meta sea la extinción del Estado y no del partido; propone la organización de la lucha política por un sistema de partidos y junto con Althusser, "la búsqueda de formas nuevas de organización de las relaciones políticas"(37).

Bernard Edelman, en su artículo "El Derecho como forma burguesa de la Política"(38) reitera la cuestión althusseriana sobre el Estado: "¿porqué no existe una teoría marxista del Estado?". Piensa sin embargo, que la respuesta althusseriana es - una "respuesta teórica" e incluye a Louis Althusser entre los marxistas actuales que han convertido al marxismo en una ideología política(39), que a su modo de ver, desempeña el mismo - papel que las ideologías jurídico-políticas burguesas. El marxismo pues, a criterio de Edelman, ha sido reducido a ideología y "el centro de esta impostura ha sido el stalinismo"(40), el dogmatismo en el marxismo.

Marramao, en su "Sistema Político, racionalización, cereobro social"(41), refiere a la afirmación althusseriana, segúnla cual "el Estado habría estado siempre ampliado"(42), refiriéndonos a la penetración del Estado en el cuerpo de la sociedad civil. Para Marramao esta afirmación implica la desvinculación de la crisis del marxismo respecto de las transformaciones capitalistas ya "irreversible" del concepto "Aparato Ideológico" en el análisis de las cuestiones del Estado (43). Marrramao adjudica el origen de esta problemática a la experiencia de Althusser en el Estado francés; acepta que las cuestiones del Estado francés se han dado en condiciones históricas

específicas y por lo tanto no se puede extender su criterio a otras sociedades, la italiana por ejemplo, donde el PCI ha tenido -dice- una trayectoria diferente a la historia de Francia. Considera, contra Althusser, que la trayectoria del marxismo no es un hecho de crisis, sino que está marcada por su propio desarrollo -pensamos que esta es una fórmula vacía e inadecuada para el caso- y por las desviaciones que, además, responden a la historia como se ha gestado el partido comunista de cada sociedad.

Podríamos seguir haciendo el recorrido de los innumerables críticos de la teoría althusseriana, pero nuestro interés no se centra en "ver" lo que piensan los demás. Consideramos que por lo general los críticos de Althusser: Edelman, Rossanda, Kalsheuer, Montanari, Campagnano, Vacca, Leone de Castri, Oscar del Barco, Vargas Lozano, Pereyra, M. Rubio, y tantos más, se han centrado en una categoría, una tesis o un artículo, con excepción de Manuel Cruz, quien ha desarrollado y comentado toda su obra en La Crisis del Stalinismo; consideramos por lo tanto, que tales críticas resultan relativamente infundadas, parciales, que caen fuera de contexto filosófico. Algunos, por ejemplo M. Rubio, expresan extremadamente su simpatía por la filosofía althusseriana, como hemos dicho, sin quitar ni aña -

dir nada, ¿dónde está su crítica, su análisis, su avance? Han dejado a la teoría como estaba. Otros, como del Barco, parten de la crítica a la Autocrítica, cayendo en una fraseología poco significativa y llevando las tesis filosóficas de Althusser a un terreno no conocido por ellas mismas, es decir, - distorcionando lo esencial de ellas, dándoles otro significado o confrontándolas con la teoría de Marx. ¿Porqué retomar - para la "crítica" y el "análisis" filosófico lo ya digerido - por el propio autor, lo ya superado por éste? ¿dónde están - los avances y los aportes a la teoría del movimiento obrero? ¿es que no se sabe hablar de otra cosa que de teoricismo? También podríamos haber dicho a Colón: "eso del descubrimiento - lo hubiera hecho cualquiera, navegando en una sola dirección" pero, ¿porqué nadie lo hizo antes? De filósofos de este tipo está llena la Historia de la Filosofía, creemos que se han - dado por millares y sólo unos cuantos de ellos han dejado huella. En su mayoría, los pseudofilósofos han hecho práctica - de su barbarie esperando a que los demás cultiven, y cuando - la cosecha está lista, caen sobre ella, desgarrando raíces de cultura filosófica. No negamos, de hecho, que el discurso filosófico tenga como uno de sus fines la crítica, ni que, la - materia prima con que trabaja la filosofía se encuentre cons-

tituida por los sistemas de ideas de los hombres, que la filosofía no puede producir en abstracción plena y total de la nada, del ser. Pero pensamos que toda esta gente -de mucho renombre por cierto- está cayendo en el error "metafísico"(44) e ideológico de tomar una parte de la obra de Althusser (e incluso un error) y llevarla al absoluto, presentándola como característica de una obra o de un autor, en este caso, de Althusser. Lo que proponemos es abordar, no una categoría o una tesis, sino el análisis del conjunto de la problemática social, en concreto, de problemas reales, del partido o el Estado por ejemplo, y analizarlos desde cierta perspectiva, con cierto método, por ciertos intereses. ¿Cómo es posible que del Barco niegue la actividad política de Althusser, desconoce acaso su trabajo al interior y con respecto del partido, sus análisis sobre el Estado y la lucha política del movimiento obrero, su texto Lenin y la Filosofía donde Althusser expone su noción de "práctica de la filosofía"? ¿Es posible criticar la filosofía (que entre otras cosas es una síntesis totalizadora) de un filósofo cuyas últimas obras se desconocen e implican una parte relevante del pensamiento de su autor y de la época y las condiciones históricas que condicionan su producción?

4.3 Avances Teóricos y Políticos de la Filosofía Marxista.

La filosofía marxista, considerada como "práctica de la filosofía" representa un avance en la historia de la humanidad, de la ciencia, del pensamiento, del mismo quehacer filosófico. Asumimos como un hecho que, desde la teoría de la Historia de Marx, la Historia no puede ser concebida como el conjunto de los hechos relevantes que de alguna manera han afectado el desarrollo de las Fuerzas Productivas de una sociedad; que la Historia no es la historia de los avances y los retrocesos, sino as bien, la historia de las acumulaciones y las rupturas. En el plano de la Dialéctica, la Historia refiere al movimiento continuo, a una lucha de contrarios que pugnan por su propia unidad. Esta unidad se da bajo la forma de Modo de Producción, es decir, unidad de los contrarios; Relaciones de Producción y Fuerzas Productivas, bajo la forma del antagonismo entre las clases sociales o, en fin, bajo la forma del desarrollo de las prácticas sociales, y en oposición, la forma como los hombres se las representan. La Ciencia de la Historia tiene como principio la serie de acumulaciones ideológicas y políticas de un pensamiento feudal o semiburgués que fundamentan teórica y materialmente el ascenso de la burguesía como clase al poder y la feliz ruptura con dichas formas clásicas: Economía Clásica

Inglesa, Filosofía Alemana y Socialismo Francés, es decir, las tres fuentes del marxismo. El marxismo se erige, por lo tanto, partiendo de una ruptura radical con el idealismo y su avance se produce desde su gestación. Reiteramos que en términos de historicidad marxista no podemos hablar de avances y regresiones en el curso de la Historia, pues ésta se produce en el mismo momento en que se produce. Podemos decir, entonces, que la práctica de la filosofía representa el cambio, la ruptura con el idealismo en el momento en que dicha ruptura se produce. Podemos asegurar, además, que de igual manera como la ruptura, el cambio, se produce en el seno mismo de la serie de acumulaciones ideológicas y políticas y desde su interior pone en crisis la hegemonía de la clase dominante, la resquebraja -al romper con el idealismo que constituye la propia atmósfera de producción teórica y práctica de la ruptura- de igual manera, decimos, se produce la práctica de la filosofía en esos momentos de crisis, de cambio radical, de transición de una forma organizativa político-conciencial a nuevas formas de producción, asociación y pensamiento. Esto no significa que la práctica de la filosofía se geste necesariamente durante la época llamada en términos economicistas del Mercantilismo, significaría ser demasiado ortodoxos. Hablamos de la inauguración del nuevo con

tinente científico de la Historia, de Marx, del rompimiento con la filosofía clásica alemana, no del salto cualitativo y cuantitativo de un Modo de Producción a otro; aunque en esos casos, pensamos que también hay cambios en las concepciones del mundo, en las filosofías. El avance teórico y político de la filosofía como práctica de ésta se gesta por lo tanto, desde la gestación del marxismo. Esto no significa que pensemos a Marx con su toga de lana, encerrado en la Biblioteca Central de Londres, redactando escritos filosóficos usando categorías económicas, esto resulta de suyo irrisorio. Pero sí significa que se practique la filosofía, aunque entonces quizá no se le conciba así -no podemos asegurar qué pensaba Marx que nunca dijo- en la medida en que la práctica de Marx y sus seguidores originales discurren entre las masas, expresan su preocupación común, denuncian un estado real de la vida material y cohesionan teóricamente el conjunto de todas las formas especiales de pensar de dicha época, y a través de un discurso se sintetizan las contradicciones de la sociedad. A esto quizá Marx le llamaba "actividad política", "análisis económico", "Crítica de la Economía Política", en fin, y damos como un hecho que respetamos dicha posición. Esto es para nosotros la práctica, el avance histórico, el cambio de la filo

soría en el momento en que se produce.

Se puede imputar la subjetividad de nuestras afirmaciones en torno a la nueva práctica de la filosofía y rechazar nuestra posición por haber pensado que es un producto de una serie de lucubraciones escritas al azar; se puede pensar que pretendemos llegar utópicamente mas lejos del alcance de la pluma del propio Marx, por ello es que requerimos de los lineamientos de un filósofo de actualidad que presente una interpretación del marxismo de manera no-ortodoxa, crítica, y referida a su propia actividad por mediación de la política, por eso requerimos de la interpretación althusseriana de la filosofía marxista. Por eso requerimos del análisis de Filosofía y Lucha de Clases, de la discusión althusseriana sobre el Estado, de las gestaciones a la organización interna del partido comunista francés.

Hablamos de Dialéctica, de contradicciones que se gestan en la naturaleza de la sociedad clasista, de la lucha de tendencias en el interior del discurso filosófico, del carácter de dominación y de clase de las filosofías en tanto que filosofías, y por eso, finalmente, apelamos al reconocimiento de la producción de la filosofía marxista -ya no como dijera Gramsci, de una filosofía de la praxis- como una práctica conti-

nua de los movimientos en el interior de la sociedad de clases; por eso pugnamos que, a través de dicha práctica -que - por definición significa "transformación"- se llegue a la producción material de la transformación de la naturaleza de la sociedad. Por eso consideramos, como Engels, que "no es suficiente declarar la invalidez de una filosofía"(45), no se trata de limitarse a declarar la existencia teórica de una nueva práctica de la filosofía, sino de llevarla a cabo. No se trata de entablar una lucha teórica e ideológica entre el materialismo y el idealismo, aunque dicha lucha es vigente, creemos que Marx se encargó bastante bien de ello. Se trata de encontrar las prácticas e interpretaciones burguesas, desviadas y disfrazadas del marxismo auténtico. Se trata de asumir el criterio de que estamos en y constituimos el núcleo de las contradicciones de la sociedad burguesa; de que estamos enrolados con el movimiento y en el interior de la lucha política de clases y que somos productos de ella, de asumir - por lo tanto esta lucha de clases en la filosofía, ya que es ahí donde se sintetiza.

Al hablar de la nueva práctica de la filosofía o de los avances teóricos y políticos de ésta en el plano del marxismo, no hablamos del discurso donde se sintetizan a nivel teórico

las prácticas sociales, las actividades y pensamientos de los hombres de nuestra época. Creemos que ese discurso no existe_ y no esperamos que exista. De hecho, las formas de esta síntesis teórica de las contradicciones sociales se presentan en - cada uno de los actos de los hombres, en el arte, en la fábrica, en la familia, en el pensamiento mismo; esta síntesis teórica, esta filosofía, se practica a través de las críticas, _ críticas a los programas de los partidos, críticas a las formas de gobierno, críticas a la organización social, y obviamente como precedente, a través de los análisis de las contradicciones.

Ser producto de una contradicción es ya presentarla o expresarla, ¿para que queremos las palabras, que son por demás _ cargas ideológicas? ¿ para qué queremos un sistema racional _ en el que la perspectiva dada por la teoría del movimiento obrero delinee, sintetice y organice los modos de pensar, de - hacer? Que esto último es posible en el proyecto es un hecho, pero tampoco concebimos el proyecto de la clase obrera como - el conjunto de determinaciones causales mecánicas de todos - los actos de la sociedad postrevolucionaria; de ello ya tenemos la experiencia del stalinismo y la crítica de él puede - constituir el principio para no caer en su desviación.

La nueva práctica de la filosofía, por tener como fondo la lucha de clases, no puede reducirse a la expresión teórica de la lucha misma, en eso consiste su avance político. El hecho de que la nueva práctica de la filosofía se de desde la gestación del marxismo, desde la ruptura y desde el interior de la sociedad clasista, para emerger después de ella misma, significa que "en la filosofía nada es radicalmente nuevo"(46); es importante que mencionemos esta tesis althusseriana para aclarar que no nos pensamos convertir en inovadores de esta práctica nueva de la filosofía. Estamos simplemente reviviendo una experiencia del pasado que nos es actual. No pretendemos iniciar la construcción de un discurso novedoso que dé cuenta de cómo hay que practicar la filosofía. Simplemente "no estamos relegando la antagonía dada en las filosofías"(47) y en la sociedad misma de la que somos producto, por el contrario, tales antagonías se asumen, se toman en cuenta, se analizan y finalmente se expresan como un producto teórico que tiene que ver, como decía Lenin, con una posición política en filosofía. Se trata por lo tanto, de producir "agregados", aportaciones y avances de dicha práctica, ahora sobre sí misma, y "al tomarla como una perspectiva"(48), ordenar nuestras preocupaciones e ideales por la construcción de otro tipo de

sociedad, de la sociedad sin clases.

Es en esta medida, creemos, que se puede medir el alcance teórico y político de la nueva práctica de la filosofía, - lo cual no puede realizarse sino "a través de los debates teóricos encarnizados"(49) y la misma lucha política, en cuyo interior se define, se delimita, se determinan los papeles, - funciones y tareas de la nueva práctica histórica de la filosofía, donde se alude a la necesidad de la "fusión de la teoría con el movimiento obrero"(50), de la futura visión teórica de las prácticas sociales, en fin, lo cual no puede concebirse sino desde una nueva perspectiva de la filosofía.

CAPITULO V

PAPEL DE LA FILOSOFIA DESDE LA NUEVA PERSPECTIVA

5.1 La Fusión de la Teoría y el Movimiento Obrero.

No se puede hablar del análisis del problema de las estructuras sin caer en la reflexión sobre el problema de la primacía de alguna de las instancias. Afortunadamente Gramsci resolvió este problema con su noción de "bloque histórico", lo cual nos da a entender que las relaciones superestructurales se encuentran entrelazadas por mediación de las ideologías en el seno de la base económica. Este es un ejemplo claro, aunque de momento parezca que no viene al caso, de la fusión de la teoría y la práctica. En los Elementos de Autocrítica(1) Louis Althusser reconoce haber pecado de "teoricismo"(2), error al que encuentra al menos bajo tres figuras, a saber: a) la diferencia especulativa entre ciencia y filosofía, b) la categoría de "práctica-teórica" y c) la concepción de la filosofía como teoría de la práctica teórica(3). De esta manera, el error teoricista de Althusser, ante sus propios ojos, se sintetiza en conceder primacía a la teoría sobre la práctica, a lo que el propio Althusser llama "racionalismo especulativo"(4), y el subproducto de este error: acusación de "estructuralista marxista"

Althusser recapacita de tal error y en la misma Autocrítica de clara que efectivamente "la filosofía cumple una función teórica"(5) al enunciar tesis, productos de síntesis o concentrados teóricos en los que se imprime una tendencia política, aunque "la suerte de estas tesis no depende de su posición"(6). Evidentemente, las tesis filosóficas, aunque son concentrados teóricos, no se dan en abstracto, sino en una realidad social y con referencia a ella, pues de ella son producto (producto teórico). Pero además, y por su referencia inmediata a lo real, las tesis concentran las contradicciones reales dentro de una formación social, lo cual obviamente, no significa que las tesis filosóficas sean prácticas teóricas, ni la filosofía de la teoría de la práctica teórica. Es este otro ejemplo de la fusión de pensamiento y realidad.

Pero de manera general, la teoría que nos ocupa tiene que ver con el movimiento obrero y, más aún, se erige como su guía, orientación y dirección, en pocas palabras, es la teoría del movimiento obrero. Lo que pretendemos aquí es, por lo tanto, elucidar teóricamente, la coyuntura político-teórica, lo que Althusser llama: "el eslabón decisivo"(7), el momento de la unidad dialéctica de la teoría y la lucha de clases, lo cual consideramos como un papel primordial que juega la filosofía des-

de la nueva perspectiva, ya que "la filosofía es política en la teoría"(8) y la política resume en el terreno de la práctica la lucha material de clases. Es este sentido, en la nueva práctica de la filosofía no se comprende la síntesis ideológica por cuya mediación el discurso de poder (la filosofía) dirige el curso de las prácticas sociales, es decir, lo que sucede en la moderna sociedad burguesa, que la filosofía por mediación de las ideologías determina respondiendo a los intereses de grupo de poder, los comportamientos de los hombres, etc., sino que se comprende de suyo que la filosofía se vincula con la práctica, con el movimiento obrero mismo, por mediación de la propia práctica.

En el programa de acción social, cuya redacción por interdisciplinariedad científica, técnica y social se produce como una tarea propia del partido, se da la primera parte de dicha acción, su aspecto teórico, pero dicho aspecto sólo es: "la guía para la acción"(9) y la otra parte está dada por la acción misma. El programa de acción social no se concibe como Mi Lucha de Hitler, donde aparecen los ideales de un hombre o de un sector social, esto es posible, pero no suficiente. En el programa de partido se dan los lineamientos direccionales y organizacionales del movimiento, de la lucha política; pero

el momento definitivo está dado por la propia lucha política, y aquí sí es cuestión de "poder", pero de poder de las masas. El programa de acción social no es el conjunto de leyes a aplicar, sino la síntesis de todos los aspectos, de la dirección del movimiento obrero. La teoría del movimiento obrero es una, la teoría marxista, lo sabemos, pero ésta, por más que se analice, comprenda, critique y rectifique no es suficiente, hay que dar prioridad a la práctica, a la materia sobre el pensamiento, al movimiento obrero sobre la teoría que lo respalda. Aceptamos que "no hay práctica sin teoría, ni partido sin programa", de la misma manera que no hay producción filosófica sin lucha política, pero en el momento de la ruptura, del avance, del cambio, el problema de las prioridades desaparece; en su lugar queda el momento de lo real-concreto, que históricamente se presenta como una fusión de teoría y movimiento. Solamente concibiendo la fusión de la teoría con el movimiento obrero, la teoría de la lucha de clases tiene razón de ser, y la nueva práctica de la filosofía se realiza como "concentrado teórico de la lucha política"(10) y como realización práctica de la filosofía. De lo contrario la teoría del movimiento obrero queda relegada a su reproducción como materia académica de las universidades y a nutrir la Antropología de -

las filosofías idealistas, de los idealismos marxistas, del humanismo de John Lewis, por ejemplo(11), de las ideologías burguesas, de las reformas de los partidos comunistas del mundo, y de plano, a "la crítica roedora de los ratones"(12).

De la misma manera, sin la fusión de la teoría y el movimiento, la tarea de los partidos queda relegada a la satisfacción de los intereses de unos cuantos, la discusión se vuelve nula, la crítica se acaba y la reproducción del régimen de explotación persiste. Continúa la antagonía entre los grupos, la explotación de la fuerza de trabajo, la educación raquítica al servicio del grupo en el poder para la incorporación de las masas al mercado mundial de la fuerza de trabajo calificada. De igual manera, la interrupción del desarrollo de las facultades de los hombres es el foco del "no-dejar-ser" de la sociedad clasista.

Por lo antedicho, no podemos menos que asumir a la lucha de clases, con toda la serie de contradicciones que ella implica en el interior de la práctica de la filosofía y de la filosofía misma; pero hay que aclarar que cuando decimos: "lucha de clases al interior de la filosofía" no hacemos referencia teórica a los múltiples antagonismos de la sociedad clasista, sino más bien, a la lucha económica y política de cla-

ses. Y cuando hablamos del programa de acción social, de partido, hablamos de "la dirección de relaciones concretas"(13), de una dirección que asegura el futuro desarrollo de las fuerzas productivas.

La lucha de clases comprendida en y por la filosofía no contempla como contrarios simples tendencias o posiciones filosóficas, como ha pensado Althusser(14), sino que expresa el conjunto global de los intereses de clase proletaria, en alianza con otros sectores, frente al anhelo aberrante de la burguesía de reproducir las relaciones de explotación capitalista. - La determinación de la filosofía por la lucha política de clases confiere unidad y dirección al movimiento obrero, a la lucha política. Solamente desde esta perspectiva de la filosofía puede concebirse la inscripción de los programas de partido, y con ello, la fusión -articulación orgánica, siguiendo a Gramsci- de la teoría del movimiento, la acción y la filosofía. Consideramos que ésto es parte de lo legado por Marx al movimiento obrero en alianza con los intelectuales de la filosofía y - de todas las ramas de la teoría, y sólo puede llevarse a cabo - bajo la consigna de su realización, en alianza de todos los - sectores posibles de la sociedad clasista, puesto que "la clase obrera por sí sola no se propone la lucha por el poder"(15).

De la misma manera como la Historia no se restringe a la "historia de producción de conocimientos"(16), la filosofía no puede restringirse a pura palabrería o fraseología, a su forma teórica, sino que por su conexión con las ciencias, muestra su carácter "transformador" y "actúa" en el momento de la acción por mediación del partido, expresando el carácter orgánico, de científicidad del proyecto político. Para ello partimos de la concepción de actividad científica como transformación de la naturaleza de la sociedad, a nivel teórico, y su organicidad científica se obtiene por su realización en términos de empiricidad. Es en el momento empírico de la lucha política por el derrocamiento del Estado burgués que se da esta "fusión de la teoría con el movimiento" , y éste compete a la filosofía como práctica de la filosofía, es decir, conceptuada desde la nueva perspectiva teórica.

5.2 Lucha de Clases en la Teoría y Lucha Ideológica.

Hemos tratado la cuestión de la filosofía con respecto a la lucha política de clases y de alguna manera ha quedado sentada el significado de dicha relación en cuanto a la cuestión de la síntesis teórica y hemos reivindicado esta postura en cuanto a la fusión de la teoría y el movimiento obrero, sobre la base de los programas de acción social, los partidos y la acción de la filosofía. Abordaremos ahora la cuestión de la lucha de clases en la teoría, problema mencionado con anterioridad, y la confrontaremos con lo que Althusser entiende por "lucha ideológica" a partir de las siguientes tesis:

- 1.- "La filosofía podría representar a la política en el campo de la teoría" (17)
- 2.- "La filosofía podría representar la cientificidad en la política" (18)

Ya en otra parte de este trabajo hemos hablado de la doble relación de la filosofía, es decir, que la filosofía se produce en su relación con las ideologías y en su relación con las ciencias. En el primer caso se habló de síntesis ideológica y en el segundo. de síntesis teórica. Ahora bien, en cuanto a la tesis 1, que la instancia que constituye a la filosofía como práctica de la filosofía es la lucha material de clases, y de ahí que en

su interior se vea representada la política, como acción o movimiento de masas en el momento de la toma de poder, o en "tiempos normales". En cuanto a la tesis 2, hemos dicho que la otra instancia que constituye a la filosofía como práctica de la filosofía es la ciencia (o las ciencias). Esta doble representación de la filosofía como práctica de la filosofía, en síntesis, la constituyen la ciencia y la política y, en la lucha de clases material en el marco de la fusión de la teoría y el movimiento obrero, podemos decir que actúan simultáneamente y de manera asociada las dos. En este sentido, la práctica de la filosofía es "nueva", en tanto que no se dedica a "rumiar"(19) o esbozar una simple polémica, es decir, a negar su práctica real, sino que la lleva a cabo, por eso y con sobrada razón, Althusser afirma que "lo que el marxismo introduce de nuevo en la filosofía es una nueva práctica de la filosofía"(20), con lo cual se transforma a la filosofía, y su connotación de transformación en su relación con las ciencias y la política se extiende a la sociedad. Reforzando las tesis mencionadas presentaremos otra del mismo autor:

"hacer filosofía es hacer política en la teoría"(21),
Sabemos que "hacer política" involucra a la lucha política, pero en este caso Althusser menciona su tesis a propósito de los

sistemas filosóficos anteriores, en los cuales los filósofos se empeñan en negar la práctica como instancia de la filosofía, y para no ir tan lejos, de Platón a Hegel. Althusser insiste en hacer referencia a una "filosofía marxista", y en este caso, por la asociación lógica y dialéctica entre la política, la ciencia y la filosofía. Veamos. Si hacer política involucra a la lucha política de clases y hacer filosofía es hacer política en la teoría, mas tomando en cuenta la necesidad vista por Mao y Gramsci de la filosofía del proletariado, Althusser infiere finalmente que "en última instancia, la filosofía es lucha de clases en la teoría"(22), lo cual significa la determinación en última instancia de la filosofía por la política. No hay desviación. No la hay en primer lugar porque, por su abstracción y racionalidad figura en la teoría por su relación con las ciencias; en segundo, por su tendencia de clase, lo cual la vincula con la ideología y por ende con la práctica que, por definición, es política en la teoría, y en última instancia, porque no es lo determinante exclusivo, sino que en su producción intervienen otros factores, por un lado, y por otro, que "en última instancia" significa la imbricación del aspecto superestructural, ideológico-político en articulación orgánica con las prácticas económicas, de la base. Como podemos ver, el "en última

instancia" tiene consecuencias políticas "no sólo en la teoría, sino en la política"(23). Cabe mencionar que la tesis de "la - lucha de clases en la teoría" ha causado a Althusser graves ataques de sus adversarios, también marxistas. John Lewis no le perdona tal tesis por considerar que la lucha de clases es una lucha material, real, histórica, y no se dá por lo tanto en la teoría, sino en la realidad. Si tomamos la frase literalmente, Althusser continúa abusando de teoricismo; es iluso que se piense la antagonía extremosa y radical, real, de dos sectores de una sociedad en la que ambos pugnan por el poder, en un discurso. Afortunadamente tenemos bien clara la noción de "teoría en la filosofía althusseriana y sabemos que cuando él habla de "teoría" no lo dice en su sentido literal, sino en su sentido amplio, en su producción en tanto que tal, en el terreno de las prácticas sociales. De manera que hacer teoría no sólo es hacer un discurso, sino que implica toda una serie de actividades, en cuyo interior se dan las relaciones sociales, y en las cuales irrumpe en forma práctica dicha teoría, dependiendo de la actividad, en el plano ideológico, económico, científico, político, social, etc., todo ésto implica y mucho más la producción de la teoría y es en este campo que se inscribe la filosofía, la ciencia, el arte, etc., y, en fin, la -

lucha de clases, puesto que la lucha de clases no sólo se expresa en la lucha armada o en la producción económica, sino en todos los aspectos y factores que componen la estructura de una sociedad. Además, cuando Althusser habla de lucha de clases en la teoría está diferenciando entre la lucha de clases y las clases mismas(24). De hecho, las clases no se pueden dar en la filosofía, mas bien, al respecto sucede lo contrario, es decir, que la filosofía se da en las clases sociales; y como la lucha de clases no son las clases, se expresa no sólo en la teoría, sino en todas las actividades de los hombres. Althusser considera -y ésto es obvio- la existencia material de la lucha de clases, considera que "esta materialidad es en última instancia, la unidad de las Fuerzas Productivas y las Relaciones de Producción"(25) y agrega que "esta materialidad es la base de la lucha de clases"(26). Efectivamente, es en la producción donde en primer lugar se realiza la explotación de una clase por otra y "es en las condiciones materiales de explotación que está fundado el antagonismo de clase"(27); la lucha de clases material es por lo tanto una lucha económica y política. Se puede decir que en la Economía la lucha de clases "enraiza" sus bases, su antagonismo; pero es innegable que todo ésto se ve expreso en la teoría y que ésta se halla inmersa en el in-

terior de la Economía, la política y en todas partes.

La lucha de clases en la teoría, por otro lado, implica una lucha ideológica. La lucha de clases propiamente dicha -material y política- enfrenta a los grupos antagónicos convencidos de su posición de clase y de sus intereses, así como de sus ideales y su concepción del mundo; ambos grupos tienen la convicción de que luchan por una causa, tienen un sistema de ideas y representaciones mentales a través de las cuales se explican el mundo, su situación real; cada uno sustenta una ideología propia que corresponde a su ubicación en el proceso económico de producción. Esta es una forma de la lucha ideológica, quizá la más importante, puesto que lo que está en juego es la hegemonía de una clase. Sin embargo, este no es el único aspecto de la lucha. Veamos.

La filosofía por constituirse, de alguna manera, en su relación con la ideología, constituye un campo ideológico. En ella se debaten las distintas tendencias y escuelas del pensamiento que se identifican con cierto sector de la sociedad. Lo que desde nuestra perspectiva se propondría es la intervención del marxismo en la filosofía, en cuyo interior se pelearía la hegemonía sobre las filosofías tradicionales. De otro modo, en el interior del mismo marxismo encontramos posturas positivis-

tas, humanistas, mecanicistas, evolucionistas, etc., una serie de ideologías que se pelean el título del mejor reivindicador o recuperador del marxismo auténtico, para referirlo a su práctica específica. Creemos que ésto constituye, como lo anunciábamos en el capítulo I, un grave problema para el marxismo contemporáneo, ya que han ingresado en su interior una serie de ideologías revestidas de marxismo, que se hacen pasar por marxistas, y no son otra cosa que manifestaciones diversas de las ideologías burguesas que ven el marxismo el amortiguador de sus frustraciones y el encubridor de todos sus males. Tenemos incluso existencialistas marxistas, para variar. La lucha ideológica no se da sólo en el marxismo, como teoría general de la lucha de clases, sino en la filosofía propiamente dicha. En ella pretende dominar la razón, los sentidos, la belleza, la moral, el Estado, la ciencia. Es una lucha por la hegemonía y no sólo una guerra de discursos y, dependiendo de la posición que se asuma, de la ideología representativa, es la escuela del pensamiento que se forma, y detrás de ésto se encuentran, obviamente, los intereses de clase. Y con todo, esta lucha se polariza en la lucha de dos tendencias políticas específicas, representadas en el campo de batalla ideológico por la ideología reaccionaria una, y por la ideología progresista la otra; digá

mos, lo que representa los intereses de la burguesía y el marxismo.

Está por demás agregar que la lucha de clases en la teoría difiere de la lucha ideológica, pues la primera encuentra su referente inmediato en la lucha de clases propiamente dicha; - mientras que la segunda es una lucha de tendencias a nivel exclusivamente discursivo, o teórico en su sentido lato.

5.3 Unificación de la Teoría y Visión Teórica de las Prácticas Sociales.

El problema de la unificación de la teoría se ha presentado en todas las filosofías, en cuanto a sistemas racionales de pensamiento. Si fuéramos estrictos, diríamos que en términos de unificación y sistematización, la filosofía empieza con Platón y no con Tales de Mileto, hablando en términos occidentales de filosofía; y que en ese sentido, los sistemas filosóficos, de los griegos a la sociedad moderna, no cuentan más de diez, y el resto de los filósofos que se han preocupado en la larga trayectoria de la filosofía, de alguna u otra manera, caen en alguno de estos sistemas, repitiendo los principios fundamentales en sus propias palabras. En el campo de la preocupación filosófica incluso, el debate entre los sentidos y la razón han generado las dos escuelas del pensamiento desde su nacimiento hasta la fecha, adoptando distintas formas; así por ejemplo, el idealismo y el materialismo, el empirismo y el racionalismo, etc., y dependiendo del elemento dominante en el proceso de conocimiento, según se crea, se forma la corriente filosófica (o ideológica).

Si mencionamos los sistemas de Platón, Aristóteles, Descartes, Kant (como síntesis de racionalismo y empirismo), Hegel y

Marx, aunque reconociendo a los positivistas, Comte y su escuela, los existencialistas, Heidegger, Sartre y Kierkegaard como grandes representantes y expositores de una forma especial de pensar, y tantos otros también muy famosos, ¿qué más se puede decir sobre la filosofía, sin caer en alguno de los sistemas mencionados, adoptando, desde luego, lenguajes, fórmulas y estilos diferentes? Pero qué, ¿el hecho de pensar que todo está dicho en filosofía significa que se cierra la posibilidad de sus condiciones de existencia? Definitivamente no. Lo que sucede es que estamos retomando los lineamientos que orientan hacia uno más de los papeles preponderantes de la filosofía, es decir, la unificación teórica de las prácticas sociales. No estamos hasta aquí diciendo nada nuevo, de hecho esta afirmación sobre la función de la filosofía no compete sólo a la nueva práctica de la filosofía, sino que ha sido la cualidad que la ha caracterizado de Platón a Marx (aunque debemos aclarar que en forma distinta); efectivamente, los grandes sistemas filosóficos han unificado teóricamente la totalidad de formas de pensamiento, actividades y movimientos de la época en que dicho sistema se produce. No en vano Gramsci afirma que "la filosofía es la síntesis teórica de una época"(28), a lo cual podemos agregar que el sistema unificado de prácticas e ideas ha

llevado el recubrimiento de la ideología dominante de esa época o bien se ha producido reaccionando en contra de ella. La filosofía ha unificado ideológicamente la teoría y de esta manera se ha constituido en el arma teórica de la clase dominante para unificar y dar coherencia y sistematicidad a las prácticas sociales de manera ideológica y a través de ello asegurar "el equilibrio" y mantener el sistema de explotación que a su vez asegure su posición de dominio,

La función de la nueva práctica de la filosofía no es precisamente la producción de una ideología, a la manera de la ideología burguesa, de tal manera que ponga en crisis la hegemonía de ésta y llegue a la dictadura del proletariado. Quizá ésto es necesario como paso previo. Pero ni la lucha de clases es sólo lucha ideológica ni la filosofía es sólo el portavoz de la ideología dominante. De ser así no habría diferencia entre "la filosofía en tanto que filosofía" y "la filosofía como una práctica nueva", ambas estarían al servicio de una clase para reproducir sus intereses y asegurarles el poder sobre las masas. Es cierto que el marxismo se puede constituir en ideología, representar los intereses de una clase (la clase obrera) y llevarla al poder (ahí está el caso de la URSS) como también es cierto que la ideología no es sólo una falsa conciencia, si

no que a nivel discursivo, puede ser un discurso verdadero y, lo que lo hace ideología, es su presentación y producción como respondiendo a los intereses de una clase. Pero hay que aclarar que la teoría de Marx no es una ideología, si bien se produce por y respondiendo a los intereses del movimiento obrero, sino una ciencia y por lo tanto una práctica de la filosofía. El marxismo ciertamente contiene en su seno los intereses del movimiento obrero, pero totaliza y unifica a través de la crítica de la sociedad burguesa el universo burgués, y da otra alternativa, y lo hace objetivamente tomando en cuenta todas las instancias de producción de la teoría y todos los aspectos de la producción de la vida material, junto con el análisis, la crítica y la Historia. Las bases materialistas y dialécticas - por un lado, la lucha de tendencias por otro y la producción científica que corresponde a sus propias condiciones de existencia dan al marxismo las condiciones de posibilidad de unificación teórica de una época y con ello, erigiéndose en bandera de lucha del proletariado nos da la posibilidad de transformación de la naturaleza de lo real y la construcción de la sociedad sin clases.

Esta forma de unificación teórica ya no es ideológica, si no científica, y posibilita una concepción del mundo diferente

no confiere a las prácticas sociales una visión teórica ideológica, sino práctica y científica, "rechaza producir una filosofía en tanto que filosofía, pero practicándola en su obra científica y política, elaborando una nueva relación, crítica y revolucionaria(...)"(29); esta forma nueva de unificación no adquiere la forma del discurso filosófico tradicional, no es tarea restringida de los filósofos profesionales, sino que es en ese sentido que Gramsci decía: "todos somos filósofos"(30), todos la practicamos en una u otra manera contribuyendo a su unificación. Hay que aclarar que "esta nueva práctica de la filosofía sirve a la lucha de clases proletaria"(31), pero le impone una unidad no ideológica ni opresiva; su finalidad no es asegurar la posición de poder de una clase, su función no es reprimir, no es la explotación. Más bien, en términos de ideología, "crea las condiciones ideológicas para la liberación y libre desarrollo de las prácticas sociales"(32).

La pregunta althusseriana tiene sentido, pues si bien la filosofía juega el papel de laboratorio de unificación de la teoría al servicio de la clase dominante, "¿cuál es el papel de los filósofos -como Marx y Althusser- que se niegan a servir a la ideología dominante?"(33). Althusser comprende el papel que ha jugado la filosofía en las sociedades clasistas, pero las -

clases no han existido siempre, y por lo tanto, la sociedad - desigualitaria no tiene porqué ser eterna. Es propio pensar - que la ideología dominante se da sobre la base de las ideolo - gías dominadas , pero en la sociedad que contempla la nueva - práctica de la filosofía no se conciben relaciones de dominio, de explotación, y por ende no pueden existir luchas ideológicas, puesto que tampoco hay ideología dominante. Por ello la función de la nueva práctica de la filosofía en cuanto a su papel de unificación teórica no se inscribe, a la manera de las filoso - fías idealistas, en el laboratorio de servicio de la clase do - minante, su laboratorio es la misma sociedad y a ella se debe_ su servicio, "la filosofía no está fuera del mundo, fuera de - los conflictos y de los acontecimientos históricos"(34), la filosofía está en la sociedad y por lo tanto adquiere su forma;_ desde este enfoque no se puede conceptuar a la filosofía al - margen de las relaciones sociales, ella misma es un producto - social. El filósofo con su toga de lana encerrado en una torre de marfil, renunciando al mundo terrenal, a la vida material, es un mito inventado por la sociedad clasista, es una forma de represión hacia las masas, es "el saber consagrado a unos cuantos", a unos cuantos privilegiados. La nueva práctica de la filosofía no concede privilegios porque pugna por la desaparición -

ción de la desigualdad y por eso se pone al alcance de ser practicada a nivel social, aunque no por ello se anula la actividad productiva de los filósofos profesionales; pero éstos, decíamos en un capítulo anterior, tienen una tarea específica como intelectuales de la nueva práctica de la filosofía, ello es, su trabajo en el programa de acción social, en el proyecto político - del proletariado, en cuyo interior, dijimos, se inscribe teóricamente la unificación dada por la filosofía a la lucha de clases proletaria. De esta unificación teórica obviamente se unifica también una ideología; no pensamos de hecho en la desaparición de las ideologías en la sociedad no clasista, eso es un sueño, pero se trata en este caso de una ideología no retórica ni demagógica ni represiva, sino de "una ideología unificada en torno a los intereses esenciales del proletariado para pugnar - por su hegemonía"(35) y su función en la nueva práctica de la filosofía y en vinculación con las masas es "orientar en el pensamiento y en la política"(36), ya que "la tarea, en última instancia, de la filosofía es la cuestión de la hegemonía"(37), es decir, que se genera, discurre y se expresa en términos de lucha de clases en su interior y por su causa, pero su meta no es sólo expresar las contradicciones, sino resolverlas. La resolución no se da por su conocimiento ni por su denuncia, se da,

creemos, en la lucha política. Es la lucha política la condición de posibilidad de producción y reproducción de esta nueva práctica de la filosofía, de ahí que no se acote con una lucha armada.

Tenemos noticia de las fallas, errores y desviaciones de la sociedad cubana y de la sociedad soviética, en las cuales se han realizado revoluciones políticas con interioridad teórica--explicativa en el marxismo, cada una en su propio contexto, y en condiciones de existencia diferentes. Pero la práctica de la filosofía continúa en "la lucha continua"(38); pese a que en dichos sistemas sea la ortodoxia quien domine, no se hallan cerradas las posibilidades de seguir revolucionando en filosofía y producir cambios continuos para la transformación de la sociedad. Se tiene idea de lo eterno, pero en esta concepción lo único eterno es el cambio, el libre desarrollo de todas las actividades sociales, consecuencia de una unificación no-ideológica y una visión práctica de las prácticas sociales.

5.4 Síntesis Histórica del Marxismo.

Es el momento de pasar revista a las tareas fundamentales de la filosofía desde la nueva perspectiva, para cerrar con ello nuestra concepción de la filosofía como "nueva práctica de la filosofía", atendiendo a los lineamientos dados por Louis Althusser con respecto al marxismo. Hemos visto cómo desde la concepción althusseriana del marxismo -de lo cual participamos nuestro criterio- se propone la unificación teórica de una forma nueva, en la que se presupone el destierro definitivo de todos los mecanismos de represión social y en qué consiste, desde esta perspectiva, la síntesis filosófica e histórica de la lucha de clases.

La síntesis histórica del marxismo supone de hecho, la fusión de la teoría y el movimiento obrero, es decir, el momento en que la teoría, en tanto que práctica social, se articula orgánicamente con el resto de las prácticas en el desarrollo de la acción política y sintetiza en lo real-concreto la lucha de clases en la lucha por el poder del Estado. Esto a su vez, como hemos visto, supone la tarea organizativa y direccional -por mediación del proyecto político de la clase progresista, - del partido a favor del movimiento de cambio social, es decir, supone la acción que lleva necesariamente al cambio. Supone por

lo tanto la anulación del problema de las prioridades de las -
instancias estructurales y las comprende en articulación orgá -
nica, lo cual permite la estructuración de la filosofía como -
concentrado teórico de la política, y por ende, de la lucha de -
clases.

Pero la síntesis histórica del marxismo no se determina só -
lo en la fusión de la teoría y el movimiento, pues ésta no se -
puede dar sin el supuesto de la realización de la filosofía co -
mo práctica histórica de grupos, la lucha ideológica y la lu -
cha de clases en la teoría, la unificación de la teoría y la -
crítica a la visión teórica de las prácticas sociales , y final -
mente, la síntesis histórica de la filosofía no se da sino bajo -
el supuesto necesario de la acción política de la propia filoso -
fía.

Al enunciar las tareas fundamentales de la nueva práctica -
de la filosofía se establecen las condiciones de posibilidad de
la síntesis histórica del marxismo, concebido en tanto que "nue -
va práctica de la filosofía". En efecto, dicha síntesis conside -
ra la práctica de acción transformadora de los grupos sociales -
por orientación y dirección política de la filosofía, en el mo -
mento de la toma de conciencia, de la crisis económica y políti -
ca que anula toda posibilidad de reproducción del régimen de ex

plotación. Considera a la práctica de la filosofía en cuanto a su nueva concepción del mundo, cuyas bases científicas están dadas de antemano en la teoría de la Historia, de Marx. Dicha síntesis supone a su vez la síntesis teórica de la lucha de clases en tanto que representa a la política en el campo de la teoría, en cuyo interior se comprenden una multitud de factores de determinantes y sobredeterminantes en cuanto a la producción de dicha teoría, pero que, en última instancia, la política genera el análisis filosófico y hace que éste se presente entre las masas como un producto histórico-social de los grupos en acción. Filosofía como práctica histórica de grupos y lucha de clases en la teoría son consideraciones fundamentales y entrelazadas en la realización de la nueva práctica de la filosofía. Práctica que, por demás, supone la antagonía ideológica polarizada de los grupos que se oponen en el interior de la lucha política, donde la lucha ideológica interior a la lucha material encarna en forma viva las acciones y reacciones, ideales y actividades de los grupos, de las cuales se hacen representantes las ideologías en combate. Esta lucha ideológica, hemos mencionado, también se ha presentado en el marxismo, al margen de la lucha material de clases, generando su crisis como teoría del movimiento obrero y degradando sus principios fundamentales por

una serie de desviaciones matizadas de ideologías burguesas, aunque revestidas de marxismo.

La síntesis histórica del marxismo además, la unidad teórica y en ocasiones ideológica, pero siempre no-opresiva de las prácticas sociales -cuyo propósito es orientar el curso del desarrollo de las fuerzas productivas sociales resolviendo las necesidades y esfuerzos de los hombres- supone a la vez lograr la síntesis teórica de la época, articulando orgánicamente Economía, política y teoría, es decir, "las tres formas de la lucha de clases"(39) y supone por lo tanto el trabajo interdisciplinario-proyectual de todo tipo de intelectuales de todas las ramas de la ciencia y la tecnología, vinculados a la lucha política -por la construcción de una sociedad en cuya organización se reflejen sus intereses, anhelos y esperanzas, propios obviamente del momento histórico en que se gestan. La unidad ideológica en este caso no supone las formas represivas, sino la unidad armónica de las Relaciones de Producción y las Fuerzas Productivas sociales -las cuales no son aquí concebidas como relaciones de explotación- como relaciones sociales libres. La síntesis histórica del marxismo supone también el concentrado teórico de la política porque mantiene como fondo la lucha material de clases y tiene un carácter programático, científico y con-

ceptual de la acción. Este aspecto de la síntesis caracteriza a la filosofía como una bandera de combate, es el combate mismo, - ya que "tiene consecuencias políticas en la política"(40). Esta consideración no enferma a Althusser de ortodoxia, de dogmatismo, como dice John Lewis(41), pues no es precisamente la filosofía como arma para la revolución; no es la aplicación legal-mecánica de una tesis de Lenin o de Engels o de Marx, sino la concepción de una forma nueva de medir el índice de eficacia alcanzado y por alcanzar del marxismo como nueva práctica de la filosofía. No se trata, insistimos, de un debate de discursos, de una guerra de posiciones, de simple fraseología, sino de abordar el terreno de los hechos. La conceptualización del concentrado teórico de la política tiene una referencia real, material, histórica, es la vivencia de la propia práctica de la filosofía y una de sus condiciones de posibilidad.

La filosofía, se ha dicho, en su relación con la ciencia y con la política, sintetiza, descompone y recompone al conjunto de las prácticas sociales por mediación de las ideologías, las cuales llegan a determinar dichas prácticas. Este es uno de los sentidos por los que la filosofía determina la acción política, su orientación y dirección; pero a su vez, la filosofía se encuentra sobredeterminada por el desarrollo de las Fuerzas -

Productivas sociales y de ahí su carácter inmanente e histórico. Esto último delinea la acción política de la filosofía en la medida en que parte de ella y retorna a ella, oscila en el interior de los movimientos políticos, los articula, les da forma y sistematicidad. Por ello creemos que filosofía y política tienen una implicación mutua, puesto que ambas se suponen necesariamente.

Una vez pasado revista a las tareas fundamentales de la filosofía desde lo que llamamos "la nueva perspectiva", comprendemos las condiciones de posibilidad de lograr la síntesis histórica del marxismo, lo cual, creemos que se ha dado al igual que la práctica de la filosofía, desde la gestación del marxismo y en su sentido práctico. No podemos esperar por lo tanto, un tratado que globalice o generalice las deficiencias, errores y desviaciones de todas las teorías de la sociedad burguesa o su contraria, de las obras de Marx, Lenin, Gramsci y Althusser. No podemos pensar todavía en la posibilidad de un discurso lo suficientemente totalizador que podamos presentar en la historia de los sistemas filosóficos como "el sistema de la filosofía marxista". Pero sí podemos concebir la síntesis histórica del marxismo desde "la nueva práctica de la filosofía", pensando que la síntesis no se da teóricamente en un tratado, sino que es -

síntesis de las prácticas sociales en la práctica misma, síntesis de teoría y movimiento. En esta concepción de la filosofía la síntesis de ésta no puede ser teórica en su sentido literal, y por lo tanto no puede expresarse en un texto. La síntesis es histórica porque una parte se conforma por el conocimiento científico de las contradicciones que frenan el desarrollo de la sociedad, otro por esta científicidad en su aspecto político-proyectual por interdisciplinariedad de los intelectuales orgánicos vinculados con el movimiento de lucha, de cambio, de acción social, y la otra parte por el movimiento mismo. A la síntesis que articula orgánicamente estas tres instancias considerando "en última instancia" una base económica le llamamos en nuestra perspectiva teórica: **Síntesis Histórica del marxismo**, y creemos que se logra, "en última instancia", por la acción política de la filosofía.

CONCLUSIONES GENERALES

Hemos realizado en el Capítulo V de este trabajo una revisión de los objetivos propuestos en la introducción del mismo, como son: la adopción de la noción de práctica como eje del análisis, elucidación de la concepción althusseriana de la política, la síntesis histórica del marxismo como tarea principal de la filosofía desde la nueva perspectiva y con ello la fusión de teoría y movimiento.

A fin de reiterar lo antedicho y ver en qué medida se han rescatado los elementos mencionados para la contribución a conceptualización de una nueva práctica de la filosofía y de que se juzgue su cumplimiento para ver en qué medida puede significar un aporte, hemos concluido lo siguiente:

Cuando los problemas sociales caen bajo el trabajo de la filosofía, tienden a ser expresados en términos de teoría al margen de sus relaciones con lo real concreto, y considerados en cuanto a totalidad, se remodelan adoptando los coloridos y la forma de pensar dominante de una sociedad. En tales condiciones la filosofía cumple la tarea de síntesis teórica de lo real en su nivel más elevado de abstracción, cuyo objetivo es intervenir en las actividades de los hombres, determinando el desarrollo de sus relaciones sociales, así como las ideas és-

tos se hacen de dichas relaciones y de los conflictos que interrumpen la realización de sus facultades.

En este problema, creemos, toma parte activa el Estado, que en las sociedades modernas se encuentra aliado con la clase dominante y responde a sus intereses, oprimiendo psíquica y físicamente a las grandes masas de población dominada.

Es por ello que a lo largo de su historia, la filosofía, además de sintetizar y sistematizar el conjunto de las prácticas sociales, se ha producido siempre en su relación con el Estado, expresando la concepción global del mundo vista a los ojos, digamos conveniencia, del grupo de poder.

La naturaleza de la filosofía es paradójica. Expresa la síntesis de las contradicciones sociales de una época, es una lucha ideológica, una lucha de tendencias, una lucha de contrarios que, paradójicamente, pretende presentar de manera coherente, sin contradicciones.

Lo que las filosofías tradicionales han pretendido dejar fuera de ellas, lo llevan dentro de sí. Se expresan como sistemas racionales de pensamiento, sistemas coherentes, no-contradictorios, y paradójicamente, son expresión de las propias contradicciones. Se expresan como pensamientos abstractos y

son la misma concreción de lo real a nivel teórico. Pretenden producirse al margen de las prácticas sociales y la filosofía es una práctica social, histórica de grupos, que encierra por mediación de las ideologías las demás prácticas sociales de los hombres.

La filosofía se ha expresado como "la búsqueda de la verdad", se ha acercado a las verdades científicas y se ha sentado sobre ellas, invirtiendo los papeles. Ha puesto en crisis el edificio de las ciencias y no ha mostrado su capacidad para resolver sus propios problemas.

De esta manera, hacer filosofía en la historia de la filosofía ha sido un intento por resolver las contradicciones cayendo en nuevas contradicciones.

En la concepción de la filosofía como "nueva práctica de la filosofía" se consideran como puntos de partida las ciencias y la lucha política, así como la totalidad de las prácticas humano-sociales, en cuya mediación, creemos, toman parte activa las ideologías. La filosofía así considerada resulta ser el producto móvil de la sociedad y el engranaje de la multiplicidad de contradicciones, cuya actividad conlleva al cambio de las estructuras de la sociedad.

Por ello es que la lucha política sintetizada en la filosofía, de la que nos habla Althusser, no se restringe a la lucha teórica; ni la política, desde esta concepción, se reduce a lucha de tendencias en la teoría.

Es obvio que en una tesis de licenciatura no se puede dar, ni a manera de síntesis, la versión de un nuevo sistema filosófico, ni siquiera una versión completa de la realidad. En ella no podemos más que aludir a un problema y acudir a la crítica y el análisis para su elucidación y, en el mejor de los casos, considerar el nivel hipotético de su propuesta. Por este lado, pensamos que los objetivos han sido cumplidos.

Cuando se habla de "la práctica de la filosofía" como un arma teórica para la lucha política, obviamente no se habla de una tesis de filosofía, sino de una práctica filosófica de los hombres, de la expresión de sus contradicciones, de su conciencia y de la conciencia de dichas contradicciones, así como del empuje para su solución.

Esta concepción de la filosofía nos ha llevado a pensar que cuando la filosofía sintetiza las contradicciones en el terreno de la acción social, deja de ser planteadora de problemas teóricos y se realiza como índice de solución de la crisis

político-social, se aleja de su carácter discursivo e ideológico, se asume en la propia realidad material de los hombres, culminando como una actividad de masas, no como una teoría sobre ellas.

Sabemos que al criticar con rigor a las filosofías que han sintetizado de manera opresiva a las ideologías para erigirse como discursos de poder y vigilantes de los intereses de la clase dominante, no estamos proponiendo la desaparición de las ideologías, sino su carácter opresor.

Si bien tal concepción de la filosofía no corresponde a la realidad material en que vivimos, puesto que se refiere a su práctica en una sociedad sin clases, no puede reducirse, - creemos a una utopía sobre la sociedad del futuro, pues se expresa en su nivel de lucha política, de dirección de masas y de apropiación del Estado. Tal concepción de la filosofía, como una práctica nueva, no aspira a su realización en la sociedad del futuro, la sociedad justa; aspira, más bien, a erigirse en proyecto para el derrumbe de la hegemonía de la clase dominante y, ahí sí, sembrar sobre sus ruinas los principios de organización social en respuesta a los intereses del movimiento obrero en alianza con otros sectores de la sociedad.

Estamos conscientes de que no es la filosofía quien reali

za el cambio de las estructuras de una sociedad, la lucha ma
terial por la apropiación del Estado. Pero en ella encontramos
los principios y dirección de la lucha política, encontramos -
la explicación sobre la naturaleza de los problemas de los -
hombres y sus formas de asociación en y para todas sus activi-
dades, encontramos el terreno donde los hombres producen en so
ciedad sus propias respuestas, donde su esfuerzo mental da cu
ta de su estado material, donde los hombres se encuentran con
su propia naturaleza, esto es, el terreno de la lucha y la li-
bertad.

Notas

CAPITULO I

- 1.- En el lenguaje althusseriano tal frase denota a las mediaciones de las relaciones sociales.
- 2.- Onceava tesis sobre Feuerbach.
- 3.- cfr., Prólogo de la 2a. Ed. de La Revolución Teórica de Marx, Althusser, Louis, sig. XXI, México, 1967.
- 4.- Nos referimos a la realidad francesa en los años cincuenta, en la que, a los ojos de Althusser, se presenta una coyuntura ideológico-política.
- 5.- Gramsci, citado por Manuel Cruz en: Crisis del Stalinismo, Península, Barcelona, 1977.
- 6.- El mecanicismo economicista y el humanismo, entre otros.
- 7.- de los principios fundamentales del marxismo.
- 8.- La lucha de tendencias.
- 9.- Por fenómeno ideológico entendemos el desarrollo o la actividad de una ideología y por fenómeno ideologizante, el efecto de una ideología.
- 10.- Althusser, Louis, Curso de Filosofía para Científicos, Laia, Barcelona, 1969.
- 11.- En Filosofía y Lucha de Clases, Althusser, Akal, Barcelona 1978.
- 12.- Se considera el término fenómeno en su sentido lato, como cambio producido en la naturaleza.
- 13.- Se considera al dogmatismo en el marxismo, cuando éste se concibe como "conjunto de reglas a aplicar".
- 14.- Althusser, Curso de... p. 11.
- 15.- Ibidem., p. 15.
- 16.- Considerada también como filosofía de Estado.
- 17.- Se considera el interior de la filosofía marxista.
- 18.- cfr., "Materialismo Dialéctico, Teoría de las dos ciencias e ideología de Estado", en: Lyssenko, Lecourt, D., Laia, - Barcelona, 1978, pp 106-130.

Notas

- 19.- Lecourt, op. cit., p. 13.
- 20.- Ibidem.
- 21.- Monod, Jaques, Azar y Necesidad, Barcelona, Barral, 1974.
- 22.- Mendel o Lyssenko, citado por Lecourt.
- 23.- Citado por Lecourt, op. cit., p. 111.
- 24.- "Prólogo" en Contribución a la Crítica de la Economía Política, f.c.e., México, 1970.
- 25.- Lenin, citado por Lecourt.
- 26.- Ibidem.
- 27.- Lecourt, op. cit. p. 113.
- 28.- Althusser, Filosofía y...
- 29.- cfr. Lenin y la Filosofía, Althusser, L., Era, México, 1973.
- 30.- Lecourt, op. cit., p. 141.
- 31.- Althusser et. al., Polémica sobre Marxismo y Humanismo, sig. XXI México, 1968, p.3.
- 32.- Ibidem.
- 33.- Marx, Karl, Grijalbo, México, 1968.
- 34.- vid., "Historia de ...", Lecourt, op. cit.
- 35.- From, E., "El Concepto de Hombre en Marx", en El Arte de Amar, f.c.e., México, 1970.
- 36.- Lewis, John, Hombre y Evolución, Grijalbo, México, 1968.
- 37.- Althusser, Polémica... p. 12.
- 38.- Ibidem., p. 13.
- 39.- Ibidem., p. 31.
- 40.- Ibidem., p. 32.
- 41.- Ibidem., p. 172.
- 42.- Ibidem., p. 190.

Notas

CAPITULO II

- 1.- Althusser, Louis, La Revolución Teórica de Marx, sig. XXI, México, 1967.
- 2.- Althusser, L., Lenin y la Filosofía, Era, México, 1978.
- 3.- Ibidem., p. 11.
- 4.- Althusser, L., Discutir el Estado, Folios, México, 1982.
- 5.- Ibidem., p. 14.
- 6.- Marx, Engels, Ed. Moscú.
- 7.- vid., Notas sobre Maquiavelo, Juan Pablos, México, 1980.
- 8.- Althusser, Discutir... p. 17.
- 9.- Althusser, sig. XXI, México, 1980.
- 10.- En Respuesta a John Lewis y en Lenin y la Filosofía, por ej.
- 11.- Althusser, L., Lo que no puede durar en el Partido Comunista, sig. XXI, México, 1978, p. 11.
- 12.- Ibidem., p. 12.
- 13.- Ibidem., p. 13.
- 14.- Ibidem., p. 91.
- 15.- Ibidem.
- 16.- Althusser, Lo que... p. 93.
- 17.- Apartado 2.1 y 2.2 de esta investigación.
- 18.- Engels, F., e.c.p., México, 1977.
- 19.- vg., La Política de Aristóteles.
- 20.- Maquiavelo, N., El Príncipe, Porrúa, Sepan Cuantos No. 152, México, 1972.
- 21.- Althusser, Discutir ... p. 43.
- 22.- Ibidem., p. 44.
- 23.- Ibidem., p. 12.
- 24.- Ibidem., p. 45.

Notas

- 25.- Ibidem.,
- 26.- Ibidem., p. 18.
- 27.- Althusser, Lo que no ... p. 35.
- 28.- Ibidem.
- 29.- Ibidem.
- 30.- Althusser, Discutir... p. 62.
- 31.- Althusser, Lenin y... p. 47.
- 32.- Althusser, Discutor... p. 64.
- 33.- Ibidem., p. 20.
- 34.- cfr. Lenin y la Filosofía, sobre los maestros de filosofía.
- 35.- Apartado 2.1, sobre la concepción política de Althusser.
- 36.- Althusser, L., Filosofía y Lucha de Clases, Akal, Barcelona, 1978, p. 16.
- 37.- Gramsci, A., Juan Pablos, México, 1975.
- 38.- Althusser, Discutir... p. 12.
- 39.- Althusser dice: "lucha de clases en la teoría"; cfr., Res -
puesta a John Lewis, Cap. I.
- 40.- Ibidem., p. 15.
- 41.- Citado por Louis Althusser para aclarar la tesis: "la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría"; Respuesta a... p.15.
- 42.- Althusser, L., La Filosofía como arma para la Revolución, PyP No. 4, México, 1972, p. 11.

Notas

CAPITULO III

- 1.- cfr., La Ideología Alemana, Apartado A.
- 2.- vid., "ideología y Aparatos Ideológicos de Estado", en La Filosofía como arma para la Revolución, Althusser, L., PyP No. 4, México, 1972, pp 97-141.
- 3.- Althusser, op. cit., p. 121.
- 4.- Ibidem., p. 126.
- 5.- Ibidem., p. 127.
- 6.- Ibidem., p. 99.
- 7.- ibidem., p. 111.
- 8.- Ibidem., p. 109.
- 9.- Ibidem., p. 112.
- 10.- Althusser, La Revolución... p. 191.
- 11.- Althusser, Filosofía y... p. 21.
- 12.- Ibidem., p. 8.
- 13.- Ibidem., p. 23.
- 14.- Marx., "Prólogo", en Contribución...
- 15.- Althusser, Filosofía y... p. 21.
- 16.- Ibidem., p. 24.
- 17.- Ibidem., p. 26.
- 18.- Ibidem.
- 19.- Ibidem., p. 28.
- 20.- Ibidem.
- 21.- Althusser, Filosofía y... p. 31.
- 22.- Ibidem., p. 33.
- 23.- Marx., Prólogo...
- 24.- Althusser, Filosofía y... p. 34.
- 25.- Althusser, L., Prólogo de la 2a. Ed. de La Revolución Teórica de Marx.

Notas

- 26.- Althusser, L., Filosofía y...
- 27.- Althusser, L., Lenin y... p. 67.
- 28.- Ibidem., p. 27.
- 29.- Ibidem.
- 30.- Alusión de Althusser a la onceava tesis sobre Feuerbach, en Lenin y... p. 38.
- 31.- Althusser, op. cit, p. 30.
- 32.- Ibidem., p. 31.
- 33.- Ibidem., p. 35.
- 34.- Althusser, L., Curso de Filosofía para Científicos, Laia, Barcelona, 1969, p. 10.
- 35.- Por ejemplo, El Capital, y La Ideología Alemana.
- 36.- Althusser, Lenin y... p. 38.
- 37.- Althusser, op. cit. p. 39.
- 38.- Ibidem.
- 39.- Ibidem.
- 40.- Althusser, L., sig. XXI, México, 1978.
- 41.- Citado por Editorial sig. XXI.
- 42.- Althusser, L., Lo que no... p. 14.
- 43.- Ibidem., p. 18.
- 44.- Ibidem.
- 45.- Ibidem., p. 21.
- 46.- Delli Sante, A., Tesis doctoral sobre la Economía del Perú(..)
- 47.- Gramsci, citado por Manuel Cruz en La Crisis...
- 48.- Althusser, Filosofía y... p. 8.

Notas

CAPITULO IV

- 1.- Althusser, Filosofía y Lucha... p. 16.
- 2.- Althusser dice: "pone sobre el tapete", cfr., cf. Granada, en Filosofía y... p. 7.
- 3.- Althusser, op. cit. p. 13.
- 4.- Ibidem., p. 8.
- 5.- Ibidem., p. 9.
- 6.- Ibidem, p. 8.
- 7.- Ibidem., p. 18.
- 8.- Ibidem., p. 9.
- 9.- Ibidem., p. 17.
- 10.- Ibidem.
- 11.- Ibidem.
- 12.- Althusser, Filosofía y... p. 19.
- 13.- Althusser, op. cit., p. 21.
- 14.- Ibidem., p. 25.
- 15.- A las obras de Marx
- 16.- Del Barco, O., "Cinco meses después", en Dialéctica No, 3., UAP, Puebla, julio de 1977, p. 7.
- 17.- Del Barco, op. cit., p. 8.
- 18.- Ibidem., p. 9.-
- 19.- Ibidem.
- 20.- Ibidem., p. 15.
- 21.- Pereyra, G., "Los conceptos de inversión y sobredeterminación en Louis Althusser", en Dialéctica No. 3, UAP, Puebla, 1977.
- 22.- Pereyra, op. cit., p. 56.
- 23.- Ibidem., p. 57.
- 24.- Ibidem., p. 51.
- 25.- Ibidem., p. 65.

Notas

- 26.- Vargas Lozano, "La relación Marx-Hegel, Althusser y el concepto de inversión", en Dialéctica (...) pp 69-92.
- 27.- Vargas Lozano, op. cit., p. 75.
- 28.- Ibidem., p. 80.
- 29.- Ibidem., p. 81.
- 30.- Ibidem., p. 83.
- 31.- Ibidem.
- 32.- Mora R., J., "Ruptura Epistemológica o ruptura política", en Dialéctica (...) p. 93.
- 33.- Mora R., op. cit., p. 96.
- 34.- Ibidem., p. 100.
- 35.- Montanari, M., "Nueva práctica política y reforma de los partidos", en Discutir el Estado, Folios, México, 1982.
- 36.- Montanari., op. cit., p. 61.
- 37.- Ibidem., p. 67.
- 38.- Edelman, B., "El Derecho como forma burguesa de la política" en Discutir... pp 183-190.
- 39.- Edelman, op. cit., p. 183.
- 40.- Ibidem., p. 184.
- 41.- Marramao, G., "Sistema político, racionalización: cerebro social" en Discutir... pp 195- 206.
- 42.- Althusser, citado por Marramao, op. cit., p. 195.
- 43.- Ibidem.
- 44.- Se usa el término peyorativamente.
- 45.- Citado por Macherey en Filosofía y... p. 43.
- 46.- Althusser, L., Para una crítica a la práctica teórica, sig. XXI., España, 1974, p64.
- 47.- Ibidem.
- 48.- Althusser, Lenin y... p. 39.
- 49.- Ibidem.
- 50.- Ibidem.

Notas

CAPITULO V

- 1.- Althusser, L., Elementos de Autocrítica, Laia, Barcelona, 1975.
- 2.- Althusser, op. cit., p. 34.
- 3.- Ibidem.
- 4.- Ibidem.
- 5.- Althusser, op. cit., p. 55.
- 6.- Ibidem., p. 61.
- 7.- Ibidem., p. 62.
- 8.- Althusser, op. cit., a propósito de Lenin, p. 67.
- 9.- Marx y Engels, Manifiesto del Partido Comunista, Pekin, Pe - kin, 1975.
- 10.- Althusser, L., Para una... p. 67.
- 11.- Alusión al trabajo de John Lewis sobre Darwin en Hombre y Evolución, Grijalbo, col. 70, No. 22, México, 1962.
- 12.- Citado por Marx en La Ideología Alemana, e.c.p., México, 1975.
- 13.- Althusser, Filosofía y... p. 54.
- 14.- Ibidem.
- 15.- Lenin, citado por Althusser.
- 16.- Althusser, L., Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico, P y P No. 8, México, 1969, p. 56.
- 17.- Althusser, Lenin y... p. 74.
- 18.- Ibidem.
- 19.- Althusser, Lenin y... pp 75-76.
- 20.- Ibidem., p. 78.
- 21.- Althusser, Para una... p. 15.
- 22.- Ibidem.
- 23.- Althusser, Para una... p. 17.
- 24.- Ibidem., p. 34.

Notas

- 25.- Ibidem., p. 35.
- 26.- Ibidem.
- 27.- Ibidem.
- 28.- vid., El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce, Juan Pablos, México, 1975, pp 29-33.
- 29.- Althusser, Filosofía y... p. 41.
- 30.- Gramsci, op. cit., p. 9.
- 31.- Althusser, Filosofía y... p 41.
- 32.- Althusser, op. cit., p. 34.
- 33.- Ibidem., p. 33.
- 34.- Ibidem., p. 31.
- 35.- Ibidem.
- 36.- Ibidem.
- 37.- Althusser, Lenin y... p. 72.
- 38.- Althusser, Para una... p. 16.
- 39.- Ibidem., p. 36.
- 40.- Lewis, citado por Althusser, en Para una... p. 17.
- 41.- Althusser, Para una... p. 17.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Louis Althusser

- 1.- Althusser, Louis, Curso de Filosofía para Científicos, Laia, Barcelona, 1974.
- 2.- _____, (et. al.) Discutir El Estado, Folios, México, 1982.
- 3.- _____, Elementos de Autocrítica, Laia, Barcelona, 1975.
- 4.- _____, Filosofía y Lucha de Clases, Akal, España, 1980.
- 5.- _____, Lenin y la Filosofía, Era, México, 1975.
- 6.- _____, La Filosofía como arma de la Revolución, PyP No. 4, México, 1974.
- 7.- _____, Para una Crítica de la Práctica Teórica, siglo XXI, España, 1974.
- 8.- _____, Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico, PyP No. 8, México, 1980.
- 9.- _____, La Revolución Teórica de Marx, siglo XXI, México, 1967.
- 10.- _____, (et. al.) Polémica sobre Marxismo y Humanismo, siglo XXI, col. mínima No. 13, México, 1980.

BIBLIOGRAFIA

Obras sobre Louis Althusser

- 1.- Badiou, Alain, "El (re)comienzo del Materialismo Dialéctico" en Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico, PyP No. 8, México, 1980.
- 2.- Balibar, Etienne, "Acerca de los conceptos fundamentales del Materialismo Histórico" en Para Leer El Capital, siglo XXI, México, 1975.
- 3.- Barco, Oscar del, "Althusser en su encrucijada" en Dialéctica No. 3, julio de 1977, UAP, Puebla.
- 4.- Cruz, Manuel, La Crisis del Stalinismo, Península, Ciencia y Sociedad No. 139, Barcelona, 1977.
- 5.- Glucksman, Buci, Un Estructuralismo Ventrilocuo, Anagrama, Barcelona, 1971.
- 6.- Harnecker, Martha, Los conceptos fundamentales del Materialismo Histórico, siglo XXI, México, 1969.
- 7.- Kars, S., Lectura de Althusser, Galerna, Argentina, 1970.
- 8.- Mora, Rubio, J., "Louis Althusser: Revolución Epistemológica o Revolución Política" en Dialéctica, op. cit. pp 93-102.
- 9.- Pereyra, Carlos, "Los conceptos de inversión y sobredeterminación en Louis Althusser" en Dialéctica, op. cit., pp 55-68.
- 10.- Ranciere, Jaques, La Lección de Althusser, Galerna, Argentina, 1975.