

FREDDY TELLEZ

EN DEFENSA DEL MARXISMO

(Crítica a Louis Althusser)

Pretender substituir la política por la ciencia de la política, sería algo tan absurdo como substituir la literatura por la ciencia sobre la literatura.

*Iring Fetscher
Marxismo y burocracia*

Nuestro objeto es esbozar una crítica a ciertos aspectos de los trabajos de Louis Althusser (*Pour Marx* y *Lire Le Capital*, Maspero, París, 1965)/1/.

Ahora bien, ¿por qué Althusser? Ante todo por la influencia que ha ejercido (y ejerce) en algunos sectores de la intelectualidad de izquierda

/1/ Este artículo es la ampliación y refundición de un texto escrito en 1970; de ahí que no tematiza expresamente los últimos trabajos de Althusser. Sin embargo, para su reelaboración he tenido en cuenta la edición autocrítica de *Lire Le Capital* de 1968 (ediciones de bolsillo, Maspero, París). El conocimiento de los trabajos del teórico francés no considerados explícitamente en el artículo me permite decir que ellos no invalidan en nada su enfoque y planteos generales; al contrario, lo corroboran.

Por razones de comodidad citaremos las obras analizadas del modo siguiente: *Pour Marx*: PM (seguido del número de la página), *Lire Le Capital*: LLC (I o II según el tomo). Citaremos igualmente la edición autocrítica de LLC así; N.E. (I o II según el tomo).

latinoamericana/2/. En relación con otras interpretaciones del marxismo (por ejemplo, los trabajos actuales de Marcuse, o un poco más allá, la Escuela de Frankfurt con Adorno y Horkheimer), las posiciones de Althusser se han visto rodeadas de cierta atracción, ya sea por su adhesión a un cierto militanismo poco usual entre los intelectuales, ya sea por razones internas a sus investigaciones, tales como su nivel epistemológico, su coherencia en los criterios con los cuales abarca la obra de Marx (y que posibilita rellenar esa serie de lagunas de formación de nuestra intelectualidad), o (y sobre todo) por sus exigencias de “rigurosidad” y su llamado al regreso a un “verdadero” Marx despojado de sus “desviaciones” hegelianas, feuerbachianas y de toda serie de aditamentos “ideológicos” que cubrían su portentosa frente de teórico.

Con Althusser se creía por fin poseer el acceso verdadero a las fuentes del marxismo. Con él se creía (se cree) poseer los criterios para conocer finalmente el lugar casi sagrado de la Verdad de Marx. Regresar a *El Capital* para construir desde allí la dialéctica materialista, relegar a las nebulosas las “caídas” en la ideología del mismo Marx, y poder así arrojar dentro del tarro de la basura los años de trabajo de un Lukács, de un Goldmann, de un Lefebvre, de un Garaudy, no dejan y no dejarán de ejercer influencia sobre el raquitismo de siglos de nuestra intelectualidad llamada de izquierda. Así, la “ruptura epistemológica” se hacía más fácil, en cuanto que para muchos, más que de una ruptura brusca, se trata de un abrupto comienzo en la (de) formación teoricista del marxismo.

Nuestra finalidad crítica se centrará sobre una premisa básica que proponemos como caracterización de la obra del teórico francés, y qué puede ser formulada en los siguientes términos:

Tesis 1. Los trabajos mencionados de Louis Althusser no pertenecen a la teoría marxista. Ellos forman parte de la epistemología. La concepción althusseriana de la teoría marxista es una concepción teoricista del marxismo. Es una concepción del marxismo como “metalenguaje”, que así se sitúa, en cierta forma, por fuera de él.

Esta tesis contiene por lo menos dos cuestiones:

/2/ Jacques Arnault en su *Journal de voyage en Amérique Latine* (Editions Sociales, París, 1969), manifiesta su asombro por el hecho de que en todos los países latinoamericanos la pregunta más frecuente que se le hacía en cuanto francés, era precisamente acerca de Althusser.

- 1) Qué es la teoría marxista (su dialéctica).
- 2) Qué es la epistemología (su constitución).

Trataremos, para comenzar, de responder a la segunda cuestión. A partir de allí nos acercaremos a la primera. El acceso a la epistemología nos indicará la clave de la teoría althusseriana, tanto su grado de relación con la teoría de Marx, como incluso sus distancias respecto de la misma epistemología que lo sostiene en cuanto intérprete del marxismo.

I. La Epistemología (su constitución).

Ante todo es necesario tener en cuenta que la epistemología que aquí se tratará será básicamente la corriente francesa “moderna” de la epistemología, que se remonta particularmente a las investigaciones de Gaston Bachelard. Es decir, es sobre las adquisiciones y la problemática inaugurada por esa escuela específica^{/3/}, que la obra de Althusser asume toda su significación. El concepto bachelardiano de “ruptura epistemológica” será a todas luces el eje vertebral de toda su problemática. Pero más allá de él, si juzgamos su crítica denodada a la “*misere française*” teórica que en el prefacio a *Pour Marx* le atribuye un poco apresuradamente al movimiento obrero —como a la cultura universitaria francesa en general—, es evidente que la filiación teórica fundamental del autor se encuentra no en el movimiento obrero *internacional* (de ahí sus críticas a la obra de Lukács, Gramsci, Korsch...), sino en la escuela epistemológica mencionada. De ahí también su reconocimiento sincero por esa “deuda evidente o secreta” que lo une a Bachelard, Cavailles, Canguilhem o Foucault^{/4/}. Pero veamos más de cerca las dimensiones de esa “deuda”.

^{/3/} Creemos que no es casual el desconocimiento que Althusser asume respecto de otras corrientes de la epistemología, como por ejemplo la epistemología de Jean Piaget. Lo que es comprensible si tenemos en cuenta que ésta se sitúa explícitamente en una problemática histórico-crítica que lo lleva a considerar los problemas de la génesis y de las estructuras y relaciones entre sujeto y objeto. Respecto de la corriente inglesa de la epistemología el trabajo de Enrique E. Mari, muestra ciertas afinidades de la epistemología althusseriana, particularmente con Karl Popper (cf. *Neopositivismo e ideología*, Eudeba, Bs. As., 1974, p. 192). Hecho no extraño por lo demás, si consideramos que ambos definen la cientificidad sobre una base inmanente y rigurosamente intrateórica.

^{/4/} LLC, I, 15 y N.E., I, 13.

La constitución de la epistemología moderna francesa de corte bachelardiano/5/, extiende su problemática en la bipartición compleja de dos “disciplinas”: la filosofía y la historia de las ciencias. Esa bipartición explica simplemente que dicha epistemología se define, en primer lugar, contra las abstracciones generalizantes (“...no hay que partir de una actitud general para juzgar el pensamiento científico”)/6/ y podríamos decir “unitarista”, de la filosofía clásica (cartesiana):

“Para el filósofo, las metodologías, tan diversas y tan móviles en las diferentes ciencias, proceden, en cuanto más, de un método inicial, de un método general que debe conformar todo el saber, que debe tratar del mismo modo todos los objetos. Así, una tesis como la nuestra, que plantea el conocimiento como una evolución del espíritu, que acepta variaciones respecto de la unidad y perennidad del *yo pienso*, debe molestar al filósofo” (Bachelard)/7/.

En segundo lugar, ella se define por relación de reversibilidad (veremos más adelante por qué), con la historia misma de las ciencias (particularmente la física matemática en el caso de Bachelard).

Históricamente, esa bipartición se explica por el auge de las ciencias llamadas exactas (desarrollo de características fundamentalmente matemáticas), que impulsaba la constitución de una filosofía de las ciencias (así la denominaba Bachelard), en contacto más directo con las ciencias mismas. La epistemología tendía así a mantener una relación más estrecha con la historia y los desarrollos específicos de las ciencias, que con la filosofía en “general”. Es por eso que, como lo dirá Bachelard, “el filósofo que medita sobre los problemas actuales del pensamiento científico, se encuentra en un cruce de caminos”/8/. De ahí en adelante, entonces, buscar una respuesta a los problemas del

/5/ Esa caracterización de la epistemología francesa como “bachelardiana”, puede ser muy somera en lo que respecta al problema de sus filiaciones históricas y en relación a los trabajos mismos de los epistemólogos posbachelardianos (Serres, Foucault particularmente). Ella se ajusta más al objeto de nuestra crítica: la escuela althusseriana.

/6/ G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, P.U.F., París (1934), 10ª ed., p. 2.

/7/ Cf. *La philosophie du non*, P.U.F., París (1940), 5ª ed., p. 9.

/8/ Cf. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, P.U.F., París (1951), 2ª ed., p. 1.

conocimiento (epistemología), una respuesta al “qué es” tal o cual conocimiento específico, será un problema que concierne directamente a la historia misma de ese conocimiento/9/.

El auge de las ciencias (naturales) implicará entonces la irrupción de la historia en cuanto terreno de las condiciones de posibilidad de la cientificidad, y así, conllevará a una regionalización sistemática del conocimiento en historias y epistemologías “adscritas” a objetos específicos de conocimientos específicos (científicos y no ideológicos). Sobre esto volveremos más adelante.

Por lo que respecta a Althusser, podemos entender ya en qué medida ese suelo nutricional teórico (la “deuda” en cuestión), que constituye para su problemática la epistemología bachelardiana, determina su oposición teórica a la función científica de una historia “general” y su concepción metodológica de las “instancias” y “niveles” regionales y regionalizables en el plano de la historia/10/ y del conocimiento/11/. A partir de allí se deja entender también su rechazo a la filosofía y su suplantación por una Teoría con mayúscula/12/. Más adelante podremos apreciar en qué medida ese rechazo y esas concepciones se sitúan, ellas también, por fuera del pensamiento de Marx.

Pero veamos aún la diferencia entre historia de las ciencias y epistemología. Ella nos ayudará a penetrar todavía más en la problemática epistemológica de Althusser.

En los trabajos de Canguilhem sobre Bachelard escritos en 1963 (uno de los primeros intentos por especificar explícita y sistemáticamente el objeto de la historia de las ciencias/13/ y por allí, de la epistemología), podemos leer:

/9/ George Canguilhem podrá escribir en 1956: “Buscar una respuesta a la cuestión ‘qué es la psicología’ se convierte para nosotros en la obligación de esbozar una historia de la psicología...” Cf. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, París, 1968, p. 367.

/10/ Cf. especialmente LLC, II, 35-71 y N.E., I, 112-149. Esta parte dedicada al problema de la historia ha sido reelaborada en aspectos que no alteran nuestra afirmación, en la edición autocrítica de 1968.

/11/ Cf. PM, 186-197.

/12/ Cf. *Ibidem*, pp. 33 y 169. En la edición autocrítica, Althusser seguirá hablando de lo Teórico con mayúscula.

/13/ Véase por ejemplo *L'objet de l'histoire des sciences*, en la obra citada.

“La historia procede de los orígenes hacia el presente, de manera que la ciencia de hoy es enunciada ya a un cierto nivel del pasado. La epistemología (y por ella Canguilhem entiende los trabajos de Bachelard), procede de lo actual hacia sus comienzos, de modo que solamente una parte de lo que ayer se daba como ciencia, se encuentra a cierto grado fundado por el presente”/14/.

Es pues sobre esa diferencia aparente entre una historia lineal y progresiva (finalista) y una epistemología retrospectiva y discontinua, que se encuentra en Bachelard una concepción de la historia que es simultáneamente una concepción de la epistemología (o viceversa).

Concepción de la historia (de las ciencias), como historia recurrente: “...una historia que se aclare por la *finalidad del presente*, una historia que parte de las certezas del presente y descubre en el pasado las formaciones progresivas de la verdad”/15/.

Concepción de la epistemología, como reinversión del finalismo lineal de la historia (real), en un finalismo contruido, teorizado por y en el presente, por esa “dialéctica fina que sin cesar va de la teoría a la experiencia, para regresar de la experiencia a la organización fundamental de los principios”/16/.

Por allí se destacará la epistemología bachelardiana, del cuerpo homogenizante de la historia lineal clásica de las ciencias, de un Pierre Duhem o un Tannery. Como dice Canguilhem, “esta historia no puede ser ya una colección de biografías, ni un cuadro de doctrinas a la manera de una historia natural. Debe ser una historia de las filiaciones conceptuales. Pero estas filiaciones poseen un status de discontinuidad”/17/. Es decir, a partir de Bachelard la historia de las ciencias pasará a ser un estudio de las formaciones teóricas *en* la historia. Su tarea no será la “historización” de las formaciones científicas, sino el

/14/ Cf. *L'histoire des sciences dans l'oeuvre épistemologique de Gaston Bachelard*, en *op. cit.*, p. 178.

/15/ G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, *op. cit.*, p. 26.

/16/ *Ibidem*, p. 16.

/17/ Cf. *op. cit.*, p. 184.

rendir cuenta del proceso epistemológico de la producción de conocimientos científicos. Su criterio de conocimiento de dichas formaciones será la discontinuidad, la ruptura. De tal modo se constituirá como un discurso esencialmente teórico, en posición diagonal con la historia. Los orígenes de la ciencia no corresponderán, entonces, con su aparición cronológica en la historia, ni con el patrimonio determinado del “fundador” de la ciencia. Esto es, ni historia de la ciencia en cuanto cronologización lineal de un dato originario, ni en cuanto biografismo patronímico de los científicos.

Ahora bien, en la base de esa concepción se encuentra una diferencia de los objetos de conocimiento, correlativa a la diferencia entre epistemología e historia. Por un lado, el objeto natural sobre el cual se ejerce el trabajo del científico, no es directamente el objeto de la ciencia. “Este objeto natural, fuera de todo discurso, no es el objeto científico. La naturaleza no es ella misma organizada y distribuida en fenómenos científicos”/18/. El objeto de la ciencia es constituido por el trabajo mismo de la ciencia, es decir, por esa serie de reglas que conforman la ciencia en cuanto teoría y método. “Es la ciencia la que constituye su objeto a partir del momento en que inventa un método para formar, por proposiciones capaces de ser compuestas integralmente, una teoría controlada por el cuidado de tomarla en cuenta”/19/.

Por otro lado, el objeto de las ciencias no podrá ser idéntico al objeto de la historia de las ciencias, en la medida en que entre ambos media la distancia de la discontinuidad del discurso epistemológico. Es decir, del mismo modo que una ciencia no puede ser calificada como tal, sino en la medida en que constituye su objeto en los marcos de una teoría, del mismo modo la historia de una ciencia no corresponde necesariamente con la aparición del objeto de dicha ciencia. La discontinuidad se jugará entonces a dos niveles. Internamente a las mismas ciencias, en cuanto constitución de sus objetos en los marcos de un trabajo teórico específico. Externamente a ella, en cuanto constitución de un historia epistemológica de ese trabajo. Recurrencia epistemológica de la historia, que dejando la preocupación por el sujeto y los orígenes, partirá de lo actual, para construir y reconstruir la especificidad de la ciencia, es decir, su propio objeto.

/18/ G. Canguilhem, *L'objet de l'histoire des sciences*, en *op. cit.*, p. 16.

/19/ *Ibidem*, p. 18.

Althusser entre Bachelard y Marx.

Para un lector familiarizado con Althusser, sería fácil reconocer en todo lo anterior las enormes dimensiones de la deuda, más que evidente y nada secreta, que su problemática mantiene con la epistemología bachelardiana. Sería fácil ver bajo las particularidades de la lectura “sintomal”, no solamente un discurso analítico de tipo psicoanalítico, sino fundamentalmente las recurrencias epistemológicas de una lectura que se da por objeto las “filiaciones conceptuales” y sus “discontinuidades” propias. Sería fácil ver bajo las “rigurosidades” de la práctica teórica, las peculiaridades de la teoría en su trabajo de constitución de su objeto; o bajo la reversibilidad bachelardiana entre epistemología e historia, la concepción dualista althusseriana entre teoría e historia, o su concepción de la historia como discontinuidad: tiempos propios a estructuras más o menos irreductibles. Es sobre ella que Althusser podrá establecer la estrategia de su lectura, armando las diferencias entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista, reelaborando el concepto de totalidad, introduciendo su periodización nivelada de la obra y el trabajo de Marx, etcétera.

Es evidente, entonces, que la estrategia de la lectura althusseriana de Marx es una estrategia epistemológica. Su propósito será la constitución de la especificidad científica del marxismo, o como él dice: “...la lectura de Marx tiene por condición preliminar una teoría marxista de la naturaleza diferencial de las formaciones teóricas y de su historia, es decir, una teoría de la historia, epistemológica, que es la filosofía marxista misma...” (*Pour Marx*, p. 31). De tal modo que la discontinuidad epistemológica constatada por nosotros en Canguilhem, y que llevaba a una diferenciación de objetos de conocimiento (objeto natural, objeto de la ciencia, objeto de la historia de las ciencias), en Althusser llevará particularmente a la conformación de un espacio teórico denominado por él como específico del marxismo (ruptura ciencia/ideología, antihumanismo teórico, filosofía como Teoría...). El criterio de esa discontinuidad, igualmente recurrente, partirá (al menos implícitamente al orden de su exposición) de ese espacio considerado como lo científico y propiamente “maduro” en Marx, para situar a partir de allí, lo no científico, lo juvenil e inmaduro en Marx, — y en el marxismo.

Ahora bien, si los trabajos de Althusser no se pueden reclamar de la teoría misma del marxismo (cf. tesis 1), es precisamente porque su estrategia epistemológica sobre la cual se sitúa explícitamente, así se lo exige. Veamos por qué.

Lo que define la reversibilidad entre historia de las ciencias y epistemología en la problemática bachelardiana, no es otra cosa que su descentramiento por relación a las ciencias mismas. Si los objetos de conocimiento de la historia de las ciencias no coinciden necesariamente con los objetos construidos por las mismas ciencias, es porque esa historia, como hemos visto, es una epistemología histórica recurrente, es decir, que valora (el término se encuentra en Bachelard) el pasado a partir del presente. La epistemología es un discurso *externo* a las ciencias, un metalenguaje histórico de ellas, o en otras palabras, una valoración epistemológica de los pensamientos (problemas) científicos válidos (en la historia).

Del mismo modo, la lectura althusseriana de Marx se sitúa por fuera de la teoría marxista, en cuanto lectura valorativa de lo científico, de sus conceptos, enfoques y problemas/20/. Su relación con el marxismo no es otra que la que establece todo lenguaje segundo y derivado, con aquel que lo posibilita y rebasa. El althusserianismo es pues un metalenguaje sobre la científicidad marxista. Sistematizar, sin embargo, una epistemología de la teoría de Marx, no implica necesariamente abandonar el marxismo, si al mismo tiempo no se destruye la unidad de la teoría en la relación compleja de sus elementos, y si se la inserta, para su explicación rigurosa, en el juego de su movimiento histórico (orígenes y desarrollo). No es pues el recurso althusseriano a la epistemología bachelardiana, al psicoanálisis lacaniano o a la problemática y terminología estructuralista, lo que explica por sí solo su descentramiento con relación a Marx. Y si retomamos, por ejemplo, la epistemología de Bachelard, veremos incluso que muchos de los temas que en Althusser se desprenden de su visión epistemológica, no se encuentran en absoluto en aquél. Veamos someramente los principales.

El problema del sujeto.

Lo que podríamos decir que caracteriza la posición antihumanista de Althusser, es su marcada negación de la validez teórica, y por lo tanto, de la existencia real de cualquier tipo de sujeto, tanto en/o de la teoría,

/20/ En la tipología de la historia de las ciencias que se encuentra en *L'archéologie du savoir* (Gallimard, París, 1969), Foucault califica la epistemología bachelardiana como una historia epistemológica "escindida por la oposición de la verdad y el error (...) de lo científico y lo no científico", y agrega: "Ella no tiene necesidad (...) de situarse en el interior mismo de la ciencia (...); ¿cómo podría hacerlo, por otro lado, si lo que muestra es aquello que la ciencia deja atrás, todo aquello que deja caer por fuera de ella misma, para alcanzar así el umbral de la científicidad?" (p. 248).

como en/o de la historia. Bachelard, por el contrario, a pesar (o precisamente por eso), de su decidida (y absolutamente correcta) posición antihistoricista, no incurre jamás en una negación correlativa del sujeto (ni por lo demás de la dialéctica sujeto/objeto). Para él, el único sujeto factible de eliminar en cuanto problema teóricamente no pertinente para el estudio epistemológico de las ciencias, es el sujeto individual cartesiano, el *ego* indivisible de la filosofía idealista:

“La evidente necesidad de la existencia intersubjetiva de la ciencia, desembaraza a la filosofía de las ciencias de toda problemática individual. Aquí, la individualidad debe ser puesta entre paréntesis. Ella corresponde a la función de expresiva confianza sobre sí mismo, tan característica de la filosofía contemporánea”/21/.

E incluso, antes que de una eliminación del sujeto individual en la epistemología de Bachelard, sería más pertinente hablar de su localización y subordinación, sobre la consideración rigurosamente materialista, del “carácter social ineludible” de la ciencia/22/. Por eso, para el epistemólogo francés (quien en esto es más “marxista” que el mismo Althusser), “si no se planteara *virtualmente* la actividad de un sujeto, habría que considerar en toda fenomenología, la evolución de *todo el universo* (...) cayendo en un determinismo filosófico totalmente verbal”/23/.

El problema de la discontinuidad, del origen, del progreso y del humanismo.

De la consideración del sujeto del conocimiento, se desprende toda una serie de temas correlativos, cuyo tratamiento es radicalmente diferente en ambos autores, a pesar de la comunidad de problemática. Para Althusser, la discontinuidad de la historia prohíbe en cierta forma la consideración teórica de cualquier tipo de progreso. Esta sería una noción ideológica, no marxista (científica). Para Bachelard, la discontinuidad histórica no impide plantear la posibilidad y la

/21/ Cf. *L'activité rationaliste...* op. cit., p. 1

/22/ *Ibidem*, p. 6.

/23/ *Ibidem*, p. 219. Bachelard piensa la negación del sujeto y el privilegio del objeto de ciertas concepciones, bajo el concepto de “determinismo universal” calificándolo como “una especie de *fatalismo de la materia*”, que iría contra “el esfuerzo humano de delimitación particular...” *Ibidem*, p. 222. Los subrayados son de Bachelard.

existencia del progreso. Nuevamente, Bachelard, tomando posición en la filosofía, señala la dificultad con su nombre: "El idealismo nos parece incapaz, por principio, para seguir y explicar la dimensión *continua y progresiva* del conocimiento científico (...) el conocimiento sería en el idealismo, siempre entero pero cerrado a toda extensión"/24/. Para Bachelard, "la continuidad de la ciencia reside en la información matemática de los fenómenos" (*Ibidem*, p. 41).

Del mismo modo, si existe una continuidad (como también una discontinuidad), es porque existe igualmente un origen. En una terminología desembozadamente hegeliana, Bachelard afirma que "lo viejo explica lo nuevo y lo asimila, viceversa, lo nuevo afirma lo viejo y lo reorganiza" ya que ni "el epistemólogo, como el físico, se pueden negar a los problemas del origen" (*Ibidem*, p. 15). El problema consiste entonces en saber que el pasado es un "material de explicación", es decir, ni algo dado ya y para siempre, ni algo simple.

Finalmente, a diferencia de Althusser, quien se niega a toda consideración de un humanismo, sobre una base estrictamente científica y epistemológica, Bachelard, citando aprobatoriamente a Henri Lefebvre (!), califica el trabajo científico como un "aumentativo humano", ya que "el hombre ordena la naturaleza introduciendo a su vez orden en sus pensamientos y orden en su trabajo. El racionalismo juega así dialécticamente"/25/. Por lo visto entonces, entre Marx y Althusser, el obstáculo no se encuentra en la epistemología de Bachelard, sino en su variante althusseriana.

Resta por saber todavía si ella corresponde en su sistematicidad al cuerpo del saber marxista y a la práctica que instaaura.

/24/ Cf. *Essai sur la connaissance approchée*, Vrin, París (1928), 3ª ed., pp. 12 y 13. Los subrayados son nuestros.

/25/ Cf. *L'activité rationaliste... op. cit.*, p. 222. Ver también pp. 22-24, y para los temas tratados: *Le nouvel esprit scientifique* (1934), capítulos I y VI.

II. *El Marxismo (su dialéctica).*

La verdad y la ciencia se logran únicamente en el trabajo del concepto.

Hegel: Fenomenología del Espíritu

Pero regresemos al problema del marxismo. La concepción althusseriana de dicha teoría se deja resumir en pocas palabras: el marxismo es “una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre la ideología y la ciencia” (LLC, I, 16 y NE, I, 14). La aparente diferencia que esa definición postula entre historia y filosofía, no debe promovernos al engaño: para Althusser, esa diferencia es inmanente a la teoría. Entre una teoría de la historia y una teoría histórica, el único puente no puede ser otro que la teoría misma.

Esa teoría que sirve de puente a las teorías definidas como cuerpo constitutivo del marxismo, no es otra cosa que la epistemología histórica (o historia epistemológica) de Bachelard. Pero a diferencia de éste, quien construye su epistemología a partir (en el sentido fuerte del término) de la historia real de las ciencias, Althusser manipula la historia (real) a partir de la epistemología (teoría)/26/. Así, la diferencia entre la teoría de la historia y la teoría histórica epistemológica, se hace problemática y oscura. Ella estaría anulada por la reversibilidad entre historia y teoría, entre ciencia y epistemología, entre materialismo histórico y materialismo dialéctico en suma. Y sobre esa base, se haría incomprensible incluso, la crítica que Althusser le dirige a Gramsci por negar “la distinción entre la ciencia de la historia y la filosofía marxista” (LLC, II, 98 y N.E., I, 174). Lectura sintomal de los textos de Marx, lectura filosófica de *El Capital*, elaboración del materialismo

/26/ Si diferenciamos los sentidos que puede asumir el término “historia real”, tendríamos: 1. Historia real a secas: de ella Althusser no se ocupa ya que su preocupación es sistematizar una teoría de la historia y de sus tiempos a partir de la obra de Marx. 2. Historia real “vívida” por Marx: de ella Althusser considera únicamente su relación con la filosofía hegeliana y neohegeliana alemana y con la economía política inglesa, y eso para “demostrar” sus rupturas teóricas con ella, a partir de las cuales Marx se hizo Marx (sobre esto volveremos). 3. Historia real con “sentido teórico” (como referencia de una teoría): de ella Althusser postula su interiorización absoluta a la teoría misma, única condición de sistematizar una teoría de la historia antihistoricista y antiempírica (según él).

dialéctico y epistemología, serán una y la misma cosa a nivel del discurso oculto de Althusser: círculo contradictorio y problemático de la teoría en la cual se mueven sus trabajos. Es él (o ella), quien determinará la reducción de la filosofía a la epistemología, la reducción de la historia a la teoría, la reducción de la realidad al concepto. Ese es el sentido último de su reconocido teoricismo. Es allí también que la teoría althusseriana indica claramente su deuda, inconsciente esta vez, con la filosofía hegeliana. Así, resulta igualmente paradójico que a partir de la naturaleza circular de su problemática: “ese trabajo necesario para leer a Marx, es al mismo tiempo, en sentido estricto, el trabajo de elaboración teórico de la filosofía marxista” (PM, 31), Althusser intenta tematizar como diferencia entre Marx y Hegel, la circularidad de la dialéctica:

“...que esta operación constituye en sí un círculo indispensable, donde la aplicación de la filosofía marxista al mismo Marx aparezca como la condición preliminar absoluta de la inteligencia de Marx, y al mismo tiempo como la condición misma de la constitución y del desarrollo de la filosofía marxista, es pues evidente. Pero el círculo de esta operación no es (...) sino el círculo dialéctico de la cuestión planteada a un objeto sobre su naturaleza, a partir de una problemática teórica, que poniendo su objeto a prueba se somete a la prueba de su objeto (...). El marxismo es la única filosofía que afronta teóricamente esta prueba” (*Pour Marx*, p. 31).

Haciendo incluso abstracción del hecho que esa diferencia de la circularidad permanece sin comprobación a lo largo de sus trabajos, nos parece que dicha aseveración desconoce radicalmente la estructura de la dialéctica hegeliana, o mejor aún, del sistema filosófico hegeliano en cuanto tal. Que nos baste recordar la estructura del Saber absoluto.

Para Hegel, la Verdad puede existir solamente bajo la forma de sistema acabado, o sea en la ciencia o sistema de la filosofía. “La forma verdadera en la cual existe la verdad, puede ser únicamente el sistema científico de la misma”/27/. En ese sentido, la tarea fundamental de Hegel será la construcción de ese sistema en donde ciencia y filosofía sean la misma cosa. “El trabajar para que la filosofía se acerque a la forma de la ciencia (...) es lo que yo me propongo” (*Ibidem*, p. 14).

/27/ *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970, p. 14, Ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel.

Ahora bien, la Verdad para Hegel no es un dato primario acabado e inmediato, sino que resulta del complejo movimiento de la reflexión (pensamiento): "...sólo esta identidad que se reproduce en sí misma, o la reflexión en el ser otro en sí misma —y no una unidad originaria en cuanto tal o inmediata en sí— es la verdad"/28/. En la base pues de la Verdad hegeliana reposa el movimiento dialéctico de la negación, el devenir de ella en ella misma. "(La verdad) es el devenir de sí misma, el círculo cuyo fin y objetivo presupone y que posee como comienzo y que es solamente por su desarrollo y fin". (*Ibidem*, p. 23). Aquí encontramos ese círculo dialéctico de la Verdad en Hegel, círculo que comprueba y ratifica la verdad en su propio movimiento, o mejor, verdad que *es* en ese mismo movimiento y en ese mismo círculo.

Esa circularidad la encontraremos también en la estructura de la *Fenomenología del Espíritu*, en donde el capítulo octavo (*Das absolute Wissen*) es el "resumen" de los capítulos precedentes y el fin del resumen llevará al punto de partida del libro (sistema). Esa circularidad demuestra, como lo recuerda Kojeve/29/, la totalidad, es decir, la verdad del sistema. Es decir, ese comienzo (*Anfang*), ese desarrollo (*Ausführung*) y ese final (*Ende*), será el comienzo, el desarrollo y la culminación del sistema filosófico hegeliano, y por allí, el lugar único de la Verdad, o la Verdad en su movimiento. La filosofía podrá ser pues Saber Absoluto.

Es por eso que plantear que la filosofía marxista sea la única que demuestre esa circularidad es desconocer la dialéctica hegeliana y su sistema filosófico. Y podrán establecerse toda una serie de "rupturas" y de particularidades específicas de la dialéctica marxista con relación a la hegeliana, pero en el fondo, en la base del problema, ese tipo de cuestión

/28/ *Ibidem*, p. 23. Allí radica, como se ve, la dificultad existente en querer clasificar a Hegel como un pensador del "origen simple" (cf. PM, 198-205), hecho por lo demás contradictorio con la constatación en él mismo de una "totalidad no determinada" (cf. PM, 209-212), ya que ella misma impediría precisamente encontrar en Hegel un origen simple: éste sería siempre negado por el juego *ad infinitum* de las mediaciones y negaciones de la dialéctica. Si consideramos, además, que la crítica de Althusser al mito del origen es un problema relativo al conocimiento (práctica teórica), es fácil ver que a ese nivel Hegel se sitúa más allá del empirismo, pues para él "una cosa son la génesis y los preparativos de una ciencia, y otra cosa la ciencia misma; en ella éstos ya no pueden aparecer como fundamento..." (*Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften*, Akademie Verlag, Berlín, 1969, p. 200, edición F. Nicolin y O. Poggeler).

/29/ *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1968, p. 42.

no dejará de ser un planteamiento hegeliano, un problema que remite quiérase o no a Hegel.

Y remite a Hegel, además, porque la “prueba de la teoría a partir de su objeto” que postula Althusser como diferencia entre ambas dialécticas, no es otra cosa en él que la prueba interna de la teoría en su propio movimiento. Es decir que la epistemologización de la teoría marxista por Althusser no se restringe únicamente al materialismo dialéctico, como una lectura superficial podría hacerlo creer, sino que abarca el terreno mismo del materialismo histórico. De allí sus fórmulas acerca de que el marxismo es un antihistoricismo, es decir, que su relación con la historia real no es ni siquiera mediata (incomprensible a partir de abstracciones)/30/; que lo exterior no es más que una especificación del concepto (LLC, II, 175 y N.E., II, 69); que conocer la historia es producir su concepto (LLC, II, 48-54 y N.E., I, 125-131); que todo proceso de conocimiento se realiza totalmente dentro del pensamiento (PM, 186-197), etcétera. Y ese privilegio desmesurado del concepto, de lo teórico y su trabajo, es quiérase o no hegeliano. La circularidad de la teoría es aquí el encerramiento del concepto dentro del concepto, la autocontemplación narcisa de la teoría en la teoría.

Althusser de Marx a Marx.

*La economía política expresa a su
manera las leyes de la moral.*

Marx: Manuscritos económico-filosóficos

Aparentemente, es cierto, Marx propone, particularmente en el texto privilegiado por Althusser, la Introducción de 1857, tanto una diferencia entre objeto real (totalidad concreta o concreto real) y objeto pensado (totalidad pensada o concreto pensado), como también una concepción recurrente de la historia de corte, diríamos hoy, marcadamente epistemológico. Igualmente, la totalidad pensada es para Marx un “producto del pensamiento (...) que se apropia el mundo de la única manera que le es posible (y que) difiere de la apropiación de ese mundo por el arte, la religión o el espíritu práctica”. Del mismo modo su “epistemología” recurrente de la historia impide toda consideración empirista de ésta como una linealidad, pues “sería erróneo —dice Marx— ordenar las categorías económicas en el orden en

/30/ Cf. LLC, I, 42 y LLC, II, 54-55. Ver igualmente: N.E., I, 39 y 132-133.

que ellas han sido históricamente determinantes (...) que parece ser su orden natural o corresponder a su orden de sucesión”/31/.

La diferencia radica en que para Marx, la totalidad pensada, por un lado, “no es por el contrario, en absoluto, el producto del concepto que se engendraría a sí mismo, que pensaría por fuera y encima de la percepción inmediata y de la representación, sino un producto de la elaboración de conceptos a partir de (éstas)”, y que si bien “la totalidad pensada es un producto del cerebro” (Marx llama a esto una tautología), “en el empleo del método teórico (...) es preciso que el sujeto, la sociedad, permanezca constantemente presente al espíritu, en cuanto condición”/32/. Por otro lado, la concepción recurrente, antiempírica y antipositivista de la historia en Marx, lejos de agotarse en una ruptura radical con la problemática del origen, o en un privilegio absoluto de la sincronía sobre la diacronía, esboza una dialéctica del desarrollo desigual y combinado de las formas socio-económicas reales y de los conceptos que las expresan. Esto es, una teoría de la determinación histórica de los conceptos, o mejor aún, una teoría de la génesis, desarrollo y combinación de los conceptos y formas sociales reales, a partir de las totalidades reales de la historia (modos de producción). Leamos entonces *algunos* párrafos de la Introducción del 57:

“...el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto, no es para el pensamiento más que la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo bajo la forma de un concreto pensado. *Pero ese no es, en absoluto, el proceso de la génesis de lo concreto mismo.* Por ejemplo, la categoría económica más simple, digamos el valor de cambio, *supone* la población, una población produciendo en condiciones determinadas, un cierto tipo de familia o de comuna, de Estado, etc. Ella no puede existir jamás de otra manera, más que como forma de relación unilateral y abstracta de un todo concreto, viviente, ya dado. *Como categoría, por el contrario, el valor de cambio posee una existencia antediluviana.*” (*Op. cit.*, p. 165. Subrayados nuestros).

/31/ Karl Marx, *Contribution a la critique de l'économie politique* (trad. por M. Husson y G. Badia), Ed. Sociales, París, 1957, pp. 165-166 y 171 respectivamente.

/32/ *Ibidem*, p. 166. Hemos preferido el término “condición” que el término “dato primario” (*donnée premiere*) que utiliza la traducción francesa, por cuanto se ajusta más al original alemán (*Voraussetzung*). Cf. K. Marx, *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, en MEW, 13, Dietz Verlag, Berlín, 1971, p. 633.

“...como categorías simples, son la *expresión de relaciones* en las cuales lo concreto no desarrollado todavía, ha podido haberse realizado, sin haberse planteado aún la relación (*Beziehung*) o la determinación (*Verhältnis*) más compleja, que encuentra su expresión mental en la categoría más concreta; mientras que el concreto más desarrollado *deja subsistir* esta misma categoría como una relación subordinada”. (*Op. cit.*, p. 166. Subrayados nuestros).

“...aunque históricamente la categoría más simple puede haber existido antes de la más concreta, ella puede pertenecer en su completo desarrollo (...) precisamente a una forma de sociedad *combinada*/33/; mientras que la categoría más concreta se hallaba más completamente desarrollada en una forma de sociedad que lo era menos”. (*Ibidem*, p. 167. Subrayados nuestros).

Aunque podríamos incluir aún más textos, creemos que los ya citados son lo suficientemente claros respecto de los problemas que nos ocupan. En primer lugar, es más que evidente que Marx no deja de plantear (en ese texto como en otros), el problema del origen (de los conceptos como de los modos de producción). Plantear como lo hace Althusser, que “la inteligencia (de la sociedad burguesa actual), lejos de pasar por la teoría de la génesis (de ella), pasa por el contrario, *exclusivamente* por la teoría (...) de la estructura actual de la sociedad, *sin que su génesis intervenga absolutamente para nada*” (LLC, I, 83 y N.E., I, 79), nos parece una tesis totalmente traída de los cabellos y que contradice la lectura incluso más superficial de Marx. Todo el texto sobre el cual se apoya Althusser para extrapolar esa tesis (la Introducción citada), demuestra, por el contrario, que si Marx llegó a la comprensión rigurosa de la sociedad burguesa actual, fue sólo sobre la base del conocimiento de las formas sociales pasadas y del orden que sus categorías económicas ocupaban, tanto en esos modos de producción anteriores, como en la teoría económica que los adoptaban como objetos de estudio (y esto último a partir ya de 1844, con los *Manuscritos económico-filosóficos*). No hay que olvidar, por otro lado, que precisamente ese texto, como el libro que pretendía introducir, forman parte del enorme conjunto de trabajos y manuscritos que precedieron a

/33/ La edición francesa de Husson y Badia traduce el término alemán *kombinierte* por *complexe* (compleja). Aunque la traducción francesa no parece correcta, preferimos el término ‘combinada’ por ajustarse no solamente al original, sino al propósito de los textos que analizamos.

El Capital, es decir, a la obra más específicamente centrada sobre la estructura misma de la “sociedad burguesa actual”. El “error” de Althusser (si así pudiera llamarse algo que es explicable por su problemática), consiste en confundir modo de exposición y modo de investigación (Marx) y método lógico y método histórico (Engels). Pues si en la exposición (método lógico), la historia del modo de producción capitalista aparece subordinada al movimiento de los conceptos, no significa que ella no sea necesaria, en absoluto, a su comprensión científica. Se podría decir incluso lo contrario, en cuanto que en el modo de investigación, que precede y posibilita el modo de exposición, es el método histórico el hilo conductor del método lógico (definición y ajustamiento de los conceptos a partir de su situación histórica concreta). Es por eso que Engels considera que el método lógico “no es, de hecho, más que el modo histórico despojado solamente de la forma histórica y de las casualidades perturbadoras”/34/. Deducir de la exposición en obra en *El Capital*, la evacuación radical de la historia, es caer preso de la ilusión de su “construcción a priori” denunciada por Marx en el prefacio a la segunda edición alemana del tomo I: “...el modo

/34/ Engels, “La contribution a la critique de l’ économie politique de K. Marx”, en *Etudes philosophiques*, ed. sociales, París, 1961, p. 111. Althusser niega que existe una relación “de lo lógico y lo histórico en *El Capital*” (LLC, II, 68 y N.E., I, 145), caracterizándola de “problema imaginario” propuesto por el empirismo, y eludiendo su tratamiento sobre la base de una tesis —ella sí imaginaria y mal planteada— acerca de la filosofía de Kant como “teoría de la posibilidad de la existencia de ‘ciencias’ sin objeto (la metafísica, la cosmología, la psicología racionales)”. Imaginaria, en la medida en que no es únicamente Kant quien prefigura en su filosofía problemas reales sistematizados más tarde por la ciencia, sino también Aristóteles, los empiristas ingleses, Hegel (cf. Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, P.U.F., París, 1965). Incluso, siguiendo a Piaget, podríamos negarle ese “privilegio” a Kant, en cuanto él construye su epistemología a partir de una ciencia ya constituida: la física de Newton. Mal planteada, ya que ese sería un problema propio de ciertas filosofías (si no de la filosofía en general), por cuanto esa “anticipación” remite a su propia constitución y a su relación específica con las ciencias y con la realidad misma. Por lo demás, el problema de la pretendida inexistencia de ciertos objetos se reduce a la cuestión de su posible verificación y de la existencia de formas teóricas virtualmente válidas. Paradójicamente, al afirmar esa inexistencia de ciencias sin objeto, Althusser afirma implícitamente como condición de existencia de las ciencias la evidencia histórica de realidades de hecho o factuales — y entra así en contradicción, en cierta forma, con sus propios presupuestos teoricitas de base. La teoría de la relatividad de Einstein sería así una ciencia sin objeto, puesto que ella está referida a “un objeto” inexistente en los marcos de nuestras dimensiones temporales. Que la metafísica o la cosmología (y ellas son anteriores a Kant), no sean ciencias, no es porque no tengan un objeto, sino porque tienen “muchos” (una totalidad indiferenciada). De ahí que *virtualmente* la filosofía pueda “anticipar” problemas u objetos tratados después de modo científico (con técnicas procesuales, lenguajes homogéneos, etc.).

de exposición debe distinguirse *formalmente* del modo de investigación. A la investigación corresponde hacer suya la materia en todos sus detalles, analizar las *diversas formas de desarrollo* (subrayados nuestros F.T.) y descubrir sus relaciones íntimas. *Sólo después* de haber realizado ese trabajo (subrayados nuestros), el movimiento real puede ser expuesto en su forma correspondiente. Si se acierta, de modo que la vida de la materia se refleje en su producción ideal, puede parecer que estamos ante una construcción a priori”/35/.

En segundo lugar, está claro que Marx piensa la relación de los conceptos con la totalidad social, es decir, que lejos de proponer una ruptura absoluta entre totalidad real y totalidad pensada, o una inmanencia autosuficiente de ésta última, Marx esboza una teoría de la génesis de los conceptos (y de sus modos de aprehensión, si consideramos sus críticas a la teoría económica inglesa, como a Hegel), a partir de esa totalidad, de su desarrollo y configuración específicas. Si queremos proponer, incluso, la diferencia fundamental de la dialéctica de Marx en relación a la de Hegel, debe ser precisamente sobre esa base. La *Introducción* puede ser leída como una crítica, no sólo de los “errores” teóricos y metodológicos de los economistas ingleses, sino también, como una puesta en su lugar del conceptualismo autosuficiente (cortado de su base social real) de Hegel. “Es por eso que Hegel (y nosotros podríamos agregar: Althusser) ha caído en la ilusión de concebir lo real como el resultado del pensamiento, que se concentra en sí mismo, se profundiza en sí mismo y se mueve en sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto, *no es* para el pensamiento, más que la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo bajo la forma de un concreto pensado”. (Marx, *ibidem*, p. 165. Subrayados nuestros).

Por último, esa teoría de la génesis de los conceptos se basa en una teoría del desarrollo desigual y combinado/36/ de la historia. “La sociedad burguesa es la más desarrollada y *más variada* organización

/35/ Marx, *Das Kapital*, I, Dietz Verlag, Berlín, 1969, p. 27. En 1877, en una carta a S. Schott (3 de noviembre), Marx afirmará claramente esa diferencia entre la exposición y la investigación y la importancia de lo histórico para esta última; “De hecho, yo comencé privadamente *El Capital*, en la sucesión exactamente contraria a como fue presentado al público (comenzando por la tercera parte, la histórica)...” (citado en el *Vorwort* a las *Theorien über den Mehrwert*, op. cit., p. IX).

/36/ La teoría del desarrollo desigual y combinado se debe más precisamente a Trotsky, de quien tomamos explícitamente el término. El texto que estamos tratando demuestra en qué medida esa teoría se remonta al mismo Marx, como Trotsky mismo lo

histórica de la producción (...) las categorías que expresan las relaciones de esa sociedad (...) permiten (...) rendir cuenta de la estructura y de las relaciones de producción de todas las formas de sociedad desaparecidas, con los *restos* y elementos sobre los cuales se ha construido, de los cuales ciertos *vestigios*, parcialmente *no desaparecidos*, continúan *subsistiendo* en ella, y de los cuales algunos, de simples prefiguraciones, han asumido toda su significación al desarrollarse". (*Ibidem*, p. 169. Subrayados nuestros). Es en ella que asume toda su significación la concepción recurrente de la historia en la teoría de Marx. Primero, porque ella denota en la historia un desarrollo progresivo a partir de las especificidades de los diversos modos de producción. Segundo, porque ella abarca y explica lo anterior por el presente, lo menos desarrollado por lo más desarrollado desde el punto de vista de la producción y de su organización correlativa.

Entonces, el recurso privilegiado al presente de la historia, a la sociedad capitalista, expresa, en primer lugar, el modo de implantación y dominación del modo de producción burgués mismo, que si es "la organización de la producción más desarrollada y más variada", es porque ha combinado en sí mismo todas las formas anteriores, subordinándolas a su propia estructura (que pasa a ser así, la forma dominante). Es por eso que Marx, a diferencia de Althusser, postula la posibilidad de una historia universal, como resultado de la dominación

plantea (aunque para su aspecto particularmente político). Esto indica, por otro lado, la necesidad del estudio de sus fuentes y de su estado en la obra de los clásicos. Los esfuerzos más serios por sistematizar dicha teoría se deben hasta ahora a los trabajos de George Novack (cf. "Uneven and Combined Development in World History" (1957), en *Understanding History*, Pathfinder Press, N.Y., 1972), aunque ciñéndose más estrictamente a la historia, fiel a la tradición de los trabajos legados directamente por Trotsky. Recientemente ha sido Nahuel Moreno quien ha planteado su importancia para la epistemología (cf. *Lógica marxista y ciencias modernas*, Ediciones del PST, Bs.As., 1973), proponiendo igualmente su caracterización como teoría, y no ya solamente como una ley de la historia (Trotsky) o de la historia y la sociología (Novack). Sin embargo, Moreno, quien esboza someramente un análisis de dicha teoría en varios textos de Marx, incluida la *Introducción* que comentamos, se refiere exclusivamente a las partes explícitas de la misma, donde se habla de "la relación desigual entre el desarrollo de la producción material y el desarrollo de la producción artística, por ejemplo" (cf. *Introducción*, op. cit., p. 173, y Moreno, op. cit., p. 36). Moreno deja por fuera los numerosos párrafos donde se muestra implícitamente la desigualdad y la combinación de las categorías económicas y las formas reales de existencia. Anotamos esto, porque creemos que el estado de esa dialéctica en Marx supera los marcos de la ya anotada desigualdad entre estructura y superestructura (con la referencia casi obligada a esa parte famosa de la *Introducción* relativa al arte griego), a la cual no se pueden ni se dejan reducir los textos mencionados.

internacional del capital, del presente sobre el pasado, de lo más complejo sobre lo menos. “La historia universal no ha existido siempre; la historia considerada como historia universal es un resultado” (*Ibidem*, p. 173). A partir de Marx, será ya teóricamente incorrecto tratar de desmembrar la marcha del capitalismo en estancos autónomos e irreductibles entre sí (formas nacionales autónomas/historias regionales irreductibles). Ello implicaría la reinversión de la recurrencia marxista, regresando a puntos de vista pasados, más o menos “feudales” (autonomistas)/37/.

En segundo lugar, ese privilegio *histórico* del capitalismo será la condición de posibilidad de su privilegio *teórico*, sobre el cual se basa la recurrencia. Pues si el capitalismo es “la organización de la producción más desarrollada y más variada”, es porque ella somete a su juego las formas anteriores (simples), posibilitando así la explicación de éstas por aquella. Por eso, “la categoría más simple (por ejemplo, valor de cambio. F.T.), puede expresar relaciones dominantes de un todo menos desarrollado (por ejemplo feudalismo o pequeña producción mercantil. F.T.), o por el contrario, relaciones subordinadas de un todo más desarrollado (capitalismo. F.T.), que existían ya históricamente (valor de cambio. F.T.), antes de que el todo (capitalismo. F.T.), no se desarrollara en el sentido que encuentra su expresión en una categoría más compleja” (plusvalía. F.T.).

Es evidente, entonces, que no se encuentra en Marx, simple y únicamente, una teoría de la historia que construye inmanentemente su propio objeto sobre la evacuación radical de la historia misma y de sus problemas propios: génesis, desarrollo progresivo, transición y constitución de sus estructuras, etc./38/. Lo que se halla en él es una teoría recurrente de la historia construida a partir de la historia misma,

/37/ Resulta contradictorio que Althusser niegue la posibilidad de una historia universal, explicable a partir del modo de producción capitalista en su totalidad internacional (que por otro lado no excluye la *diversidad* de sus tiempos: de ahí la *desigualdad* de su desarrollo), y al mismo tiempo postule la posibilidad de una teoría de la historia que “se da por objeto, en principio, la totalidad compleja como tal”, (LLC, II, 60 y N.E., I, 137). No es extraño entonces, que hable de “vías nacionales hacia el socialismo” (LLC, II, 183, N. E., II, 77) en perfecto lenguaje stalinista.

/38/ Althusser considera que “Marx no nos ha dejado una teoría de la transición de un modo de producción a otro, es decir, de la constitución de un modo de producción” (LLC, II, 183 y N.E., II, 76). Sin embargo, es precisamente esa dialéctica del desarrollo desigual y combinado, la que puede explicar los problemas de la transición y constitución de los modos de producción, pues ella implica la consideración de formaciones socio-económicas concretas, en cuanto combinaciones específicas del desarrollo de los

y que contempla (incluye) en sus conceptos, las desigualdades e “impurezas” (combinaciones) de sus propios problemas: entrecruzamiento complejo de categorías simples y estructuras desarrolladas, de categorías complejas y estructuras simples, de formas simples en estructuras complejas, etc.

Si en el mismo Marx siguiéramos los rastros de esa dialéctica del desarrollo desigual y combinado de los conceptos (formaciones teóricas) y la totalidad social, veríamos que es sobre ella que se basa la dificultad del planteo de una ruptura epistemológica, unívoca y coherente, en su misma obra, y esto no solamente porque en algunas de sus obras juveniles Marx trata de sistematizar igualmente esa dialéctica, sino también porque ellos son producto de una desigualdad socio-económica de hecho: la situación específica del “subdesarrollo” alemán a comienzos de siglo XIX.

En la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* de 1843, Marx explica que esa desigualdad del “status quo alemán” hace que ésta sea “la coronación desembozada del *ancien régime*”, es decir, que “en

modos de producción. Si lo que Althusser afirma fuera cierto, no se entendería entonces por qué Marx le dedicó tanto tiempo al estudio de las formaciones precapitalistas en los trabajos preparatorios a *El Capital*, o por qué incluyó en él capítulos y textos dedicados a las diferencias entre los modos de producción feudal y capitalista, capítulos históricos explicativos del modo de surgimiento del capitalismo, o sobre las transformaciones que sufren en el modo de producción capitalista ciertas formas precapitalistas (capital comercial y usurero, valor de cambio, valor de uso, etc.). Otra cosa es que se pretenda encontrar en Marx una teoría perfectamente delimitada de los problemas de la transición considerados como objeto unívoco. Ese tipo de teorías, especie de instancias regionales determinadas sobre objetos autónomos, no se encontrarán en Marx. Y si ellas pueden explicarse tal vez a partir de su posteridad, en cuanto sistematización erudita de los contenidos de su teoría, no pueden existir, sin embargo, de modo autónomo o regional, más que incluidas en las relaciones complejas de la teoría en su conjunto— y esto, porque el marxismo no es sólo teoría sino también práctica revolucionaria. En ese sentido, podríamos decir que la sistematización por Trosky de la ley del desarrollo desigual y combinado, a partir de los problemas prácticos de la revolución rusa, incluye pero rebasa al mismo tiempo, los marcos de una *teoría específica de las formas de transición y constitución de las formaciones sociales dentro del modo de producción capitalista en su etapa imperialista*. ¿La teoría de la revolución permanente no es acaso la indicación más concreta del paso de un modo de producción a otro? ¿No es ella una teoría de los modos de constitución de las formaciones sociales dependientes en el seno del modo de producción capitalista y de su paso (transcrescimiento) a etapas de transición al socialismo? ¿No es ella una teoría de cómo la historia y las clases que la impulsan resuelven los problemas de las discontinuidades (saltos de etapas), de las desigualdades (diferencias de desarrollo) y de las “impurezas” (combinaciones de tareas históricas por agentes disímiles a ellas), por los cuales la historia es historia en movimiento, revoluciones históricas?

Alemania se comienza por allí donde se empieza a terminar en Francia o Inglaterra”/39/. Pero esa desigualdad del desarrollo en relación a Francia o Inglaterra (países que habían realizado su revolución burguesa), es al mismo tiempo una combinación de ese desarrollo, desde el punto de vista de la totalidad (internacional) capitalista. Por eso dice Marx, “los gobiernos alemanes (son) empujados por las condiciones de la época, por la situación de Alemania (...) por su propio y feliz instinto, a combinar (*kombinieren*) los defectos civilizados del mundo de los Estados modernos (...) con los defectos bárbaros del antiguo régimen”/40/. A su vez, doble combinación, “el *ancien régime* es la oculta debilidad del Estado moderno (y) las reminiscencias de ese pasado sigue pesando todavía sobre ellos”/41/.

Ahora bien, Marx explica y analiza la filosofía clásica alemana (Hegel, pero también la izquierda hegeliana, y podría decirse incluso la filosofía a secas) rigurosamente a partir de esa desigualdad combinada del desarrollo capitalista alemán. Pero, paradoja de las desigualdades o astucia hegeliana de la razón, esa filosofía no es para Marx el reflejo total y adecuado del subdesarrollo socio-económico alemán. Lejos de que al subdesarrollo estructural corresponda unívocamente un subdesarrollo superestructural (filosofía), Marx caracteriza a esta última, como “la prolongación ideal de la historia de Alemania”, es decir, como “la única historia alemana que se encuentra al mismo nivel con el presente oficial moderno”. (*Ibidem*, p. 383)/42/.

/39/ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*, en MEW, I, Dietz Verlag, Berlín, 1956, p. 382.

/40/ *Ibidem*, p. 387.

/41/ *Ibidem*, p. 381.

/42/ Sería interesante establecer la relación que existe en este texto juvenil (y tal vez más allá de él), entre el reconocimiento por Marx de ese “presente oficial moderno” que es la sociedad capitalista desarrollada (Francia e Inglaterra) y el establecimiento, a partir de ahí, de su concepción recurrente de la historia, en cuanto privilegio del presente (sociedad burguesa). Y por otro lado, el hecho de que es precisamente en la *Philosophie des Rechts* que Hegel define una concepción igualmente recurrente del conocimiento, basada sobre una concepción de la historia en cuanto privilegio de lo maduro: “En cuanto pensamiento del mundo, (la filosofía. F.T.) aparece solamente en el tiempo una vez que la realidad ha realizado y acabado su proceso de formación. Esto que enseña el concepto, lo muestra necesariamente también la historia, a saber, que sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real, y que aquel abarca ese mismo mundo en su substancia y lo construye bajo forma de un mundo (Reich) intelectual” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955, p. 17; Edición J.

Entonces, del mismo modo que en la *Introducción* del 57 las categorías económicas podían hallarse descentradas respecto de la totalidad social en que se “movían” o por relación a la totalidad “futura” por la cual podían explicarse, en este texto de 1843 (14 años antes), la filosofía alemana no corresponde unívocamente a su “propia” totalidad, sino que está en relación compleja (y podríamos decir incluso directa), con una totalidad socio-económica “posterior”: el desarrollo capitalista moderno ausente (incompleto) en Alemania. Es decir, en este texto de 1843 como en el de 1857, Marx explicará las formaciones teóricas por su relación con la totalidad social, y a partir de una visión

Hoffmeister). Es interesante anotar que en este trabajo de Hegel se realiza, como señala Lukács, una diferencia en su concepción de la filosofía en relación con el mundo. En la *Fenomenología del Espíritu* de 1806, la filosofía es “guía de un mundo totalmente nuevo” (Lukács, *El joven Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 443), en la *Filosofía del Derecho* de 1820, por el contrario, la filosofía ya no precede al mundo sino que lo sigue, como “la lechuza de Minerva inicia su vuelo una vez caído el crepúsculo” (Hegel, *op. cit.*, p. 17). Más allá de la base de sustentación histórica de esa diferencia (en su juventud: el privilegio de la revolución francesa y del papel de Napoleón; en su madurez: el privilegio de la Reforma y de Lutero — cf. Lukács, *op. cit.*, p. 444), y que en el texto juvenil de Marx constituye la base inversa de la valoración del presente (de ahí la importancia dada a Francia; de ahí la evaluación de la Reforma como pasado teórico y su equiparación de Hegel con Lutero, etc.), los problemas que plantea esa diferencia son al menos dos. Primero, una caracterización de la filosofía. Segundo, una caracterización del método de conocimiento de la historia.

Respecto del segundo, anotemos que el párrafo citado, como toda la *Vorrede* de la *Filosofía del Derecho*, indica la dificultad en hacer de Hegel un historicista cabal, con sus cronologías lineales y sus determinismos “temporales” (esta es incluso una característica hegeliana positiva en la medida en que es antiespeculativa). Es evidente que en este aspecto tampoco se puede pensar la relación Hegel/marxismo en términos de ruptura total (ver por ejemplo la *Introducción* de Engels a la *Lucha de clases en Francia* de 1895, donde subraya cómo el estudio objetivo de la historia económica no se logra sino a-posteriori). Respecto del primero, es aquí donde creemos que Marx se encuentra más cerca del joven Hegel que del maduro, pues postular una filosofía a rastras del mundo es asumir una posición de corte positivista irreconciliable con la concepción que Marx tiene de la filosofía: en el mismo texto de 1843, él plantea que la filosofía está *al servicio de la historia*, que se encuentra *a la par* con la historia moderna, es decir, que *se adelanta* al presente alemán, o que el proletariado necesita de la filosofía, su arma espiritual y su cabeza, ya sea para su propia superación. Que ya no se trate en él de la filosofía especulativa clásica, es más que evidente, pero ello no autoriza a afirmar la muerte de la filosofía por la ciencia o de que la cientificidad marxista “supere” a la filosofía. La superación de ésta la explica Marx por la transformación práctica de la pre (historia) humana, no por la sola actividad teórica de los hombres. (Otro problema —que creemos no contradice nuestro planteo— es el de definir la teoría de Marx de “metafilosofía” para designar de algún modo su compleja posición *pos- o extra-filosófica*: ver los trabajos de H. Lefebvre, K. Axelos o un poco más allá de P. Fougeyrollas).

recurrente de la historia en cuanto valoración objetiva del desarrollo histórico, a partir del presente (capitalismo moderno).

Pero esa filosofía específica se explica igualmente por la situación alemana, en la medida en que ella es especulativa, porque “los alemanes en política han *pensado* lo que los otros pueblos han *hecho*”, porque la “abstracción y pedantería de su pensamiento corren paralelos con la limitación y estrechez de su realidad” (*Ibidem*, p. 385). Y esa filosofía es especulativa, *también*, porque ella concuerda con la naturaleza del Estado moderno, “en la medida en que el mismo Estado moderno se abstrae del hombre real o satisface al hombre total únicamente de modo imaginario” (*Ibidem*).

Es fácil ver que la especulación (filosofía) es pensada como producto de una doble desigualdad (descentramiento por relación a la práctica/descentramiento por relación a su propia realidad), que es también una doble combinación (relación con el subdesarrollo alemán; relación con el Estado moderno ausente en Alemania). Esto significa que si la filosofía alemana se explica y no se explica al mismo tiempo por la realidad alemana, es porque esa realidad no es homogénea ni autónoma en sí misma ni por sí misma, sino explicable por lo que *no es ella* (Estado moderno, capitalismo desarrollado), base sobre la cual se explica lo que *ella es* (combinación del desarrollo desigual del capitalismo internacional).

Si consideramos además lo fundamental del resto de problemas que plantea el texto, a saber, la postulación de una revolución proletaria que combine las tareas burguesas con las tareas socialistas (“que eleve a Alemania no sólo al nivel oficial de los pueblos modernos, sino a la altura humana que habrá de ser el futuro inmediato de esos pueblos”, p. 385), sobre la base de un análisis de clases que demuestra la imposibilidad de la burguesía y la pequeña burguesía para dirigir una “revolución radical” (*Ibid.*, pp. 388-390); la postulación de la interdependencia internacional de esa revolución (“el canto del gallo galo anunciará el día de la resurrección alemana”, p. 391); la determinación de su carácter mundial (“el proletariado proclama la disolución del orden mundial anterior (...) ya que él es la disolución de hecho de este orden mundial”, p. 392), es fácil ver que la pretendida ruptura no sólo no es pertinente para la comprensión del desarrollo teórico de Marx, ni para la postulación de la cientificidad de su obra, sino que ella deja de lado la comprensión del fondo político de su teoría. Los problemas propuestos por ese texto de 1843, conformarán a lo largo de la vida de Marx, el terreno fundamental de su teoría política, basada directamente sobre la comprensión del desarrollo desigual del

capitalismo internacional. Sin ella no se entenderían sus esfuerzos permanentes de militante por construir un partido mundial de la revolución socialista (1846: creación de un comité internacional de correspondencia comunista; 1850: intento de creación de una asociación internacional de comunistas revolucionarios; 1864: colaboración en la creación de la Primera Internacional), ni los textos producidos durante esa mayor parte de su vida, donde sistematiza con mayor rigurosidad que en 1843 la misma teoría de la revolución permanente (combinación de tareas socio-económicas disímiles, exigible por la desigualdad del desarrollo), como en el famoso *Mensaje del Comité Central de la Liga de los Comunistas* de 1850, o la importancia que le da a la revolución en los países altamente desarrollados para el triunfo internacional del socialismo, como en los *Estatutos* de la Asociación Internacional de Trabajadores de 1864, etcétera.

Es evidente, entonces, que una epistemología del marxismo debe incluir en sus análisis la función específica de la “producción política” de Marx, o mejor aún, debe rendir cuenta del complejo funcionamiento triple de la teoría marxista: como ciencia, política y filosofía revolucionarias. Definir la novedad de la teoría de Marx como una ciencia que incluye en sí misma su propia práctica (LLC, II, p. 86-87 y N.E.I, 164), es pensar la unidad de la teoría y la práctica bajo un criterio teorícista matematizante. Pues si la teoría incluye su propia práctica, es porque ésta no es otra cosa que la misma teoría en su movimiento, al igual que en las matemáticas los axiomas y su validez no remiten más que a su propio movimiento en el cuerpo de la teoría. De allí que para Althusser la diacronía no sea sino “el movimiento de sucesión de los conceptos en el discurso ordenado de la demostración” (LLC, I, p. 87 y N.E.I, 63). Pero así, aquello que se afirma al comienzo como novedad (inclusión por el marxismo de la práctica en la teoría), es negado al mismo tiempo al extender esa novedad a la definición de *toda* ciencia: incluir en la teoría sus propios modos de verificación (cf. LLC, I, p. 75 y N.E.I, 71-72).

Por otro lado, ello implica pensar la práctica política y filosófica de esa misma teoría, como instancias separadas de la ciencia y subordinadas a ella de modo absoluto. La diferenciación althusseriana del concepto de praxis en Marx, en diversas instancias, cumple la función paradójica de subordinar esa misma diferencia al poderío de la práctica teórica, única encargada de rendir cuenta (de pensar), las otras prácticas en cuanto manifestaciones ciegas de la ciencia. Es por eso que para Althusser el realismo político de Lenin es explicable únicamente

por "su formación teórica incomparable de 10 años de estudio y meditación (sic) de *El Capital*" /43/.

Por último, si para Althusser el marxismo, como cualquier otra ciencia, se explica exclusivamente por las rigurosidades propias de la práctica teórica, interiorizando y transformando a la teoría su propia práctica (diacrónica), lo que se deja por fuera de él es precisamente aquella objetividad científica de sus teorías: su situación dentro del campo de visibilidad del proletariado. Y aquí entra en juego nuevamente la dialéctica del desarrollo desigual y combinado de la historia, pues si Marx parte de una valoración epistemológica del capitalismo para la comprensión de la historia, es porque su teoría ha sido posible a partir de ese nivel determinado del desarrollo de la historia, que es el modo de producción capitalista. Es decir, que existe una relación necesaria entre el desarrollo desigual y combinado de la historia (el privilegio *de hecho* del capitalismo en cuanto "organización histórica más desarrollada" para la comprensión de esa misma historia) y la teoría de Marx, que analiza la historia sobre la base del privilegio *por derecho* del capitalismo.

La científicidad marxista o el status de la dialéctica.

Lo único que explica por qué el marxismo es una ciencia, es decir, una teoría que proporciona una *mayor* objetividad de la historia y de la sociedad capitalista, que cualquier otra teoría de la historia o cualquier otra economía política, no es la rigurosidad intrínseca de la teoría (lo que sería una tautología), sino su relación con lo que en la sociedad capitalista permite entender que ella es un modo de producción *más* de la historia, destinado a ceder el paso, por la acción revolucionaria de una clase, a otras formas de "organización históricas de la producción". En la problemática epistemológica de Althusser, responder al problema de qué es lo que hace que una teoría sea científica, o qué es lo que hace que una teoría sea *más* científica (objetiva) que otra /44/, es un problema

/43/ Cf. LLC, II, 13 y N.E., I, 91.

/44/ Aunque ésta no es una preocupación de la epistemología de Althusser. No es extraño que la epistemología de sus discípulos (Fichant, Pécheux, Ch. Glucksman, de Ipola) haya eliminado de su terreno el estudio del paso de un conocimiento válido a otro. Ella se postula como una *teoría* de la epistemología, sincrónica y generalizante: preocupada únicamente por el "proceso de producción de conocimientos" en general. Una crítica interesante a ciertos presupuestos de la escuela althusseriana en epistemología se encontrará en Jean-Marie Alliaume, "Le partage des sciences", en *Les Temps Modernes*, 3461, mayo de 1975, pp. 1583-1607 y en Bouveresse en su artículo sobre Carnap y Popper en *Critique*, 1975 (cito de memoria).

explicable por el estado interno mismo de la teoría. Una teoría alcanza el nivel de la científicidad, cuando rompe con la ideología, logrando así un estado tal de sistematicidad interna, que hace que sus conceptos y problemáticas sean “ya” científicos y no ideológicos. Extraña tautología que implica decir que una ciencia es ciencia porque es ciencia (no-ideología). De ahí dos cuestiones:

Una. El problema de la constitución histórica del marxismo en cuanto ciencia, se reduce así al estudio inmanente de la teoría de Marx, al estudio de sus filiaciones teóricas evidentes, la filosofía clásica alemana y la economía política inglesa, y de las consecuencias teóricas de sus rupturas (también teóricas) con ellas. De ahí que la relación de Marx con el movimiento obrero de su época no sea una cuestión pertinente para la epistemología althusseriana, ya que ella no es revertible directamente (de modo teóricamente “palpable”), en una materia prima ideológica con la cual se debe romper para constituir la ciencia. Al igual que vivencias cotidianas de Marx, su relación política y teórica con el movimiento obrero no son dignas de estudio; ellas forman parte de esa práctica irrelevante, no teórica, que la ciencia en cuanto tal no incluye en sí misma. De allí también que para Althusser el problema del historicismo se reduce al “problema de la unión de la teoría marxista y del movimiento obrero”/45/, y por eso, algo que debe ser en cierta forma rechazado.

Dos. El problema de saber por qué la teoría marxista es más objetiva que cualquier otra teoría burguesa posible, se reduce a una cuestión de simple rigurosidad teórica en el tratamiento de los problemas. Aquel que haya “estudiado y meditado” bien *El Capital*, debe necesariamente ser un científico más riguroso que aquel que no ha pasado de las obras juveniles de Marx, o que aquel que en lugar de preferir *El Capital*, se inclina por la *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* de Keynes o el *Economics* de Samuelson. Condición necesaria tal vez, pero no suficiente ni exclusiva.

Todo ello indica que la interiorización teorcionista de la práctica en la teoría, o su consideración como ideología definida homogéneamente, no rinde cuenta de la especificidad de la científicidad marxista. Que la teoría de Marx remita toda a la existencia real de relaciones sociales

/45/ N.E., I, 164. Se trata de una cita que Althusser introduce en la edición autocrítica del 68, como una especie de “explicación” a la ya citada novedad del marxismo (incluir la práctica en la teoría). Extraña autocrítica del teoricismo que elimina al movimiento obrero en el mismo momento en que se lo menciona por primera vez.

específicas, a la configuración determinada de una sociedad, a la existencia real de una clase de la sociedad burguesa “que no es una clase de la sociedad burguesa” (Marx), es lo único que permite rendir cuenta de la especificidad científica de la teoría de Marx, y no sólo la rigurosidad sistemática de su conformación.

La especificidad de la ciencia marxista radica en la inclusión dentro de ella misma, de las condiciones de posibilidad teóricas de su propia muerte en cuanto ciencia. El marxismo no es solamente una teoría de la sociedad capitalista o el análisis riguroso e inmanente de su anatomía, sino también la teoría de su destrucción revolucionaria y la indicación de una nueva anatomía social —negación radical de todo aquello que “hasta nuestros días” (Engels) posibilita la existencia de una ciencia y una objetividad por encima (o por debajo) de la sociedad misma y de sus agentes sociales reales (el proletariado). Es por eso que ella misma en cuanto ciencia (trabajo intelectual posible, según Marx, a partir de la desigualdad entre la esencia y la apariencia en la sociedad en clases) deberá necesariamente desaparecer. La teoría marxista puede ser denominada, desde ese punto de vista, como una *teoría científica en transición*, en la medida en que su propio objeto, la sociedad capitalista, es “la última forma contradictoria del proceso de producción social”, la “antesala de la historia de la humanidad”, y el proletariado, su propio sujeto, es una clase destinada a sentar las bases de su propia desaparición.

El análisis del marxismo exige pues otra epistemología diferente a la construida en el interior mismo de las matemáticas a partir de objetos definidos internamente a su propia sintaxis, o bien a la construida a partir del desarrollo elevado de las ciencias físico-químicas. Los modos de constitución, manifestación y duración de la científicidad marxista no pueden ser equiparados totalmente a los de las ciencias de la naturaleza, bajo riesgo de homogenizar la unidad naturaleza/sociedad, no bajo la dominación de lo social, como lo planteaba Marx/46/, sino

/46/ En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx escribirá: “La esencia humana de la naturaleza existe sólo para el hombre social, pues sólo aquí existe para él como eslabón (*Band*) con el hombre (...). Es decir, la sociedad es la esencia acabada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza”. (MEW, *Ergänzungsband*, I, Dietz Verlag, Berlín, 1968, pp. 537-538). Ver también la crítica que Marx le dirige a los fisiócratas por considerar que “la agricultura es el único trabajo productivo”. “Así —dice Marx—, el trabajo no es comprendido aún en su generalidad y abstracción, es todavía un *elemento natural* especial aferrado a su materia, es todavía y por eso, sólo un modo de ser especial determinado por la naturaleza (...) al igual que su

bajo el predominio de lo natural. Y la “naturalización” de la sociedad, como de sus ciencias, Marx la subordina a la transformación real de la sociedad, es decir, la postula como una posibilidad futura, determinada en todo caso por una nueva configuración de lo social/47/. Esto significa que proponer hoy una naturalización de lo social y de sus ciencias, es ignorar lo específico de la sociedad *actual* y de la dialéctica que la aprehende para transformarla. Ello implica ignorar la desigualdad entre la naturaleza y la sociedad, determinada por el obstáculo que las relaciones sociales de producción capitalistas imponen al desarrollo de las fuerzas productivas de lo social.

Definir el materialismo dialéctico como una “teoría de la ciencia y de la historia de la ciencia” (LLC, II, 110 y N.E., I, 5), es pues desconocer esa desigualdad entre ciencias naturales y ciencias sociales, determinada por el estado del desarrollo capitalista, haciendo de la dialéctica marxista una teoría generalizante del conocimiento a secas, más cercana así, contra lo que el mismo Althusser cree, a la teoría clásica del conocimiento, por encima de las ciencias mismas, que de la epistemología moderna (bachelardiana o no), construida sobre las mismas ciencias.

La comprensión necesaria de la unidad genérica del conocimiento, expresión última de la también genérica unidad entre naturaleza y

producto es aún comprendido como una determinada riqueza —adjudicable todavía, más a la naturaleza que al trabajo”—. (*Ibidem*, p. 532; subrayados de Marx). En 1862 explicará uno de los rasgos positivos de los fisiócratas (deducir el valor y el plusvalor de la producción y no de la circulación), por el hecho de que ellos privilegian una “rama de la producción (...) que presupone no el intercambio entre hombre y hombre, sino únicamente entre hombre y naturaleza” (*Theorien über den Mehrwert*, MEW, 26.1, 1971, p. 19). Y en 1875 escribirá: “Sólo en la medida en que el hombre se comporte desde el comienzo como poseedor de la naturaleza (...) y la trate como perteneciéndole, su trabajo será fuente de valores de uso, y en consecuencia, de riqueza” (*Randglossen zum Programm der Deutschen Arbeiterpartei*, en MEAS, II, Dietz Verlag, Berlín, 1970, p. 17).

/47/ “Este comunismo es, en cuanto naturalismo = humanismo, en cuanto humanismo = naturalismo; es la disolución verdadera del antagonismo entre el hombre, la naturaleza y el hombre mismo; la verdadera disolución de la oposición (*Streit*) entre existencia y esencia, entre alienación y autoafirmación (*Selbstbestätigung*), entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Es la adivinanza resuelta de la historia y que se reconoce como solución”. O más adelante: “La ciencia natural será en el futuro (*später*) la ciencia del hombre, como la ciencia del hombre incluirá en sí la ciencia natural: ella será una ciencia.” *Ukonomisch-philosophische Manuskripte*, op. cit., pp. 536 y 544 respectivamente.

sociedad, no puede dejar de lado la comprensión igualmente necesaria de los diversos modos de manifestación de dicha unidad, según los niveles de desarrollo de la sociedad humana a lo largo de la historia, como según los diversos modos de relación teórica en que esas dos instancias de lo real se complementan. No debe olvidarse, en primer lugar, como lo plantea Marx, que las “abstracciones más generales” son precisamente tales, por su indiferencia ante la particularidad de los casos concretos que abarca, pero que éstos “forman un conjunto de complejo cuyos elementos divergen para asumir determinaciones diferentes” y que es pues necesario “distinguir las determinaciones” válidas de la abstracción general para que “la unidad —que se desprende del hecho de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, son idénticos—, no haga olvidar la diferencia”/48/. En segundo lugar, que esas “abstracciones más generales surgen particularmente con el desarrollo concreto más rico, donde un carácter aparece como común a muchos, como común a todos (y) no es posible entonces pensarlo solamente bajo una forma particular”. Esa forma concreta más rica, es para Marx el capitalismo desarrollado. Por eso, “en la forma de existencia más moderna de las sociedades burguesas, en los Estados Unidos (...) es donde la abstracción de la categoría ‘trabajo’, ‘trabajo en general’, ‘trabajo a secas’, punto de partida de la economía moderna, se convierte en una realidad práctica”/49/.

Es decir, regresando a nuestro objeto, que si desde un punto de vista materialista (considerando la unidad entre naturaleza y sociedad y no su dualidad absoluta a la manera idealista), es posible postular una naturalización del conocimiento de la historia e incluso la posibilidad futura de la homogenización del conocimiento (de lo social y de lo natural), es porque a partir del capitalismo la dominación de la naturaleza por el hombre, y al mismo tiempo la dominación del hombre por las “leyes ciegas” (naturales) de la economía, han llegado a un punto tal que esa abstracción general de la unidad naturaleza/sociedad o naturalización de la historia, ha comenzado a mostrarse como “común a todo”, a convertirse en una “realidad práctica”. Es por eso que Marx y Engels (más éste que aquel, por lo demás), han pensado a veces la historia y su concepción materialista (dialéctica) como algo sometido a leyes de modo similar a la naturaleza (Marx), o como una dialéctica de las leyes más generales del movimiento de la naturaleza y la sociedad

/48/ *Introduction a la critique de l' économie politique*, en *op. cit.*, p. 151.

/49/ *Ibidem*, pp. 168 y 169 respectivamente.

(Engels)/50/. El problema consiste en entender que la naturaleza es lo *determinante* (condición de posibilidad material del trabajo humano), pero no lo *dominante*, en la tendencia de desarrollo de la historia. Es decir, la productividad del trabajo y la organización social y las formas de pensamiento (ideologías espontáneas o formaciones teóricas reflejas), que ella implica o posibilita, indican la tendencia a la dominación creciente de lo social sobre lo natural, o como lo decía Marx, a “la disolución verdadera de la oposición entre el hombre y la naturaleza”, es decir, a su unidad e interdependencia *consciente*. De ahí, repetámoslo, la importancia del capitalismo (presente de la historia, clausura de una de sus etapas), para la constitución materialista de la historia; de ahí también, la importancia de la recurrencia finalista del presente para la comprensión del pasado y del futuro (sociedad sin clases). De ahí, por último, la complejidad del funcionamiento de la teoría de Marx; ciencia de la historia, teoría política de su transformación, filosofía revolucionaria de su desarrollo futuro, “crítica de las armas y arma de la crítica”, “poder material de las masas”, filosofía que no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado y éste no puede llegar a abolirse sin la realización de la filosofía” (Marx).

La teoría de Althusser posee la coherencia rigurosa de lo que él llama una problemática; todos sus conceptos y problemas se reclaman y

/50/ Respecto del problema de la naturaleza, el “error” del primer Lukács (*Historia y conciencia de clase*) consiste en no ver la tendencia de desarrollo implícita en el planteo de la unidad entre naturaleza y sociedad en Marx, subrayando únicamente lo negativo de ese desarrollo bajo el capitalismo. Esto puede explicarse tal vez por el desconocimiento en 1923 de los *Manuscritos* del 44 (y Althusser comete un error garrafal al afirmar que en esa época los textos juveniles de Marx eran ya conocidos: cf. LLC, II, 105 y N.E., I, 181). El “error” del segundo Lukács (el de las autocríticas y rechazos a su obra juvenil citada), por el contrario, consiste en ignorar el alcance futuro de esa tendencia de desarrollo, planteando así una naturalización *extemporánea* (desde ya) de la sociedad y de la dialéctica. En un caso como en el otro, se negaba en suma esa unidad, desmembrándola, o bien bajo el privilegio absoluto de la sociedad (lo social), en el primer período, o bien bajo el privilegio de la naturaleza (lo natural), en su segunda época. La dificultad del problema remite por lo demás a la desigualdad propia de los textos mismos de Marx, como en su relación con los de Engels, en la tematización explícita del problema; desigualdad acentuada más tarde por la hegemonía del stalinismo en su intento por cientifizar (academizando) la teoría revolucionaria. Del mismo modo que el tema de la alienación, la postulación de una tendencia a la “naturalización” de la sociedad (que es al mismo tiempo una socialización de la naturaleza), posible a partir de la destrucción radical de toda alienación (en cuanto extensión a todos los niveles del poder real y autónomo del proletariado), hacía de él un tema a *refouler*. El niega la justificación y las bases del poder burocrático por la afirmación de la posibilidad de la conciencia directa (transparencia *estructural*) de los mecanismos de funcionamiento de la sociedad comunista y de transición, por los “trabajadores asociados” según los términos de Marx.

definen los unos por los otros: la negación del problema del origen, la postulación de una ruptura sin retorno, la negación de continuidades, filiaciones y progresos, la definición de una ciencia intrateórica cortada de lo real y de la historia, la postulación de un marxismo sin filiaciones ni retornos, teoría teórica de teorías y de instancias, la negación de una historia universal, la postulación de historias irreductibles, etcétera. Pero lo que Althusser no puede postular es la condición de posibilidad de su propia problemática; ella se remonta a las bases mismas de su militancia. Todo lo que Althusser propone hoy en el lenguaje sofisticado de la ciencia academizada, ayer era impuesto por el stalinismo en la prosa de sus dogmas; la cientifización naturalizante del marxismo, la postulación de su novedad absoluta, su degradación en teorías autónomas (los famosos *Diamat* e *Histmat*), la ruptura abrupta con Hegel (“ideólogo prusiano”, “perro muerto”), la postulación de tiempos históricos irreductibles (las famosas vías nacionales al socialismo), la negación de una historia universal (la famosa inmadurez de las condiciones objetivas), etcétera. Que en la introducción a *Pour Marx*, Althusser decrete entonces el “fin (pero ¿cuál?) del dogmatismo” stalinista, no es otra cosa que la misma manifestación de esa “fiebre por la cual algunos se apresuran a declarar (marxista) el comentario ideológico de su sentimiento de liberación (!) y de su gusto a la libertad” (PM, 21).

Abril de 1976