

*Louis Althusser: una introducción a sus  
primeras elaboraciones teóricas y  
reflexiones sobre su vigencia*

*Louis Althusser: An Introduction to  
His First Theoretical Elaborations  
and Reviews on Their Validity*

**Armando Villegas Contreras**

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS | MÉXICO  
Contacto: armandovic@uaem.mx

**Resumen**

Este artículo intenta ser una revisión del pensamiento de Louis Althusser. Su importancia se debe a que, en nuestros días, aunque el marxismo como teoría general de la sociedad ha sido deconstruida, conceptos como “interpelación”, “ideología”, “ruptura” entre otros siguen siendo usados en la teoría crítica por las nuevas generaciones de filósofos jóvenes. El trabajo analiza la evolución del pensamiento de Althusser, sus inspiraciones teóricas y su contexto académico. Asimismo, resalta la importancia de su lectura científica de Marx y sus consecuencias en la política. También revisa los debates con los que Althusser enfrentó al humanismo en política y en el marxismo. Esto es relevante ya que Althusser intentó influir en el partido comunista partiendo de lo que él llamó el principal “descubrimiento de Marx”, es decir, el continente de la historia como ciencia. Este artículo destaca también la ambición de Althusser por usar a la teoría como arma político-revolucionaria y del conocimiento como producción. Es mucho lo que se ha escrito de este polémico pensador, pero volver a leerlo en sus términos da cuenta de una de las etapas más productivas del pensamiento francés y de su expansión en el resto del mundo. Lo poderoso de su argumentación y su rigor de lectura debe enseñar a los nuevos filósofos a ejercer una forma de análisis atento y ajeno a la reproducción fácil y rápida del saber.

**Palabras clave:** Marxismo, estructuralismo, interpelación, ideología, ruptura, humanismo

### **Abstract**

This article is an effort to review Louis Althusser's thought. Despite Marxism's deconstruction as a general theory of society, Althusser's concepts such as "interpellation," "ideology," and "rupture," among others, continue to be used in critical theory by new generations of young philosophers. The essay analyzes the evolution of Althusser's thought, his theoretical inspirations, and his academic context. It also highlights the importance of his scientific reading of Marx and its consequences on politics. It also reviews the debates with which Althusser faced humanism in politics and Marxism. This is relevant since Althusser tried to influence the communist party starting from what he called the main "discovery of Marx," that is, the claim of history as science. This article also highlights Althusser's ambition to use theory as a revolutionary political weapon and knowledge as production. Much has been written about this controversial thinker, but rereading it in his terms reveals one of the most productive stages of French thought and its expansion in the rest of the world. The power of his argumentation and his rigor of reading must teach new philosophers to exercise a form of careful analysis, oblivious to the easy and rapid reproduction of knowledge.

**Keywords:** Marxism, structuralism, interpellation, ideology, rupture, humanism

### **Introducción**

La obra de Louis Althusser puede ser considerada como la más importante en el pensamiento marxista francés de la segunda mitad del siglo xx. Aquí nos referiremos al pensamiento del francés, sobre todo a sus elaboraciones tempranas, antes de que él mismo produjera su propia crítica. Consideramos que es necesario recuperarlo hoy en día, pues conceptos como el de "ideología" tienen vigencia en debates de toda índole. Lo explicaremos luego de analizar sus desarrollos filosóficos. Al final analizaremos la propia ruptura de sus conceptos con ánimo de acercar a lectores noveles a su estudio, a través de un trabajo de investigación sistemático como el que intenta este texto.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Este texto intenta ser, al tiempo de divulgación y de discusión, tanto para lectores noveles, como para lectores expertos. Y trata de dar algunas pistas de la vigencia de Althusser.

Ahora bien, por sus innovaciones teóricas, Althusser se situaría incluso por encima de Jean Paul Sartre, quien llegó al marxismo a través de su propia filosofía, el existencialismo. En términos teóricos, su obra es notable en los debates académicos (no sólo al interior del marxismo) y converge con otros pensadores surgidos de lo que se denominó la corriente estructuralista (Claude Lévi-Strauss, 1969; Jacques Lacan, 2012; Michel Foucault, 1999; Roland Barthes, 1977; entre otros). En términos políticos, su intento por influenciar la línea del Partido Comunista Francés fue, aunque en muchos casos frustrada, alentador también de intensas polémicas, no sólo en Francia, sino también en Italia a grado tal que es uno de los filósofos más influyentes de lo que Paramio (1989) llama el “marxismo latino”, o “marxismo occidental”, según Perry Anderson (1979). Respecto a su influencia en América Latina existe un interesante estudio en el que varios autores latinoamericanos analizan su impacto en esta región. Me refiero a *Lecturas de Althusser en América Latina* que compilaron Marcelo Rodríguez Arriaga y Marcelo Starcenbaum (2017). Al final trataremos de volver sobre este texto.

Althusser desarrolló la mayoría de sus innovaciones teóricas en el transcurso de los años sesenta. Las coordenadas histórico-políticas contra las que reaccionó pueden datarse en el momento de discusión sobre el fin de la lucha de clases en el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), en 1956. Acontecimiento que, tras la muerte de Stalin, provocó un revisionismo del marxismo-leninismo con la denuncia del culto a la personalidad (del pueblo hacia Stalin) y el intento de crear una vía pacífica y alterna a la lucha de clases. Althusser reaccionó contra eso e intentó discutir las nuevas tesis del PCUS en las que veía el ingreso del humanismo a la teoría marxista. En términos teóricos, tres libros contienen principalmente esas innovaciones.<sup>2</sup> En primer término, *Pour Marx*, que apareció como libro en 1965, pero que contiene artículos escritos entre 1960 y 1964 publicados por revistas del Partido Comunista Francés. En segundo lugar, *Lire le Capital*, publicado en 1965, que fue el resultado del seminario que Althusser dirigió en la École Normale Supérieure y cuyo objeto de estudio era *El Capital* de Karl Marx. En ese texto se recopilaron escritos de Althusser así como de sus discípulos más avanzados. En tercer lugar, *Idéologie et Appareils idéologiques d'État*, que fue escrito entre 1969 y 1970. Partiendo de estas obras y sus contenidos podemos dividir temáticamente (de manera muy general y con el objetivo de ser didácticos) los trabajos de Althusser en tres preocupaciones fundamentales.

<sup>2</sup> Aunque también discutió en diversos artículos con sus contemporáneos, ya sea para defender sus propias tesis o para adherirse a las de otros pensadores con quienes compartía sobre todo intereses metodológicos, Bachelard (1981), por ejemplo.

1. El concepto de “ruptura epistemológica”. Althusser leyó la obra de Marx con el concepto de “ruptura epistemológica”. Así, dividió la obra de Marx en trabajos ideológicos con rasgos humanistas (El joven Marx) y los trabajos científicos (revolucionarios). Estos últimos habrían sido el producto de una ruptura epistemológica que surgió a partir de la publicación de *La ideología alemana* de 1845, texto en el cual el filósofo alemán comenzó a elaborar conceptos propios alejándose de la filosofía de Hegel. El resultado de la anterior lectura condujo a una ciencia y a una filosofía de las cuales Marx sólo nos dio las piedras angulares: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico.
2. El anti-humanismo teórico y político. La preocupación por separar radicalmente el marxismo-leninismo de cualquier lectura humanista.
3. La distinción ideología/ciencia. Como consecuencia de sus investigaciones anteriores, Althusser logró elaborar un nuevo concepto de ideología con el que intentó explicar la forma en que los individuos se convierten en sujetos de una ideología concreta en una formación social concreta. Este concepto nuevo de ideología tiene, a nuestro juicio, una innovación teórica importante, a saber, que considera a la ideología en su materialidad y logra explicar cómo las ideologías no son enteramente distintas de las prácticas a que dan lugar. Sin embargo, tiene un retroceso teórico, a saber, la distinción radical entre un conocimiento verdadero (objetivo) y uno falso (ideológico). Distinción que fue cuestionada, tanto por los contemporáneos de Althusser, como por sus mismos alumnos y lectores posteriores.

Vamos a desarrollar estas tres preocupaciones por separado. Luego trataremos de hacer un análisis relacionándolas con las discusiones teóricas de su tiempo y, más tarde haremos, a manera de conclusión, un balance de la obra de Althusser hoy en día.

### **Ruptura epistemológica**

“Ruptura epistemológica” es un concepto que Althusser tomó de los trabajos de Gaston Bachelard (1981)<sup>3</sup> y con el que Althusser explica el cambio de terminología

<sup>3</sup> Ruptura, umbral, corte, obstáculo son los conceptos que Althusser utiliza tomados del pensamiento de la epistemología de Bachelard. Todos ellos indican al menos dos cosas: que el conocimiento es histórico, situado en un espacio y un tiempo determinados y que al interior de lo que se considera la “obra de un pensador” hay siempre elementos heterogéneos e incluso contradictorios. Otro concep-

adoptado por Marx a partir de la publicación de *La ideología alemana* (1985). Según esta lectura, Marx no maduró sus trabajos de juventud, principalmente los *Manuscritos económico filosóficos* (1962), sino que rompió con ellos para fundar una nueva filosofía basada en conceptos científicos. La importancia de la ruptura radica en que el primer Marx (según la división althusseriana que presentamos abajo) no había elaborado sus propios conceptos y los trabajos de ese periodo estarían marcados por conceptos humanistas burgueses. La base de la lectura de Althusser, como a continuación se señala, es la separación radical de los conceptos prestados de la filosofía burguesa y los elaborados por Marx: obras de juventud (1840-1844), obras de la ruptura (1845), obras de la maduración (1845-1857), y obras de la madurez (1857-18839).

Según Althusser, en el primer periodo, Marx está aún influenciado por la filosofía de Feuerbach (2013):

Se puede ver hasta qué punto las obras de juventud de Marx están impregnadas del pensamiento de Feuerbach. No solamente la terminología marxista de los años 42-44 es feuerbachiana (enajenación, hombre genérico, hombre total, inversión del sujeto en “predicado”, etc.) sino, lo que es sin duda más importante: el fondo de la problemática filosófica es feuerbachiano. Artículos como la cuestión judía o la crítica de la filosofía del Estado de Hegel, no son inteligibles sino en el contexto de la problemática feuerbachiana. (Althusser, 1978a: 35)

Las concepciones de Marx en esta etapa fueron inspiradas por fórmulas éticas y románticas extraídas principalmente del pensamiento de Feuerbach (2013). Recuérdese su sentencia en el prólogo de *La esencia del cristianismo*: “Yo niego la negación del hombre” (Feuerbach, 2013: 35). Lo anterior es importante pues buena parte de la lucha de Althusser es combatir a aquellos que veían en Marx la construcción de problemáticas de tipo humanista con nociones como las de “naturaleza humana” y “enajenación” en el mundo del trabajo. El trabajo, según eso, vuelve ajeno de su esencia al hombre y se necesita a la filosofía como “cabeza” y al proletariado como “corazón” para su emancipación. Por supuesto, Althusser encuentra estas problemáticas en el joven Marx, pero indica que no son formulaciones de su filosofía, sino de Feuerbach, y de la crítica de éste a la filosofía de Hegel en cuanto que Dios no crea al hombre sino “esencialmente” el hombre crea a Dios. De esta manera, Marx en su juventud, criticó a Hegel a través de Feuerbach.

to que Althusser utiliza es el de “problemática”, el cual indica la unidad específica de una formación teórica o campo de preguntas que una teoría formula.

Los textos más importantes de Marx en este periodo son su “Disertación de doctorado”, los *Manuscritos económico filosóficos* (1962) y *La sagrada familia* (1985). En estos textos, la problemática de Marx resulta de las planteadas por la filosofía y todavía no ha construido conceptos propios, aun cuando en los *Manuscritos del 44* ya se advierte el acercamiento de la filosofía con la economía política.

Althusser ubica las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Ideología Alemana* (1985c) en los textos de la ruptura. En estos textos, Marx empieza a alejarse de concepciones ideológicas y a crear sus propios conceptos.

En las obras de maduración Althusser ubica los siguientes textos: *El manifiesto del partido comunista* (1985d), *Miseria de la filosofía* (1985e) y *Salario, precio y ganancia* (1985f). Son obras de tránsito hacia la construcción de la ciencia y filosofía marxistas. Althusser indica que la problemática teórica propia de Marx no pudo ser construida en un mismo movimiento, por ello, la construcción de una ciencia (materialismo histórico) y de una nueva filosofía (materialismo dialéctico) tuvo que pasar por un proceso de maduración que niega su pasado ideológico para construir una revolución teórica. Así, todas las obras posteriores a 1857, principalmente *El capital* (1999), contendrían los conceptos elaborados por Marx a la luz de la ciencia y cuyos cimientos o “piedras angulares” debían ser desarrolladas por sus herederos. Modo de producción, fuerzas productivas, relaciones de producción, infraestructura–superestructura, ideología dominante/ideología dominada, clase dominante/clase dominada, son esos conceptos que reemplazan a los de esencia humana/alienación/trabajo alienado, que son el eje de los trabajos del joven Marx. Veamos en qué consiste la ruptura en términos históricos y políticos. El grupo de conceptos científicos pone el énfasis en las relaciones sociales concretas. En cambio, el grupo de conceptos ideológicos funciona de manera abstracta. “Esencia humana”, por ejemplo, no sirve para analizar las relaciones de producción concretas en el mundo capitalista. No es la esencia del hombre lo que está en juego en el trabajo, sino la dominación de una clase sobre otra. Por eso es importante la ruptura con esa ideología y la elaboración de un vocabulario que explique las relaciones sociales:

Esta ruptura era la ruptura de Marx, no con la ideología en general, no sólo con las concepciones ideológicas de la historia vigentes, sino con la ideología burguesa del mundo dominante, en el poder, y que reinaba no sólo sobre las prácticas sociales, sino también en las ideologías prácticas y teóricas, en la filosofía y hasta en las obras de la economía política y del socialismo utópico. (Althusser, 1975: 30)

Así, Marx rompió con la ideología burguesa, pero también con otras concepciones del socialismo vigentes de su época, así como con las nociones de la economía política clásica. Y lo pudo hacer, sólo a condición de inspirarse en las premisas de la ideología proletaria y en las primeras luchas del proletariado que fueron, entre otras cosas, las que posibilitaron la ruptura epistemológica de Marx. La clase proletaria era la única clase revolucionaria que debía conducir con la ayuda de la ciencia (el materialismo histórico) y de la filosofía (el materialismo dialéctico) la lucha revolucionaria hacia el socialismo y luego hacia el comunismo. Lo que Althusser (1978b) reclama tanto a los militantes del Partido Comunista Francés como a los teóricos es que piensen que la emancipación de la clase obrera se logrará con un vocabulario abstracto y utópico.

El concepto de “ruptura” es pues clave; con él se intenta construir un vocabulario nuevo, propio de la clase proletaria, y conducir el proceso histórico revolucionario por un camino seguro sin injerencia de concepciones ajenas a la ciencia marxista. La ruptura con la ideología burguesa no se da en un solo texto, sino que paulatinamente Marx fue elaborando, construyendo, *produciendo* los conceptos de su propia filosofía. Althusser cree que si se desarrolla la ciencia marxista, las premisas en las que se funda la lucha de clases serán verdaderas, objetivas y científicas. Pero no sólo en términos políticos sino como una metodología de trabajo que entiende el conocimiento como *producción* que transforma las problemáticas en una manera rigurosa de explicar el modo de producción capitalista. Un ejemplo de esta teoría como producción de problemas lo encontramos en la forma en que Althusser lee en Marx una problemática nueva a partir de la construcción de preguntas. Veamos en qué consiste.

En *Para leer el capital*, Althusser (Althusser y Balibar, 2004) analiza como primer problema el “cambio de terreno” en el que se situó Marx respecto a la economía política clásica. Según Althusser, Marx “vio” lo que los economistas clásicos no habían visto. El problema viene a cuenta a propósito de la pregunta ¿cuál es el valor del trabajo? Por el momento no nos interesa analizar cómo respondió, según Althusser, Marx. Ello implicaría un análisis de la plusvalía que nos desviaría de nuestro objetivo. El propósito es, más bien, saber cómo Althusser concluye que Marx vio lo que otros no vieron. Veamos su reflexión:

Por paradójica que pueda parecer esta afirmación, podemos anticipar que, en la historia de la cultura humana, nuestro tiempo se expone a aparecer un día como señalado por la más dramática y trabajosa de las pruebas: el descubrimiento y aprendizaje del sentido de los gestos más “simples” de la existencia: ver, oír, hablar, leer, los gestos que ponen a los hombres en relación con sus obras y con las obras

atragantadas en su propia garganta que son sus “ausencias de obras”. (Althusser y Balibar, 2004: 20)

Los gestos más simples tienen así un adversario, una política de lectura que hay que transformar: el mito religioso de la lectura. Lo nuevo es que se destruye este mito, esta política de la lectura que impone la verdad del mundo por medio de la verdad de lo escrito. Implica cuestionar la lectura que “hace de un discurso escrito la transferencia inmediata de lo verdadero, y de lo real, el discurso de una voz” (Althusser y Balibar, 2004: 21). Lo escrito es lo verdadero como la palabra de Dios. ¡Hay que alejarse de esta política de la lectura!

Entonces, en Marx hay dos formas de leer (Althusser y Balibar, 2004). En la primera, Marx lee a sus predecesores a través de su propio discurso. Aquí, lo único que se encuentra son “concordancias y discordancias”. Marx muestra en el discurso de Smith “lagunas invisibles”, lagunas que están ahí pero que Smith no “vio” y que Marx sí. Smith no vio lo que tenía ante sus ojos. Confundir, por ejemplo, el capital constante con el capital variable. Pero esto es atribuir el error, el “enorme desacierto”, al “defecto psicológico del ver”. Y si los errores al ver causan el desacierto, la agudeza del ver causará aciertos. Pero, nos dice, eso es caer en el “mito especular del conocimiento como visión de un objeto dado” (Althusser y Balibar, 2004: 24). Los objetos están ahí para ser conocidos y si no se ven no es porque no estén ahí, sino por el “pecado de la ceguera” (Althusser y Balibar, 2004: 24), o en el mejor de los casos, por la miopía. En esta lectura, se piensa que hay un texto establecido que hay que *leer*. Esto es, Marx sólo vio lo que otros no vieron. ¿Cuál es entonces el mérito si cualquiera, que no esté ciego o miope, puede ver eso que los demás no vieron? Cualquier mirada atenta podría haber corregido el error. Sin embargo, estamos “condenados a no ver en Marx, sino lo que él vio” (Althusser y Balibar, 2004: 24), es decir, lo que verdaderamente lo separa del defecto psicológico del ver. Esta primera lectura pone el énfasis en un error de la mirada.

La segunda lectura es totalmente diferente. Ya no tiene que ver con la relación entre lo que se ve, el objeto y quien lo ve, el sujeto. Tiene que ver más bien con la “producción” de un campo problemático. Es decir, Marx produce sus propios conceptos, y no se desliza simplemente entre los conceptos de la economía política clásica. En esta segunda lectura no es que Marx haya visto lo que otros no vieron, sino que vio lo mismo que otros vieron, pero ahí encontró una problemática que los demás no encontraron. No es un mero juego de palabras; se trata, más bien, de la condición de posibilidad del conocimiento. Es “la *estructura* del campo visible” (Althusser y Balibar, 2004: 24) lo que impedía a los economistas clásicos ver lo que veían. “El desacierto es, pues, no ver lo que se ve; el desacierto ya no recae sobre el

objeto, sino *sobre la vista misma*” (Althusser y Balibar, 2004: 26).<sup>4</sup> Es la forma en que la economía política clásica ve lo que no le permite ver la respuesta a la pregunta, ¿cuál es el valor del trabajo? No por error sino porque así está estructurada su mirada, no puede ver el problema porque no ha producido el problema. Jacques Rancière (2004) lo explica de manera muy clara:

Para Althusser, el trabajo de la segunda lectura de Marx consiste en hacer lo invisible/visible, producir su concepto produciendo la pregunta que la economía política no sabía que estaba respondiendo. Esta producción del texto latente de la economía clásica es la producción de un nuevo concepto, la producción de un conocimiento ocupando el terreno sobre el cual la economía se había deslizado sin saberlo. Hay una relación esencial entre la teoría de la lectura y la teoría del conocimiento. Una lectura miope corresponde a una teoría del conocimiento empirista como lo que se ve, como muestreo de un objeto desde la realidad de la visión. Una lectura sintomática corresponde a una idea del conocimiento como producción. (132)<sup>5</sup>

Esta segunda lectura pone el énfasis no en el error de la mirada (se ve lo que, por error, otros no vieron) sino que produce una pregunta a eso que se ve. Es pues la producción lo que rige la visibilidad de un problema y la formulación del mismo. Es el proceso de producción teórico lo que nos permite ver lo que estaba latente en el horizonte de la economía política clásica, pero al cual no se le hacían preguntas. Producción latente pero no definida por la economía política. Las relaciones entre lo visible y lo invisible están determinadas por las preguntas. En el caso de la economía política clásica, la respuesta a la pregunta “¿cuál es el valor del trabajo?” se responde diciendo que es igual al valor de los medios de subsistencia necesarios para la reproducción y el mantenimiento del trabajo. Pero se entra así en una tau-

<sup>4</sup> La explicación de Althusser es bastante farragosa, complicada. Sin embargo, partiendo de lo que él mismo alude, a saber, la *Historia de la Locura* de Michel Foucault (1999), el problema es el del régimen de la mirada. El manicomio es algo tan visible que, paradójicamente, no se ve. No constituye un problema. Foucault lo dirá también a propósito de las instituciones como la escuela y la cárcel. A fuerza de estar presentes, desaparecen.

<sup>5</sup> “The work of the second reading of Marx is, for Althusser, to make this invisible/visible seen, to produce the concept of it by producing the question that political economy did not know it was answering. This production of the latent text of classical economy is the production of a new concept, the production of knowledge by occupation of the terrain over which economies had glided without knowing it. There is an essential relationship between the theory of reading and the theory of knowledge. A myopic reading corresponds to an empiricist theory of knowledge as sight, as sampling an object from the reality of vision. A symptomal reading corresponds to an idea of Knowledge as production”. La traducción es mía.

tología: el valor del trabajo es igual al trabajo. Marx, de acuerdo con Althusser, dirá en cambio que el trabajo recae en la fuerza de trabajo que reside en el trabajador. Lo importante no es la solución a todas luces visible (lo que faltaba era la fuerza de trabajo y el trabajador), sino que la noción de “fuerza de trabajo” ya estaba en la economía política clásica, pero no se veía. Lo que hace Marx es producir un nuevo concepto a partir de la construcción de una pregunta: “Lo que la economía política no ve es lo que ella *hace*: la producción de una respuesta nueva sin pregunta y al mismo tiempo, la producción de una nueva pregunta latente, implicada en esa respuesta nueva” (Althusser y Balibar, 2004: 29). Marx ve en los textos de Smith la pregunta y la respuesta “latente”, pero no las inventa, sino que las ve ahí mismo, en donde el texto de Smith calla.

Ahora bien, ¿cuál es la razón de que la economía política no vea lo que ve? Que el campo problemático de esa teoría está definido por otros objetos y otras preguntas a las que pretende responder. Los objetos están ahí pero no son problemas. Son visibles-invisibles. Todo esto tiene que ver con la “estructura” de lo visible:

Lo invisible de un campo visible no es, en general, en el desarrollo de una teoría, cualquier cosa exterior y extraña a lo visible definido por ese campo. Lo invisible está definido por lo visible como *su* invisible, *su* prohibición de ver. Lo invisible no es simplemente, volviendo a la metáfora espacial, lo exterior de lo visible, las tinieblas exteriores de la exclusión, sino las tinieblas interiores de la exclusión. (Althusser y Balibar, 2004 :31)

Una exclusión interior. Eso es en definitiva la solución que ofrece Althusser a la problemática planteada por el cambio de terreno y de horizonte en Marx. Esta forma de ruptura en la metodología de Marx es lo que, según Althusser, está en juego en las obras de madurez. Vemos aquí claramente cómo es que el concepto de ruptura funciona y se convierte en un concepto fundamental para la producción de conocimiento. Este es tan solo un ejemplo de por qué Marx rompió con la forma de conocer de sus predecesores. Para Althusser, este procedimiento en donde se rompe con la forma de responder de la economía clásica y se crea en su lugar una nueva pregunta, atraviesa la obra de Marx en su etapa post-hegeliana. La ruptura fue creándose lentamente hasta que al fin ofreció las “pedras angulares” de la filosofía y de la ciencia marxistas.

## El anti-humanismo

La discusión sobre el humanismo comporta aspectos históricos de coyuntura, aspectos políticos y aspectos teóricos en el desarrollo de la teoría marxista. Aunque atraviesa toda la obra de Althusser, podemos encontrar los ejes de la discusión en el artículo “Marxismo y humanismo”<sup>6</sup> y en *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* (1974).

Según la doctrina marxista, la historia, como resultado de la lucha de clases, conduciría a la toma del poder del Estado por parte del proletariado, explotado por la burguesía en la época moderna. Ello conduciría a un Estado socialista en el que cada quien recibiría los bienes según su trabajo. Este periodo es, sin embargo, un periodo de transición que adopta la forma de un Estado o régimen político en el que gobiernan los trabajadores: la dictadura del proletariado. Esta dictadura conduciría a la vez a la extinción de cualquier Estado de clase, a la desaparición de las clases sociales antagónicas y a una sociedad completamente nueva en la que cada quien recibirá bienes de acuerdo a sus necesidades, esto es el comunismo. En los años treinta del siglo pasado, el PCUS, dirigido por Stalin, decretó que la revolución de octubre de 1917 en Rusia había dado el poder a los trabajadores, que la profecía marxista se había cumplido y que la Unión Soviética ya no era un Estado de clase, que ya no había lucha de clases. Como resultado de lo anterior, los temas a discutir ya no eran la confrontación de clases, ni la explotación del hombre por el hombre (sólo posible en el capitalismo, bajo la dictadura de la burguesía) ni la enajenación. Los temas a discutir eran la liberación del hombre, la libertad del individuo, el respeto al hombre y la dignidad de la persona. Estos temas eran consecuencia de que ya no había lucha de clases. Siguiendo al joven Marx, la enajenación había terminado. La liberación del hombre era el fin de la explotación de las clases. Althusser (1968), en “Marxismo y humanismo”, critica la concepción surgida de esta lectura del desarrollo de la historia que en los años cincuenta vuelve a aparecer en los partidos comunistas de casi toda Europa. Esta concepción siempre fue problemática y apareció en la época del propio Marx y luego la de Lenin. Los partidos comunistas la retomaban constantemente. Veamos por qué habría que alejarse del humanismo.

El humanismo es una ideología surgida en el Renacimiento y que varios filósofos de la Ilustración recuperaron para poner al hombre en el centro que anteriormente habitaban la Iglesia y la religión. El hombre es el centro de la creación (Renacimiento); el hombre es libre por naturaleza (Ilustración). El humanismo del primer

<sup>6</sup> Incluido en *La revolución teórica de Marx* (1978a).

Marx se basa en la teoría de la enajenación de la que hablábamos arriba. El hombre es, en esencia, libertad; sin embargo, la religión, el Estado y la propiedad lo vuelven ajeno a sí mismo y a su libertad. En efecto, la religión vuelve ajeno al hombre de su esencia pues le dice que hay otra vida, que lo importante es la otra vida, no ésta; el Estado vuelve ajeno al hombre por medio de las abstracciones jurídicas como los derechos humanos o los derechos del hombre. Se dice que el hombre es libre por naturaleza (ideología de la Ilustración y del siglo xviii), que nació libre y es formalmente libre como marcan las constituciones. Sin embargo, esa libertad se reduce al hombre propietario; las clases oprimidas no son libres. Los derechos humanos son para las clases opresoras; la propiedad privada, por otra parte, enajena al obrero. Se dice, “cada quien es dueño de su propio trabajo”, ideología surgida en textos del siglo xviii como el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de John Locke (2004), pero el obrero lo único que tiene es su fuerza de trabajo; el dueño del producto del trabajo es en realidad el capitalista pues posee los medios de producción. Él es el único propietario, mientras que el obrero vende, como cualquier mercancía, su fuerza de trabajo. En la producción de mercancías, el hombre se vuelve ajeno a sí mismo. Esta enajenación imposibilita que el hombre recupere su esencia libre. El hombre debe pues negar su enajenación que es la negación de su esencia: en este sentido, las categorías de alienación o enajenación (el hombre es, en el capitalismo, ajeno a sí mismo) y negación de la negación (el hombre para liberarse niega la enajenación, niega lo que lo niega, se libera). El hombre, al negar lo que lo niega (el trabajo asalariado, el capital, la propiedad, etcétera), se libera.

Esta reflexión supone que el problema se ubica en el concepto de “hombre” y de esa manera se llega a fórmulas tomadas acriticamente de Marx como “Los hombres hacen su propia historia”, aparecida en el *18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte* (1978). La frase “Los hombres hacen su propia historia” puede ser reformulada así: “las masas hacen la historia”. La primera fórmula supone que el hombre es libre en esencia y da lugar a una mera abstracción derivada de la filosofía burguesa que penetra los partidos comunistas bajo la forma de reformismo y de socialdemocracia. La segunda fórmula, en cambio, permite tomar conciencia de la lucha de clases, de que el hombre no es libre, sino que depende de ciertas determinaciones económicas. El énfasis humanista tiene consecuencias teóricas y políticas. En términos teóricos, la tesis humanista borra la tesis marxista de que la lucha de clases es el motor de la historia. Como veremos en la siguiente cita, Althusser (1974) dirige su crítica principalmente contra John Lewis y Jean Paul Sartre:

Es por cierto lamentable, pero se ve con claridad, que no podemos sacar nada positivo. El propio John Lewis no obtiene nada que nos aclare acerca de los mecanismos de la lucha de clases. Se dirá que no ha tenido tiempo en un artículo. Sea. Pues bien, volvamos hacia su maestro inconfesado, Jean-Paul Sartre, hacia el filósofo de la “libertad-humana”, del hombre-que-se-proyecta-hacia-el-porvenir (la trascendencia de John Lewis), del hombre-en-situación que “supera” su situación por la libertad del “proyecto”. Este filósofo (que merece el elogio que Marx hiciera de Rousseau: no haber transigido nunca con el poder establecido) escribió dos obras considerables, *El ser y la nada* (1939) y la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), este último libro consagrado a proponer una filosofía al marxismo. Más de dos mil páginas. Ahora bien, ¿qué ha obtenido Jean-Paul Sartre de la Tesis “el hombre hace la historia” para la ciencia de la historia? Los ingeniosos desarrollos de las posiciones sartrianas, al fin de cuentas, ¿han permitido producir algunos conocimientos científicos acerca de la economía, la lucha de clases, el estado, el proletariado, las ideologías, etc. —para comprender la historia y actuar en la historia? Desgraciadamente podemos dudarlo. (76)

Esta crítica fue muy importante en el sentido que separó la filosofía de Marx de cualquier tipo de humanismo burgués o pequeño burgués que, aunque quería prestar servicios al marxismo, no ayudaba, según Althusser, al desarrollo del conocimiento objetivo de las condiciones de explotación del proletariado. Si se les dice a los seres humanos, son libres, se los engaña. Es, pues, el humanismo un vocabulario ideológico de la burguesía y nada tiene que hacer en la ciencia de la historia. En términos políticos la crítica de Althusser a todo aquel que contaminara el vocabulario marxista-leninista con concepciones burguesas era más radical. Con esta crítica, Althusser combatía a los Partidos comunistas que intentaban impulsar un socialismo humanista: “Su ideología consiste en ese juego de palabras sobre la *libertad* que revela tanto la voluntad de la burguesía de mistificar a sus explotados (“libres”), para mantenerlos sometidos, a través del chantaje de la libertad, como la necesidad que tiene la burguesía de vivir su propia libertad de clase en función de la libertad de sus propios explotados” (Althusser, 1978a: 195). En suma, la disputa tanto teórica como política de Althusser radica en que el humanismo supone la categoría de sujeto consciente de sus condiciones de existencia. Y esa categoría supone que las relaciones sociales actúan sobre individuos libres y conscientes, es decir, borra las ideologías que asume la burguesía para ejercer la dominación sobre las demás clases sociales.

Pero, considerados como agentes, los individuos humanos no son sujetos “libres” y “constituyentes”, en el sentido filosófico de esos términos. Ellos actúan en y bajo las determinaciones de las formas de existencia histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción (proceso de trabajo, división y organización del trabajo, proceso de producción y de reproducción, lucha de clase, etc.). Pero es necesario ir más lejos. Estos agentes sólo pueden ser agentes si son sujetos. Creo haberlo mostrado (“*Idéologie et Appareils idéologiques d’État*”, *La Pensée*, junio de 1970). Todo individuo humano, es decir social, sólo puede ser agente de una práctica social si reviste la forma de sujeto. La “forma-sujeto” es en efecto la forma de existencia histórica de todo individuo, agente de prácticas sociales: puesto que las relaciones sociales de producción y reproducción comprenden necesariamente, como parte integrante, lo que Lenin llama “las relaciones sociales [jurídico-] ideológicas” que, para “funcionar”, imponen a todo individuo-agente la forma de sujeto. (Althusser, 1974: 75-76)

Este análisis de Louis Althusser es alentador en términos políticos, pues se aleja de los análisis de tipo ético y pone el énfasis en la confrontación de intereses sociales en una sociedad. En este sentido, Althusser es muy importante para la reflexión contemporánea que apunta a transformar el mercado en un espacio en donde, como consumidores, los conflictos sociales se eliminan.

### **Ideología/ciencia**

“La ideología interpela a los individuos como sujetos” (Althusser, 1994: 24). Esa es la principal tesis de Althusser. Para entender “interpelación” hay que explicar qué es y cómo funciona la ideología, pues la primera es parte constitutiva de la segunda. La palabra ideología no quiere decir, para Althusser, representación falsa de las condiciones reales de existencia de los individuos, ni alienación material de las condiciones de existencia. El primer sentido que Althusser rechaza supone que la ideología es el producto de un grupo social que traslada las condiciones reales de existencia a una serie de ideas falsas para ejercer la dominación y la explotación de los individuos; en el segundo, se supone que el carácter alienado de la división social técnica del trabajo impide a los individuos hacer una representación real de sus condiciones de existencia. Por ejemplo, la percepción jurídica liberal que supone que el individuo es dueño de su propio trabajo aun cuando no sea dueño de los medios de producción:

La ideología es, para Althusser, “representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”. La clave para entender el sentido de tal afirmación es la frase “relación imaginaria” que no quiere decir que la relación sea falsa, ni mucho menos que no exista. ¿En qué consiste pues la “relación imaginaria”? Se trata de la relación entre los individuos y sus condiciones de existencia que se presenta en una serie de discursos (jurídicos, científicos, políticos, religiosos) y aparatos del Estado (la escuela, la familia, los sindicatos, la cultura) que operan no de manera abstracta sino al interior de las formaciones sociales que las sustentan dando lugar a múltiples relaciones. (Barrón y Hernández *et al.*, 2007: 67)

Por ejemplo, el liberalismo es una ideología que se materializa en diversos aparatos como las elecciones, la prensa libre o el mercado. Al interior de esa ideología, los individuos se viven como subjetividades libres. Los ejemplos de Althusser son mucho más amplios, pues abarcan desde los aparatos hasta los comportamientos, los rituales, los gestos y las acciones más ínfimas. Asistir a misa, arrodillarse, rezar, confesarse, hacer penitencia supone la materialización de la ideología pues todas esas prácticas suponen que las ideas de un individuo deben existir en sus actos y en ese sentido materializarse. Althusser prefiere hablar de “actos insertos en prácticas” (1994: 61) reguladas por rituales. Así, la existencia de las ideas de un sujeto (individuo) es material en tanto “esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales, definidos, a su vez, por el aparato ideológico del que proceden las ideas de ese sujeto” (Althusser, 1994: 62).

Althusser hace desaparecer del análisis la palabra “idea” como entidad independiente de la materia o como entidad explicativa de determinado proceso. La oposición ideal/material se borra. En cambio, hace aparecer en el análisis la categoría de sujeto como parte constitutiva de la ideología. El sujeto se entiende en dos sentidos: 1) una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos, como el sujeto de derecho, y 2) un ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto, despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sujeción.

Una vez explicada la noción de ideología hay que explicar su funcionamiento. Es aquí donde aparece la noción de interpelación como un llamado, una operación que posibilita el reconocimiento del proceso ideológico y a la vez una confirmación del mismo. La interpelación es además el movimiento especular en el cual los sujetos se reconocen como sujetos en relación a sí mismos (sujetos de una identidad, de un nombre, etcétera).

La ideología tiene por función imponer al sujeto evidencias de reconocimiento mediante llamados. El hecho de que alguien al tocar la puerta diga “soy yo” y no-

sotros lo reconozcamos, sin que haya dicho su nombre, muestra dos cosas: que ese individuo se ha reconocido como sujeto, “soy yo sujeto”, y que nosotros lo reconocemos como tal. Ambas pruebas manifiestan que está en marcha el proceso de interpelación ideológica. Ese llamado, a su vez, interrumpe el proceso de reconocimiento ideológico cuando un individuo es interpelado, por ejemplo, por un policía<sup>7</sup> que dice “¡Eh usted, oiga!”. En la mayoría de los casos, el sujeto sabe a quién se dirige ese llamado y voltea espontáneamente. En el primer caso, la interpelación funciona entre dos sujetos que se reconocen mutuamente; en el segundo entre dos sujetos desconocidos, el policía y el individuo, pero que se reconocen en la ideología. El llamado del policía interrumpe y a la vez confirma la ideología.

Por otro lado, el movimiento especular de reconocimiento entre el Sujeto (Dios, el Estado, la autoridad) y los sujetos.<sup>8</sup> Aquí hay una doble interpelación: por un lado, el auto-reconocimiento y desdoblamiento del Sujeto como sujeto único, absoluto, como en la ideología cristiana cuando Yahvé dice “Yo soy el que soy” (Althusser: 1994, 75), y, por otro, el reconocimiento especular de los sujetos a quienes se dirige el Sujeto, es decir, el pueblo cristiano a quien se dirige en tanto sigue la ideología derivada del cristianismo y materializada por sus rituales concretos, el sujeto es el reflejo del Sujeto. Althusser concluye que la estructura especular redoblada asegura: la interpelación de los “individuos” como sujetos; su sujeción al Sujeto; el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos mismos, y finalmente el reconocimiento del sujeto por él mismo; la garantía absoluta de que todo está bien como está y de que, con la condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: “Así sea” (Althusser, 1994: 77).

En suma, la interpelación ideológica asegura que se reproduzcan las relaciones de producción de una formación social determinada. Estas relaciones de producción son relaciones de explotación. Tomaremos un ejemplo del aparato ideológico escolar, pues la reproducción de dichas relaciones la mayoría de las veces se da fuera de la misma producción. En la escuela se aprende, dice Althusser, a leer, a escribir, a contar y, además, elementos de cultura científica y literaria que pueden ser utilizados en la producción. Pero esta enseñanza es calificada y diversificada. Es decir, hay una instrucción para los obreros, otra para los técnicos y otra para los cuadros dirigentes. En general, cada uno de estos aprende habilidades (*savoir-faire*). Además de estos conocimientos, que también pueden proceder de otros aparatos ideológi-

<sup>7</sup> *Interpellation*, detención por la policía en francés. En latín *interpellare* es interrumpir al que habla.

<sup>8</sup> “Sujeto” con mayúscula refiere la autoridad y la fuente de sentido, “sujeto” con minúscula refiere en cambio a los individuos particulares.

cos como la religión o la familia, se aprenden las reglas de convivencia cívica y profesional, las reglas morales, lo cual significa lo mismo que el respeto a la división social técnica del trabajo. Los obreros aprenden a obedecer y los cuadros dirigentes a dar órdenes. Las relaciones que entablan entre ellos permiten la reproducción de las relaciones de producción mediante el buen manejo de la ideología.

Las condiciones reales y las relaciones reales son entonces la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones imaginarias son las distintas materializaciones en donde el individuo es interpelado como sujeto por la ideología.

La consecuencia más importante de la interpelación es que es parte constitutiva de la ideología y que efectivamente pone en marcha la reproducción de las relaciones de producción. La interpelación es una puesta en escena con roles en donde interviene el Sujeto, el sujeto concreto y el movimiento especular. La ideología interpela, llama a individuos como sujetos, sólo en tanto sujetos de una ideología que reconoce a determinado Sujeto.

El concepto de ideología de Althusser es sin duda importante, pues no separa pensamiento de acción, sino que la acción está atravesada por un discurso y el discurso es un acto en sí mismo. Sin embargo, el principal cuestionamiento a Althusser fue, con mucha razón, el siguiente: si la ideología es omniabarcante, si está en cada uno de nuestros actos, de nuestros rituales, ¿cómo se puede elaborar un concepto de ideología como tal? Se necesitaría un concepto extraideológico que pudiera distinguir entre lo que es ideología y lo que no lo es. Althusser indica que esa explicación es la científica: la ciencia sería una posición extraideológica. Pero eso supone la neutralidad de la ciencia, lo cual también es una cuestión ideológica pues la ciencia y la investigación están determinadas también por intereses sociales de las fuerzas que tienen el poder.

El concepto de ideología se vuelve así inservible, pues en cuanto intentamos salir de la ideología, ya estamos, otra vez, metidos en ella. Si todo es ideología, entonces no se puede salir de ella. Sin embargo, como dijimos al principio, el concepto tiene un avance importante respecto a otros conceptos de ideología: intenta analizarla como un proceso discursivo y material en donde discurso y acción son una y la misma cosa.

### **Conclusiones: Althusser hoy**

El papel que desempeñó Althusser al interior del marxismo fue relevante. En términos políticos, el agotamiento de sus formulaciones teóricas coincidió con lo que en la década de los setenta apareció como una “crisis del marxismo”, que él mismo

revisó en un texto intitulado, de manera un poco irónica, “¡La crisis del marxismo!” (Althusser, 1980). Pero sin lugar a dudas su distinción rígida entre ideología y ciencia y el afán común a los marxismos de ver la política transformadora sólo en el Partido comunista, fue lo que provocó su aislamiento de los nuevos movimientos sociales que surgían fuera del movimiento obrero (movimientos feministas, ecologistas, estudiantiles, etcétera). Eso provocó que, por ejemplo, Althusser leyera al movimiento estudiantil francés de mayo del 68 como un movimiento “pequeño burgués”. Aunque esta tesis es discutible, no cabe duda de que el mismo Althusser (1980) evidenció que algo andaba mal ya con el marxismo y por ello, trató de reelaborar su obra. No tenemos espacio para datar la segunda parte de las elaboraciones teóricas, objeto de análisis de un futuro artículo. Baste con mencionar que esa reelaboración coincide en términos históricos con los ya sintomáticos años previos al derrumbe del “socialismo real”. Ahora bien, en el texto que citamos en la introducción, es interesante que autores latinoamericanos den cuenta de nuevas lecturas del primer Althusser, cuya obra en América Latina fue recibida de manera desigual y heterogénea. Así, esa recepción de las elaboraciones tempranas pasa por las formas tanto históricas como culturales con las que se leyó en nuestro continente. Remito pues al texto interesante que compilaron Rodríguez y Starcembbaum (2017).

Sin embargo, sus innovaciones teóricas permitieron formar a una generación de filósofos de izquierda que pueden considerarse herederos y enriquecedores de su pensamiento. Su teoría del conocimiento como producción puede ayudar a reformular preguntas en donde ya hay supuestamente soluciones. Es importante leerlo para comprender cómo fue que la izquierda reformuló su retórica, pero también por su teoría del conocimiento como producción.

Por otro lado, sus incursiones teóricas en el campo del psicoanálisis son muy cercanas a los trabajos de Jacques Lacan, lo cual indica que se acercó a esta disciplina con herramientas del estructuralismo. Un pensamiento con el cual, por otro lado, no dejó de discutir.

Althusser es quizá el filósofo marxista más polémico. Ortodoxo para unos, revolucionario para otros; en todo caso, siempre implacable con el rigor de la lectura y con la crítica política. Por ello, conviene revisar sus presupuestos a la luz del intento de saber cómo el marxismo se fue haciendo de un vocabulario que se quería siempre nuevo, a través de sus teóricos y estudiosos y de sus luchas intestinas y hacia el exterior del marxismo, y siempre con una línea que separa al marxismo respecto de lo que se consideraba el enemigo de clase. La política no es igual antes y después de Althusser. En él, la política encuentra el énfasis de la confrontación y la teoría el de la erudición sin tregua.

## Referencias bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. (1968). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI Editores.
- ALTHUSSER, Louis. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- ALTHUSSER, Louis. (1975). *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia.
- ALTHUSSER, Louis. (1978a). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores.
- ALTHUSSER, Louis. (1978b). *Nuevos escritos. La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista*. Barcelona: Laia.
- ALTHUSSER, Louis. (1980). “¡Por fin la crisis del marxismo!”. En K. S Farol, Rossana Rossanda, *et al.*, *Poder y oposición en las sociedades post revolucionarias*. Barcelona: Laia.
- ALTHUSSER, Louis. (1994). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México: Ediciones Quinto Sol.
- ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. (1981). *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. México: Cuadernos de pasado y presente.
- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne. (2004). *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI Editores.
- ANDERSON, Perry. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI
- BACHELARD, Gaston. (1981). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI Editores.
- BARRÓN, Francisco; HERNÁNDEZ, Donovan; *et al.* (2007). “Interpelación ideológica. ¿Sujeción o resistencia?” En Martínez de la Escalera, Ana María (coord.). *Estrategias de resistencia*. México: PUEG/UNAM.
- BARTHES, Roland. (1977). *Introducción al análisis estructural de los relatos*. Buenos Aires: Letra e.
- FOUCAULT, Michel. (1999). *Historia de la Locura en la época clásica*. México: FCE.
- LACAN, Jacques. (2012). “Las formaciones de lo inconsciente”. En *Seminario 5*. Buenos Aires: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, Jean Claude. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- LOCKE, John. (2004). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- MARX, Carlos. (1962). *Manuscritos económico-filosóficos*. México: FCE.
- MARX, Carlos. (1978). *18 brumario de Luis Napoleón Bonaparte*. Pekin: República Popular China ediciones.

- MARX, Carlos. (1985). *Tesis sobre Feuerbach*. México: Quinto sol.
- MARX, Carlos. (1999). *El capital*. México: FCE.
- PARAMIO, Ludolfo. (1989). *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*. México: Siglo XXI Editores.
- RANCIÈRE, Jacques. (2004). *The Flesh of words. The Politics of Writing*. Stanford, California: Stanford University Press.
- RODRÍGUEZ Arriagada, Marcelo; Starcenbaum, Marcelo. (comps). (2017). *Lecturas de Althusser en América Latina*. Santiago de Chile: Doble Ciencia.