

El Estructuralismo

El modo de producción capitalista acusa de tal manera una *relación de preeminencia* (de determinación y condicionamiento) respecto a los sistemas de pensamiento ideológico, que no es posible entender la historia (desarrollo y mutaciones) de estos últimos sin analizar el ser social. La sucesión: *idealismo clásico alemán-positivismo-historicismo y existencialismo-estructuralismo, depende* (término con el cual deseamos expresar la preeminencia) de la historia del régimen capitalista. Aunque sobre bases defectuosas –por historicistas y hegelianas– no deja de tener razón G. Lukács al subrayar la vinculación indiscutible entre diferentes etapas del régimen burgués (libre empresa, monopolio, imperialismo y fascismo) y el carácter irracional, apologético e ideológico de la "filosofía" de los siglos XIX y XX. El cambio de problemática, la transición de un espacio teórico a otro, no proviene tan sólo de razones teóricas sino, como se comprende, de necesidades materiales.

Una vez hecha la aclaración anterior, conviene subrayar que por razones teóricas (y sociales en general) el estructuralismo ha surgido como una reacción contra el historicismo y el existencialismo.⁴⁷⁶ Y conviene subrayar, asimismo, que en los últimos años se han ido diferenciando tres tipos de pensamiento estructural: el estructural-funcionalismo, el proveniente de Ferdinand Saussure y el "marxismo estructural." Creemos que, en sentido estricto, sólo los dos primeros tipos deben ser considerados como expresiones del *estructuralismo*, en tanto que la tercera modalidad de pensamiento estructural tiene otro carácter y exige otra clasificación y tratamiento. Para entender esto, resulta de suma utilidad hacer notar que mientras el primer tipo de pensamiento estructural (el estructural-funcionalismo) es *anti-marxista*, el segundo tipo es *no marxista* y el tercer tipo es *marxista*.

De las tres modalidades de pensamiento estructural sólo vamos a referirnos al segundo y tercero, y vamos a dejar de lado al estructural-funcionalismo. El motivo por el cual no vamos a estudiar esta última corriente se basa en dos razones principales: la primera consiste en el franco carácter ideológico y aun apologético del régimen burgués imperialista que la caracteriza (lo cual, a nuestro modo de ver las cosas, la vuelve una teoría decididamente vulgar), la segunda se vincula con el hecho de que esta forma el pensamiento estructural, por su carácter formalista y abstracto, desdeña de tal manera el acontecimiento real que no aporta prácticamente nada o casi nada a la historiografía y a la teoría historiográfica. Seweryn Zurawicki hace notar que Parsons, principal representante del método estructural-funcionalista aplicado a la sociología, "considerando infecunda la búsqueda de las leyes del desarrollo social, limita el papel del investigador a inventariar modelos sociales."⁴⁷⁷ Concentra Parsons su actividad en las llamadas "investigaciones de estratificación" que consisten, al decir del mismo Zurawicki, "en analizar modelos supuestamente estabilizados que mantienen su coherencia mediante la autoregulación y la reconstrucción."⁴⁷⁸ Parsons se limita, en consecuencia, "a la investigación de los elementos funcionalmente relacionados de un sistema

existente y de sus partes componentes."⁴⁷⁹ El estructural-funcionalismo en general, y Talcott Parsons en especial, caen en lo que nos gustaría denominar el *fetichismo de la sincronía*, esto es, en la sublimación de la estructura (espacial) en detrimento del acontecimiento (temporal). El mismo Zurawicki tiene razón cuando afirma que "entre los fenómenos y procesos hay vinculaciones no sólo en lo que se refiere al espacio, sino también al tiempo."⁴⁸⁰

El segundo tipo de pensamiento estructural (siendo, como dijimos, no marxista) presenta una amplia gradación que va desde pensadores que casi coinciden con el anti-marxismo del primer tipo (como es el caso de Foucault) hasta pensadores que casi coinciden con el marxismo (como el caso, entre otros, de Lévi-Strauss). A diferencia del estructural-funcionalismo, al que podríamos denominar *estructuralismo de derecha*, este segundo tipo de pensamiento estructural, o *estructuralismo de izquierda*, está constituido por una serie de sistemas de pensamiento ideológico en que los elementos científicos, aunque no sean los predominantes de su estructura teórica, sí son trascendentales y significativos. En relación con esto, resulta útil subrayar que los elementos científicos que coexisten con los ideológicos en un sistema de pensamiento ideológico funcionan como *puntos de apoyo* no sólo para la *generación estructurada* de una nueva ciencia o de la filosofía, sino también (y esto es importante acentuarlo frente a las actitudes tradicionales del dogmatismo) para coadyuvar al desarrollo de un sistema de pensamiento basado en la conciencia verdadera. *No hay un sólo descubrimiento científico, socio-económico, etc., realizado al margen del materialismo histórico, que no pueda y no deba ser incorporado, con la recreación pertinente, al marxismo.* En este sentido podemos hablar, en lo que a la práctica científica se refiere, de dos líneas de fecundación: una intrínseca, otra extrínseca. Los investigadores que enmarcados dentro de la ciencia marxista descubren nuevos hechos, plantean tesis novedosas e hipótesis objetivas, se mueven dentro de la línea de fecundación intrínseca. Los marxistas que en cambio *se apoyan*, críticamente, en elementos científicos que campean en espacios teóricos distintos al marxista (pero que de alguna manera se basan en una conciencia verdadera) se mueven dentro de una línea de fecundación extrínseca. Ambas líneas son válidas. Quien desdeñe la fecundación extrínseca acusa una posición cerrada, dogmática y anticientífica. En este sentido, no pocas de las investigaciones de Saussure, Trubetzkoy, Hjelmslev, en lo que a la lingüística se refiere; de Lévi-Strauss, en lo que a la etnología alude; de Lacan, en lo que al psicoanálisis hace referencia, etc., pueden y deben ser asimiladas, tras la recreación indispensable, por el marxismo.

En pleno periodo historicista, en una etapa en que predominaba la lingüística generativa y etimológica, el joven Ferdinand Saussure, basándose en ciertos atisbos de G. Humboldt, emprende un nuevo camino. "Deja las anécdotas para los demás y, al igual que los estructuralistas de hoy, después de dar la espalda a todo lo que se refiere a la crónica histórica, se consagra a la forma o estructura."⁴⁸¹ Esto no quiere decir, como se ha afirmado, que Saussure niegue el movimiento y esté inscrito, junto con otros estructuralistas, en un "nuevo eleatismo". Basta citar estas

palabras del gran lingüista para deshacer tal infundio: "En efecto, la inmovilidad no existe: todas las partes de la lengua están sometidas al cambio; a cada periodo corresponde una evolución más o menos considerable. Esta puede variar en rapidez o intensidad sin que el principio sea afectado; el río de la lengua corre sin interrupción; que su curso sea apacible o torrencial es una consideración secundaria."⁴⁸² Aunque reconoce, entonces, y de manera muy heracliteana, la existencia del "río de la lengua," Saussure cree que antes que nada debe analizarse lo *sincrónico*. Define Saussure lo sincrónico de la siguiente manera: "Las relaciones lógicas y psicológicas que enlazan términos coexistentes, tal como son percibidos por una misma conciencia colectiva, formando sistema."⁴⁸³ Lo *sincrónico* –a lo que provisionalmente podemos considerar como simultáneo– se opone a lo *diacrónico* –a lo que también provisionalmente podemos considerar como sucesivo. Saussure afirma: "Es sincrónico todo lo que se refiere al aspecto estático de nuestra ciencia, y diacrónico todo lo que se relaciona con las evoluciones. Del mismo modo sincronía y diacronía designarán, respectivamente, un estado de lengua y una fase de evolución."⁴⁸⁴ Con el *Curso de Lingüística General*, la obra fundamental de Saussure, desaparece el privilegio, durante mucho tiempo exagerado, de la historicidad y diacronía lingüística. Antes de él "para encontrar la explicación de un fenómeno era forzoso remontarse hasta el que le precedía; todo se convertía en histórico: la vida explicaba la obra, las obras precedentes explicaban las que venían a continuación; los estados observables de una sociedad se explicaban a partir de los estados anteriores; la filosofía se transformaba en historia de la filosofía, en espera de devenir con toda naturalidad historia de la historia de la filosofía."⁴⁸⁵ En Saussure, la estructura tiene preeminencia, desde el punto de vista epistemológico, sobre el acontecimiento, la sincronía sobre la diacronía. Piensa que la estructura nos ayuda a entender los procesos. "En el sentido que el estructuralismo confiere al término –dice Jean-Marie Auzias– lo esencial es que la *estructura puede encontrarse en conjuntos diferentes*." En la base de la lingüística saussuriana aparece la distinción entre lengua y habla.⁴⁸⁶ La lengua es una estructura, el habla un acontecimiento. La lengua es el "todo organizado" que aparece, dotándolas de sentido, en diversas hablas. Se puede entender claramente esta dicotomía si recordamos la diferencia marxista entre *modo de producción y formación social* o la distinción, puesta de relieve por Lévi-Strauss, entre los conceptos *genialia* y *realia*. En efecto, el modo de producción (por ejemplo capitalista) está constituido por ciertas relaciones esenciales definitorias que se encuentran en conjuntos diferentes. La formación social, en cambio, está integrada precisamente por estos *conjuntos diversos*, tomados en sentido histórico-empírico. El modo de producción, como la lengua, es una estructura; la formación social, como el habla, un acontecimiento. Según Lévi-Strauss, la noción de *realia* indica los conjuntos que son o fueron reales y la de *genialia* los objetos de estudio que, por oposición a los empíricos, poseen un carácter general. La lengua, como el modo de producción, pertenece, pues, a la *genialia*. El habla, como la formación social, a la *realia*. Claro que de acuerdo

con Saussure, estos dos conceptos *no se dan desligados*: la sincronía por un lado y la diacronía por otro, la lengua divorciada del habla, como tampoco se da desvinculado, en el marxismo, el modo de producción de la formación social o, en Lévi-Strauss; la *generalia* de la *realia*. Saussure opina que el acontecimiento es el espacio donde se realiza la estructura, del mismo modo como para el marxismo la formación social, la *realia* histórica, es el campo en que encarna el modo (o los modos) de producción. Saussure ha acuñado el término de *pancrónico* para indicar la síntesis entre lo diacrónico y lo sincrónico. El estudio, entonces, de cómo la lengua puede hallarse en hablas diferentes, pertenece al análisis pancrónico. Creemos, sin embargo, que en el análisis pancrónico, Saussure confiere preeminencia a la sincronía en detrimento de la evolución; tan es así que Saussure llega a la conclusión, base de su lingüística, de que la lengua es la regla de todas las manifestaciones del lenguaje.

No es nuestra intención, como se comprende, exponer en este sitio las tesis lingüísticas de Saussure, ni los desarrollos que de las mismas realizaron desde Nicolás Trubetzkoy (del Círculo de Praga) y el danés Hjelmslev hasta Noam Chomsky. Nos interesa, más bien, subrayar la rebelión estructuralista que trae Saussure consigo, en contra del historicismo etimológico y el psicologismo tradicional, y nos interesa subrayar tal cosa porque además de ser el pivote esencial de la constitución de una de las más rigurosas disciplinas pertenecientes al campo de las ciencias sociales, la lingüística contemporánea repercute, desbordando sus límites iniciales, en las más heterogéneas actividades, disciplinas y ciencias humanas. Jean-Marie Auzias habla de "los cuatro grandes", representantes del estructuralismo: Lévi-Strauss, Foucault, Lacan y Althusser. Resulta indudable, en efecto, que estos pensadores, en mayor o menor medida, se mueven en un horizonte teórico abierto por Saussure.

A nuestro modo de ver las cosas, Claude Lévi-Strauss es tal vez no sólo el más importante representante del *estructuralismo de izquierda*, sino el que, dentro de esta corriente, ofrece puntos de vista de mayor interés para la historiografía y la teoría historiográfica. Detengámonos un momento, por eso mismo, en este autor.

El Estructuralismo de Claude Lévi-Strauss.

Para iniciar la exposición del estructuralismo de Lévi-Strauss –que dadas las condiciones de esta obra, no puede ser sino esquemática– nos gustaría poner de relieve que el pensador francés aplica el modelo matemático-estructural de la lingüística a la antropología. No estamos en posibilidad de enjuiciar, desde el punto de vista científico, las tesis e hipótesis de la etnología de Lévi-Strauss. No tenemos la pretensión, tampoco, de examinar las relaciones de simpatía o diferencia que mantiene nuestro pensador con otros etnólogos de la envergadura de Franz Boas, Morgan, Frazer, Marcel Mauss, etc. Nos interesa, en cambio, analizar la concepción metodológica de Lévi-Strauss a la luz, como se comprende, del tema de este libro: los problemas esenciales de la teoría historiográfica. En conexión con

este interés, ocupa un papel relevante la influencia de *Le cours de Lingüistique générale* de Saussure sobre la práctica teórica de nuestro autor. Lévi-Strauss escribe: "¿Qué es la antropología social? Nadie, creo, la definió más claramente, si bien sólo por una deducción virtual de su existencia, que Ferdinand de Saussure, cuando, al integrar la lingüística a una ciencia no nacida aún, le asignaba a esa ciencia el nombre de *semiología* y le atribuía el objetivo del *estudio de la vida de los signos en el seno de la vida social*. ¿No se anticipó, además, a nuestra personal persuasión al comparar el lenguaje con la escritura, con el alfabeto de los sordomudos, los ritos simbólicos, señales militares, etc.? Pienso que la antropología, ejerciendo de buena fe un dominio de la semiología que la lingüística aún no ha reclamado para sí, ha perdido el tiempo cuando ciertos sectores de su ámbito: algunas ciencias especiales se han constituido sin ella."⁴⁸⁷ De la lectura de esta cita se deduce que la *semiología*, la ciencia de los signos, es una disciplina que engloba o debe englobar tanto a la lingüística como a la antropología porque ambas ciencias no son otra cosa sino aplicaciones, en diferente nivel, de la teoría de los signos. ¿Qué nos dice Saussure a propósito de esta disciplina englobante? Afirma: "Se puede concebir una *ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social*. Tal ciencia sería parte de la psicología general. Nosotros la llamaremos *semiología* (del griego "semeion": "signo"). Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan. Puesto que todavía no existe, no se puede decir qué es lo que será; pero tiene el derecho a la existencia y su lugar está determinado de antemano. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la semiología descubra serán aplicables a la lingüística y así es como la lingüística se encontrará ligada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos."⁴⁸⁸

La *semiología*, según Saussure, aún no existe. El análisis de los signos, de su esencia y estructura, de su forma de operar y de las leyes que gobiernan su funcionamiento no ha sido tematizado sistemáticamente por una ciencia. Hay un espacio teórico, entonces, reservado a la ciencia inexistente. Mientras tanto, y a la espera de la emergencia de la nueva *ciencia de los signos*, una ciencia constituida, la lingüística, que es una especie existente de un género inexistente, ha tomado en sus manos el análisis de los signos, aunque en el nivel específico de su campo de operación. Esta muestra de *semiología lingüística*, por así llamarla, es susceptible, sin embargo, de ayudar a otras ciencias. En la lingüística de Saussure hay un modelo –estructural semiológico– capaz de ser "trasladado" a otra disciplina y mostrar, en el nuevo campo teórico, su vigencia y fecundidad.

Lévi-Strauss afirma, en la entrevista que le hace Paolo Caruso: "Saussure representa la gran revolución copernicana en el ámbito de los estudios del hombre, por habernos enseñado que la lengua no es tanto propiedad del hombre, como éste propiedad de la lengua. Esto significa que la lengua es un objeto que tiene sus leyes, que el hombre mismo ignora, pero que determinan rigurosamente su modo de comunicación con los demás y por lo tanto su manera de pensar. Así Saussure, al aislar la lengua, el lenguaje articulado como principal fenómeno humano, ha

revelado leyes similares a las que rigen el estudio de las ciencias exactas y naturales al nivel de las verdaderas ciencias. En consecuencia, todos debemos ser lingüistas, y en virtud de que los métodos de ésta se han extendido a otros fenómenos, podremos lograr un progreso en nuestra investigación."⁴⁸⁹

Auzias, en su libro *El estructuralismo*⁴⁹⁰ distingue en 1967 cuatro direcciones en el pensamiento de Lévi-Strauss:

Primera: la experiencia científica ("en el trabajo de campo el etnólogo vive las otras civilizaciones"). Obras de esta época: *La vie familiale et sociale des Nambiwara* y *Tristes Tropiques* ("una especie nueva de autobiografía.")

Segunda: "El estructuralismo 'duro', de austero acceso, (que) se forma y expresa en la gran tesis aparecida en 1949 y en los P.U.F. sobre *Les Structures élémentaires de la parenté*. Uno de los problemas entonces planteado fue la cuestión del totemismo." Ejemplo: *Le totémisme aujourd'hui*.

Tercera: "Sigue un periodo de reflexión, marcado por la recopilación de artículos en dos grandes libros teóricos: la *Anthropologie structurale* (Plon) y *La Pensée sauvage* (Plon), cuya influencia ha sido considerable."

Cuarta: "Continuando los estudios precedentes, una obra impresionante titulada *Mythologiques*, que comprende tres volúmenes: *Le cru et le cuit*, *Du miel aux cendres* y *L'origine des manières de table*. Estos trabajos exploran los mitos indígenas de América del Sur."

Es famosa la distinción establecida por Lévi-Strauss entre etnología e historia. La diferencia entre ambas "no reside ni en el objeto (que es el mismo: la vida social) ni en sus objetivos (una mejor comprensión del hombre), ni en sus métodos (que sólo dosifican desigualmente los mismos procedimientos). Ellas se distinguen, en realidad, por la elección de perspectivas complementarias."⁴⁹¹ La historia organiza sus datos en vinculación con las expresiones conscientes de la vida del hombre en sociedad, en tanto que la etnología lo hace en relación con su vida inconsciente. Marx y Freud, en efecto, indujeron a Lévi-Strauss a explicar lo visible fenoménico por lo oculto esencial. "El universal humano deberá ser buscado, pues, en el inconsciente, que 'se reduce a un término por el cual designamos –dice Lévi-Strauss– una función: la función simbólica, específicamente humana' que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes."⁴⁹² La actividad inconsciente del espíritu humano consiste en "informar un contenido," en imponer formas que son las mismas para todos los espíritus, sean antiguos o modernos, primitivos o civilizados. De este modo, bastaría conocer la estructura inconsciente de cada institución o costumbre para conquistar un principio válido de interpretación de otras instituciones y costumbres. Las culturas constituyen, a través del caudal del devenir humano, un vasto sistema, y es necesario elaborar el "código universal" que exprese sus propiedades. Decíamos que para Lévi-Strauss, la historia y la etnología asumen perspectivas complementarias: la primera el estudio de los fenómenos conscientes y la segunda el de las estructuras inconscientes. Pero ahora estamos ya en posibilidad de afirmar que más que perspectivas complementarias,

se trata de perspectivas jerarquizadas ya que el etnólogo es a quien corresponde detectar el fondo oculto que origina los movimientos históricos de la superficie. El secreto de la historia es, entonces, la etnología.

Decíamos más arriba que en la lingüística de Saussure hay un modelo –estructural semiológico– capaz de ser "trasladado" a otra disciplina y mostrar, en el nuevo campo teórico, su vigencia y fecundidad. En *Les Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss subraya que si el lenguaje garantiza, por medio de signos, la comunicación entre los integrantes del grupo, el sistema de parentesco posibilita también la comunicación social por medio de la circulación de las mujeres. Sánchez Vázquez hace notar que: "En una esfera de fenómenos –las relaciones elementales de parentesco– que parecían caracterizarse por su contingencia, incoherencia o arbitrariedad, Lévi-Strauss descubre relaciones necesarias."⁴⁹³ El estructuralismo de Lévi-Strauss –fundado en su convicción de que la construcción de modelos es la investigación esencial del etnólogo– se opone a dos caminos que tradicionalmente han sido explorados por la investigación etnológica: el comparativo e histórico y el funcionalista. El primero fue el camino socorrido de las escuelas evolucionista y difusionista. Para los evolucionistas, en efecto, se precisa hallar el germen primitivo y establecer, a partir de él, la ley de su evolución. Este punto de vista –predominante en la segunda mitad del siglo XIX– afirma que nuestras sociedades son, respecto a esos gérmenes primitivos, las más evolucionadas y asienta también que las actuales sociedades primitivas (en África, etc.) son sociedades estancadas, sobrevivientes de etapas anteriores. Louis Millet y Madeleine Varin D'Ainvelle afirman, a propósito de esto: "Reducir tal cultura a tal etapa del desarrollo de otra, afirmar que tal sistema de parentesco es un vestigio del régimen de derecho maternal, declarar que tal creencia es más primitiva que tal otra es postular hipótesis inverificables,⁴⁹⁴ contaminar la historia de una filosofía de la historia contestable, y desconocer la irreductible singularidad de las culturas."⁴⁹⁵ Esta concepción evolucionista, que olvida la estructura y especificidad de cada cultura, sistema de parentesco, creencia religiosa, en nombre de un proceso que va de lo simple a lo complejo, puede ser denominado la *metafísica de la línea recta*. La escuela difusionista enfrenta el mismo problema. ¿Cómo explicar las similitudes entre culturas situadas en tiempos y lugares diversos? La explicación más sencilla es sin lugar a dudas suponer que hubo una difusión de los procedimientos. "Pero para hacer válida esta hipótesis hay 'que forzar a la crítica histórica' que está lejos de probar la existencia de contactos entre estas sociedades diversas."⁴⁹⁶

El segundo camino, el funcionalista, fue abierto por Malinowski. Ante la ausencia desesperada de documentos en la investigación etnológica, Malinowski recomienda renunciar a la historia y consagrarse al análisis sincrónico de los elementos culturales de una sociedad dada. Recomendaba, entonces, analizar el funcionamiento de los elementos que conforman una estructura. "Se pondrán en relación creencias, costumbres, instituciones, técnicas, buscando qué funciones cumplen..."⁴⁹⁷ Pero esto, como puede advertirse, es hacer imposible una síntesis

etnológica, pues al pasar de una sociedad a otra, se saltará de un sistema cultural a uno diferente, de un tipo de parentesco a otro, sin "poder trazar de uno a otro la línea explicatoria que permitiría tanto sus semejanzas como sus diferencias."⁴⁹⁸ Malinowski y los estructural-funcionalistas en general caen en lo que llama Lévi-Strauss "el desorden de la discontinuidad."⁴⁹⁹

El estructuralismo de Lévi-Strauss, entonces, rechaza tanto la *metafísica historicista de la línea recta* cuanto el *desorden de la discontinuidad* del funcionalismo, a favor de una concepción que aunque en ocasiones confiere más importancia a lo sincrónico que a lo diacrónico, pretende conjugar, en sentido teórico, la sincronía y la diacronía. Frente a las deformaciones del camino comparativo e histórico –que absolutiza la diacronía– y el funcionalista –que absolutiza la sincronía–, Lévi-Strauss abre "un nuevo camino a la antropología moderna bajo el nombre de antropología estructural, tomando a la lingüística como modelo científico."⁵⁰⁰

De 1942 a 1947, Lévi-Strauss estuvo en Nueva York y allí conoció a Roman Jakobson. Se puso además en contacto, a través de este último, con la escuela lingüística de Praga (N. S. Troubetzkoy, etc.). Fruto de esta influencia es el ensayo de Lévi-Strauss publicado en 1945 en la revista *Word*: "L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie." En dicho trabajo, tras elogiar a Troubetzkoy y a Jakobson, Lévi-Strauss afirma: "No debe despreciarse la diferencia profunda que existe entre el cuadro fonemático de una lengua y el de los términos del parentesco de una sociedad. En el primer caso no hay duda en cuanto a la función: todos sabemos para qué sirve el lenguaje: para la comunicación. Lo que el lingüista ha ignorado largo tiempo, sin embargo, y que sólo la fonología le ha permitido descubrir es el medio por el que el lenguaje logra este resultado. La función era evidente; el sistema desconocido. La sociología se encuentra en la situación opuesta: que los términos del parentesco constituyen sistemas, lo sabemos claramente desde L. H. Morgan; pero ignoramos completamente a qué uso están destinados."⁵⁰¹

Conviene, entonces, no sólo destacar lo que de común tengan la etnología y la lingüística, sino también sus diferencias.

Lévi-Strauss ha planteado en numerosas ocasiones que en su metodología no existe ningún desdén por la historia y por lo diacrónico. Para las estructuras diacrónicas –y es necesario subrayar que según el antropólogo francés, no sólo hay estructuras sincrónicas sino también diacrónicas– "son indiscutiblemente indispensables los conocimientos históricos." Y añade: "Cierto que el desarrollo de la vida social supone una estructura diacrónica...; sin embargo, aun el análisis de las estructuras sincrónicas implica una apelación constante a la historia. Mostrando las instituciones en transformación, sólo ella permite descubrir la estructura subyacente en múltiples formas y permanente a través de una sucesión de hechos."⁵⁰² No obstante esto, es indudable que Lévi-Strauss pone el acento en el análisis de las estructuras sincrónicas (por ejemplo en el análisis de los "mitemas" que articulados forman un mito).

Tan es así que al examinar comparativamente el pensamiento salvaje y el pensamiento civilizado llega a la conclusión de que por poseer una estructura común, no pueden ser vistos como una línea progresiva en que el pensamiento salvaje se caracterice por su rudimentarismo y atraso frente al desarrollo del segundo. Entre la magia y la ciencia no hay, según Lévi-Strauss, la diferencia tajante (¿el corte epistemológico?) que se supone. Dice Lévi-Strauss: "Entre magia y ciencia la primera diferencia sería... que una (la magia) postula un determinismo global e integral, en tanto que la otra opera distinguiendo niveles." Aún más: la magia es "una aprehensión inconsciente de la verdad del determinismo."⁵⁰³ Con esto, dice más adelante Lévi-Strauss, "no retornamos a la tesis vulgar (por lo demás admisible, en la perspectiva estrecha en la que se coloca) según la cual la magia sería una forma tímida y balbuciente de la ciencia: porque nos privaríamos de todo medio de comprender el pensamiento mágico, si pretendiésemos reducirlo a un momento, a una etapa, de la evolución técnica y científica."⁵⁰⁴

No nos interesa, podemos decir, para terminar este capítulo, pronunciarnos aquí sobre este problema, ni referirnos a la polémica de Lévi-Strauss con Sartre, ni a las relaciones de nuestro antropólogo con Marx, Freud, Jung, etc. No nos interesa tampoco aludir al pretendido kantismo de Lévi-Strauss ni a la vinculación que posiblemente tiene con las ideas de Giambattista Vico y Rousseau. No es nuestra intención hacer un análisis crítico, valorativo del autor de *Le cru et le cuit*; como no lo hemos hecho con otros muchos de los representantes de la presente reseña histórica de las teorías historiográficas.

Nuestra intención, mucho más modesta, es presentar, como lo hemos hecho, una exposición breve de algunas de las nociones de Lévi-Strauss que se relacionan con la teoría de la historia. Un examen profundo de la obra de nuestro investigador –análisis de sería de especial interés y trascendencia– no puede ser llevada a cabo en este sitio.

No obstante ello, no hemos querido dejar de tratar un pensamiento que por lo sugestivo e influyente, resulta de un innegable interés actual.

Algunas observaciones sobre la ideología estructuralista

Estamos convencidos de que en general, la llamada comúnmente corriente estructuralista es una *corriente de pensamiento ideológico*. Entendemos por esto último un conjunto de sistemas de pensamiento ideológico que a pesar de las diferencias que puedan poseer entre ellos, se hallan inscritos dentro de una corriente o tendencia englobada por un común denominador. No solamente es posible revelar la estructura doctrinaria del modo de especular de un pensador individual (sistema de pensamiento de Kant, Bergson, Santayana), sino también es posible destacar la estructura doctrinaria de una *corriente de pensamiento ideológico*. Los estructuralistas constituyen una *corriente de pensamiento ideológico*, lo cual quiere decir que conforman una tendencia que agrupa diversos sistemas de pensamiento ideológico, sistemas de pensamiento, como se comprende, de distinto carácter y relevancia. Hay estructuralistas importantes, a quienes se

deben aportaciones significativas, estructuralistas que en su campo teórico tienen *elementos científicos* que pueden servir de apoyo para la generación o desarrollo de la conciencia verdadera. Pero también los hay –en esta hora de la *moda* estructuralista– que se caracterizan por la superficialidad y vulgaridad de su práctica teórica.

A la *corriente de pensamiento ideológico* estructuralista le pasa algo semejante que a la *corriente de pensamiento ideológico* existencialista: es más una ideología en el nivel del *método o de la reflexión media* que en el nivel *del sistema o de la reflexión final*. Expliquémonos. Es algo característico de la filosofía existencial, que por moverse en una zona relativamente autónoma respecto a la concepción filosófica última, pudo agrupar dentro de su *corriente de pensamiento ideológico* pensadores de muy diversos credos o tendencias filosóficas finales sumamente heterogéneas. Había existencialistas protestantes (como, desde luego, Kierkegaard; pero también Chestov, Barth, etc.), los había católicos (como Gabriel Marcel), ateos (como Sartre y Merleau-Ponty). La concepción filosófica última de Heidegger, Jaspers, Hyppolite, Camus, Celine, etc., difiere esencialmente. Todos ellos, sin embargo, se hallan inscritos dentro de la filosofía existencial porque hay un común denominador que se da, no en el nivel, como dijimos, del sistema o de la reflexión final, sino en el nivel del método o de la reflexión media. Todos ellos se revelan contra la "cosificación" de la conciencia, de la "realidad humana" (Sartre) o el "ser-ahí" (Heidegger). Todos ellos –de Lavelle a Heidegger pasando por Sartre y Merleau-Ponty– pretenden describir la conciencia inscrita en su peculiar manera de vivir en la temporalidad. El "poder ser" (Lavelle) "el ser para la muerte" (Heidegger) o "el ser que es lo que no es y que no es lo que es" (Sartre) no son otra cosa que el intento de describir fenomenológicamente las "exclusivas del hombre" (Gaos). La esencia de esta *reflexión media* es la afirmación de la libertad humana (la "libertad ontológica"). Esto nos explica que todos aquellos filósofos que admitan, consientan (aunque sea a regañadientes) la presencia, dentro de su concepción, de lo que llamaba la tradición el "libre albedrío," son susceptibles de, por así decirlo, existencializarse.

La *corriente de pensamiento ideológico* estructuralista se da en una polaridad intersustentante respecto a la *corriente de pensamiento ideológico* existencialista. Mientras que para esta última el protagonista fundamental es el yo, el proyecto, la conciencia, para la primera el personaje esencial es la estructura, el todo organizado, el "remanso de la temporalidad" (Sartre). Si el existencialismo se mueve esencialmente en el nivel *subjetivo*, el estructuralismo lo hace en el nivel *objetivo*.

La *corriente de pensamiento ideológico* estructuralista se revela también como *neutra* respecto a las concepciones filosóficas últimas. Puede haber, y hay, estructuralistas católicos, protestantes, judíos, "marxistas", etc. Los errores del estructuralismo –y la conciencia falsa (ideológica) que lo anima– estriban *en el orden y jerarquía que atribuye a las estructuras*. Es importante subrayar el hecho de que no sólo existe la *articulación microscópica* de los elementos dentro del todo

organizado de una estructura, sino también la articulación macroscópica de las estructuras dentro del todo organizado de un sistema. El carácter ideológico de muchos estructuralistas se pone de relieve, por ejemplo, en la distancia que guardan respecto a la *articulación macroscópica* de las estructuras (dentro del todo organizado de un sistema) que caracteriza al materialismo histórico y al materialismo dialéctico. Es posible y frecuente que la contradicción no se establezca en el nivel de la *articulación microscópica*. Es posible, y frecuente, que algunos estructuralistas lleguen a las mismas conclusiones que los marxistas en lo que se refiere al examen de la forma concreta en que se relacionan y jerarquizan los *elementos* de una estructura. Pero donde surge una línea de demarcación, una diferencia tajante, es en el modo en que los estructuralistas ordenan y jerarquizan las estructuras dentro de su sistema de pensamiento filosófico-científico y el modo en que, basados en la conciencia verdadera, lo hacen el materialismo histórico y el materialismo dialéctico.

Tan hay una línea de demarcación entre una concepción y otra, que los estructuralistas pueden negar, como niegan con frecuencia, aspectos *esenciales* del marxismo. Su modo peculiar de ordenar y jerarquizar las estructuras puede conducirlos, como en general los conduce, a violentar la interpretación materialista de la historia, el tratamiento dialéctico de los problemas, el tipo de vinculación específica entre la estructura y la supraestructura, el concepto y el modo de funcionar de la ley científica, los principios esenciales, de carácter ontológico y epistemológico, del materialismo dialéctico, etc. Esta es la razón por la que no es extraño hallar estructuralistas que coinciden con el neopositivismo, el neokantismo, etc.

Esto no quiere decir, como se comprende, que el marxismo rechace el *pensamiento estructural*. El marxismo *rompe epistemológicamente* con toda suerte de estructuralismos (ideológicos) con el objeto de constituirse y desarrollarse como un pensamiento materialista, dialéctico y *estructural*, basado en la conciencia verdadera.

El pensamiento marxista estructural

A partir de la irrupción de Louis Althusser y otros filósofos, se ha dado en hablar de un *marxismo estructuralista*. La denominación nos parece incorrecta. Es indudable que Althusser, Balibar, Rancière, Godelier o Poulantzas emplean el método estructural. Aún más. No se puede dejar de lado el hecho de que Althusser, para no mencionar a los demás, empieza su reflexión filosófico-científica *precisamente con la aplicación del método estructural al todo orgánico del marxismo*, con el objeto de descubrir cuáles son sus tesis definitorias, cuáles sus vacíos, cuáles sus puntos susceptibles de desarrollo, a más de cuál el entronque genético con autores precedentes. Pero la utilización del método estructural, dentro de la tradición marxista, no es privativo de estos autores. Estamos convencidos, por lo contrario, de que Marx es *uno de los pensadores que han empleado de modo*

magistral el método estructural. El análisis estructural no es una pieza externa al marxismo. La obra más importante producida hasta este momento dentro de los marcos científicos del materialismo histórico, esto es, *El capital*, es al propio tiempo la obra *estructural* más importante que conocemos. Creemos, sin embargo, que la denominación de *marxismo estructuralista* es errónea en el mismo sentido y por idénticas razones en que es erróneo llamar *marxismo dialéctico* a la teoría filosófico-científica fundada por Marx. El marxismo es por esencia dialéctico. Hablar de marxismo dialéctico es no tanto una redundancia, cuanto una expresión que sugiere la existencia de un marxismo *no* dialéctico, lo cual es inaceptable. Un "marxismo" no dialéctico no es marxismo. Otro tanto ocurre con el llamado *marxismo estructuralista*. Hablar de tal cosa es sugerir que existe un marxismo que no emplee el método estructural, lo cual también es inaceptable. No debe confundirse, sin embargo, el método estructural, con el estructuralismo. El estructuralismo es una *ideología*, una falsa conciencia que emplea, como forma, como cara visible de su lucubración, el método estructural; pero que esconde –cara oculta de su disquisición– los intereses de una clase determinada. *Con la misma decisión con que el marxismo rechaza al estructuralismo hace suyo el método estructural.* La razón de esto, a nuestro entender, reside en el hecho de que el *método dialéctico es al propio tiempo método estructural.* Una dialéctica que olvidara las estructuras, la sincronía, las relaciones definitorias de tal o cual realidad natural o social, devendría lo que nos gustaría denominar *dialectismo*, el equivalente filosófico del historicismo que acecha al materialismo histórico. El *dialectismo* es un movilismo vulgar, una tesis que se ubica en uno de los términos de la polaridad intersustentante *dialectismo-formalismo*, ya que, como se comprende, un método estructural que olvidara el devenir, la diacronía, el tránsito de un estado a otro, devendría *formalismo*.

Marx rompe con la polaridad intersustentante dialectismo-formalismo. Es importante, sin embargo, subrayar el hecho de que mientras el método dialéctico se halla en Marx no sólo en *estado práctico* –operando en el discurso científico– sino también en *estado teórico*, el método estructural *se encuentra en él fundamentalmente en estado práctico.* Marx maneja el método estructural de manera magistral; pero salvo en raras ocasiones, no conceptúa adecuadamente el método que emplea. Aquí es donde aparece el *pensamiento marxista estructural*, como un intento de volver explícito lo que está implícito en Marx.

Analícemos, entonces, las aportaciones y los límites del más importante representante del *pensamiento marxista estructural*: Louis Althusser.

El pensamiento marxista estructural de Althusser

Para enjuiciar la importancia de la obra de Louis Althusser conviene partir de las que nos parecen las aportaciones más significativas del pensador marxista. Pensamos que estas aportaciones pueden sintetizarse en estas breves palabras: *necesidad de reexaminar los fundamentos del marxismo (e inicio de una tarea de tal envergadura con el objeto de precisar su carácter y posibilitar su desarrollo.*⁵⁰⁶

Althusser pudo acceder a esta aportación tan llena de implicaciones por un hecho curioso: por tomar prestado de un filósofo de la ciencia como G. Bachelard un concepto desconocido en el espacio teórico del marxismo⁵⁰⁷ con el objeto de analizar la génesis del materialismo histórico, en vez de seguir empleando la noción "dialéctica" de la *superación* sustraída por la tradición marxista, desde Lukács hasta Lefebvre, de la filosofía hegeliana. Repárese en la paradoja que resulta tratar de entender, desde el punto de vista teórico, la gestación del marxismo con conceptos surgidos en problemáticas filosóficas idealistas, no marxistas. Ahora bien, estos dos conceptos –la ruptura epistemológica y la superación– son el eje de dos métodos diferentes, de dos maneras diversas de abordar el problema de la "génesis y la estructura" de la nueva ciencia: el *método genético* (basado en la noción hegeliana de la *superación*) y el método estructural (basado en el concepto bachelardiano de la *ruptura epistemológica*). Dicho de manera sencilla, una de las diferencias más apreciables entre un método y otro es la siguiente: el *método genético* –de carácter diacrónico– va de la prehistoria de las ciencias a la ciencia, de la arqueología de la conciencia verdadera al presente de ella. Analiza, por ejemplo, el tránsito de Hegel o Feuerbach a Marx. El *método estructural* –de carácter sincrónico– en cambio, va de la historia de la ciencia o la filosofía a la prehistoria, de la estructura del presente al pasado, de "la anatomía del hombre a la anatomía del mono" como diría Marx. No se traslada de Hegel o Feuerbach a Marx, sino de Marx a Hegel o Feuerbach. Los fundamentos del *método genético* parecen evidentes: una ciencia o la filosofía no surge de la nada; tiene, por absoluta necesidad, que poseer antecedentes doctrinarios. ¿Cómo entender a Marx *sin* Hegel o Feuerbach o, si se prefiere, a Kant *sin* Hume y Leibniz? Aún más: como el *eje* del método genético es la *superación*, y la esencia de ésta es, como se sabe, el hecho de *negar conservando*, parece también evidente que el método genético plantea bien las cosas porque nos proporciona un criterio por medio del cual sabemos que la ciencia y la filosofía, al mismo tiempo que niegan su pasado, conservan algo de él. Marx, por ejemplo, niega algo de Hegel –el sistema, por ejemplo; pero conserva algo de él– el método dialéctico– o niega algo de Feuerbach –la metafísica, digamos– pero conserva algo de él –el materialismo filosófico.– Parece pues indudable la corrección y fecundidad de este método. Pero las cosas no son tan simples como pudieran parecer, porque en cierto sentido el método genético presupone el método estructural o, para ser más exactos, presupone una cierta ruptura –insegura, vacilante– que se da, no en el estado consciente de la *ruptura epistemológica*, sino en lo que nos gustaría denominar *estado espontáneo*. En efecto, todo aquel que emplea el *método genético* parte de una cierta idea *más o menos vaga* de lo que es el marxismo *a diferencia* de su pasado; tan es así que su preocupación –piénsese en Cornu, por ejemplo– es esclarecer qué le debe la nueva teoría –de la que se posee una cierta idea– a los pensadores que lo antecedieron. Esta "línea de demarcación" (Lenin) no es en ellos, sin embargo, *el primer objeto de reflexión cognoscitiva*,⁵⁰⁸ sino que es asumida de manera *espontánea*, con mayor o menor profundidad; pero sin convertirlo en el

prius epistemológico. El método genético lleva de contrabando, en consecuencia, una ruptura en estado espontáneo. ¿Cuáles son las consecuencias de esta situación?

1a. La de que como no se ha aclarado de manera suficiente qué es el marxismo, cuáles sus tesis fundamentales, cuál su estructura definitoria, *no es posible saber con profundidad qué le debe a los pensadores precedentes*. Si se piensa, verbigracia, que el marxismo es humanista, evolucionista, historicista, etc., como algunos "exégetas" lo piensan, la relación de él con otras teorías humanistas, evolucionistas, historicistas precedentes, será una relación de dependencia y continuidad y no de ruptura y diferenciación. El *método genético* trata de vincular *procesalmente* la prehistoria de la ciencia⁵⁰⁹ no con lo que es *la ciencia constituida* (su estructura, su práctica teórica, su especificidad) sino con la idea *que se hace de dicha ciencia o, lo que es igual, con la idea que se genera mediante una ruptura en estado espontáneo*.

2. La de que en lugar de explicar la génesis de la ciencia y *la filosofía echando mano de la categorización de la nueva ciencia o la filosofía recién constituida*, apela a categorías (como la de *superación*, pero también a la de *contradicción* o la de *negación de la negación*) pertenecientes a *sistemas de pensamientos arqueológicos*.⁵¹⁰ Decir que Marx supera a Hegel es explicar la relación entre Marx y Hegel no de acuerdo con Marx sino de acuerdo con Hegel o de acuerdo con una idea vaga, en estado espontáneo, de la diferencia que guardan, estructuralmente hablando, los sistemas de uno y otro.⁵¹¹

¿Cómo salir de este enredo? De manera simple: 1. convertir el estado espontáneo de la *ruptura*, implícito en el método genético, en estado teórico, reflexivo; 2. asumir conscientemente el *método estructural*; y 3. partir de la *ruptura epistemológica*.

Bachelard elaboró su teoría de la ruptura epistemológica en contra del *continuismo* de pensadores como Meyerson. Su *filosofía del no* estaba enderezada a aquellos que, ignorantes de las consecuencias filosóficas de la geometría *no euclidiana*, la física *no newtoniana*, etc., pretendían deducir (en una continuidad sin cortes) del pasado el presente. Dominique Lecourt escribe lo siguiente: "Pero el 'encuentro' (de Bachelard) con la filosofía de Meyerson tiene otra consecuencia, todavía más decisiva: Bachelard descubrió en ella la *solidaridad* entre una tesis que concierne a la teoría del conocimiento: el 'realismo', y una tesis con respecto a la historia de las ciencias: el 'continuismo'. La continuidad histórica del saber se apoya en ella sobre la homogeneidad de las formas del conocimiento, el común y el científico. Al atacar a la primera no se podía dejar de alcanzar la segunda; este es el doble sentido, histórico y epistemológico, de la noción actualmente célebre de 'ruptura' tal como funciona en la obra bachelardiana."⁵¹² Si reparamos en que la tesis de la ruptura epistemológica de Bachelard combate no sólo el "continuismo" sino también el "realismo" (y el materialismo es para él una forma vulgar de realismo), caemos en cuenta de que *la ruptura epistemológica marxista tiene que romper con la ruptura epistemológica bachelardiana*. Lo cual no significa, como se comprende, que no halle en ella, como halló de hecho, un *punto de apoyo*.

La *ruptura epistemológica* althusseriana ha roto, entonces, los lastres ideológicos que implicaba la teoría del *corte* en la filosofía idealista bachelardiana. Lejos de comprometer su embate contra el *continuismo* con un rechazo del objetivismo gnoseológico, Althusser, con esta recreación de la *ruptura epistemológica*, reafirma, sistematiza, precisa el carácter materialista de la nueva disciplina basada en la conciencia verdadera.

Si el *método estructural*, basado en la *ruptura epistemológica marxista*, debe tener preeminencia sobre cualquier otro método (porque la diacronía sólo puede ser apreciada en su esencia, direccionalidad, carácter, si se parte del análisis sincrónico), ello no significa, creemos, que el marxismo rechace del todo la categoría de la *superación*. El marxismo debe *reconstruir* la noción de *superación* despojándola del lastre hegeliano que la acompaña, como debe rehacer la idea de *ruptura* desligándola del lastre bachelardiano que implica. Pero además debe analizar cuál es el campo de operación de esta categoría. Detengámonos un momento en este sitio. Si la *superación*, en su recreación marxista,⁵¹³ se halla despojada del contexto hegeliano (proceso del Espíritu, teleología "interna", etc.), aparece como una noción *que debe aplicarse exclusivamente a la historia de la ciencia o de la filosofía a partir de su borde constitutivo, de su "punto de no retorno"* (Althusser). En la historia de una ciencia –en la química, la física o el materialismo histórico– cada nuevo conocimiento *supera* al anterior o, lo que es igual, *lo niega y lo conserva*.⁵¹⁴

*Nada más erróneo, entonces, que aplicar la categoría que nos explica el modo de operar de la ciencia, al tránsito de la ideología a la ciencia. Y nada más falso que esto porque si la conciencia verdadera es acumulativa (lo cual quiere decir que funciona por medio de la superación) en el paso de la falsa conciencia a la conciencia verdadera no hay acumulación. En la ciencia no se conserva la ideología (ni la ideologización de tales o cuales elementos científicos que aparezcan en un sistema de pensamiento ideológico) sino que se rompe decididamente con ellos.*⁵¹⁵

El *método genético* adolece, por consiguiente, de una doble falacia: A) De la falacia consistente en pretender ir del pasado al presente teórico (asumido espontáneamente), de la *prehistoria* de la conciencia verdadera a la *historia* de la misma. B) De la falacia consistente en aplicar un concepto que sólo pertenece a la *historia* de una disciplina basada en la conciencia verdadera, al tránsito mutativo de la ideología a la ciencia, de la conciencia falsa a la conciencia verdadera.⁵¹⁶ Esto no quiere decir que no sea posible e indispensable *recrear* el método genético y dar a luz un método (que nos gustaría denominar *conformativo* para diferenciarlo del anterior) ideado expresamente para entender de modo cabal el proceso histórico de generación de una teoría fundada en la conciencia verdadera. Este *método conformativo*, propio del marxismo, se diferencia del *método genético* tradicional en dos puntos especialmente importantes: a) en que se halla supeditado al *método estructural* y a la *ruptura epistemológica*. En efecto, sólo es posible examinar, por ejemplo, qué le debe Marx a Hegel, Feuerbach, Kant o Spinoza si se ha investigado

previamente, al menos en sus lineamientos esenciales, qué es el marxismo, cuáles sus tesis definitorias, cuál su novedad.⁵¹⁷ Una vez hecho esto, una vez tematizada la estructura esencial del marxismo y las otras teorías, debe apelarse al *método conformativo* que yendo del pasado (prehistoria) al presente (historia) esclarece qué le aportan Hegel y Feuerbach a Marx etc., y en qué puntos esenciales éste abandona a aquéllos; b) en que el *método conformativo* no se identifica con el concepto de *superación* ni en su recreación marxista ni mucho menos en su sentido hegeliano. El *método conformativo* es la teoría marxista que nos explica el proceso histórico, verdaderamente complejo, por medio del cual se transita de una arqueología en que predominan tales o cuales *sistemas de pensamiento ideológico* a la emergencia de la ciencia o *la filosofía*. El *método conformativo* comprende la *ruptura* (discontinuidad) y la *superación* (continuidad), si por superación entendemos el enriquecimiento que todo nuevo conocimiento acarrea sobre los conocimientos precedentes. El marxismo, por ejemplo, *rompe* con la ideología que lo antecede y con la ideologización de ciertos *elementos* científicos; pero *supera*, en el sentido marxista del término, los ingredientes basados en la conciencia verdadera que se dan en ciertos sistemas de pensamiento ideológico del pasado, además de que inicia el proceso (basado en la acumulación en una *aufhebung marxistizada*) de la disciplina basada en la práctica teórica de la conciencia verdadera.

En una palabra: el marxismo debe esclarecer teóricamente su nacimiento por medio de sus propias armas conceptuales y abstenerse de pedir prestados métodos explicativos a otras filosofías. De lo contrario, pretenderá examinar a la luz de concepciones ideológicas la aparición de la ciencia de la historia o *la filosofía*.

Creemos que Althusser ha abierto la posibilidad, con su tesis de la *ruptura epistemológica* recreada desde la perspectiva marxista, para llevar a cabo el programa de la explicación marxista del nacimiento del marxismo.

Como puede deducirse de todo lo afirmado hasta aquí, la dicotomía ciencia-ideología establecida por Althusser "abre" un campo de investigación y reflexión verdaderamente rico, profundo. Frente a los "filósofos marxistas" que confunden (o no ponen suficientemente el acento de la diferencia existente entre) la conciencia verdadera y la conciencia falsa –y que no entienden, por ende, la manera de relacionarse de una y otra con el ser social– la afirmación althusseriana es de incalculables consecuencias positivas. Pero nos parece que Althusser ha tratado con insuficiente profundidad la distinción entre la ciencia y la ideología, lo cual lo ha llevado a considerar –consideración que nos parece absolutamente errónea– que *toda práctica teórica no científica es ideológica*. Para aclarar por qué nos parece falsa esta consideración althusseriana recordemos que la conciencia social se divide en dos grandes apartados: la *conciencia verdadera* (fenoménica, científica, filosófica)⁵¹⁸ y la *falsa conciencia* (ideología, sofisma, error, mentira, etc.). Es falso, en consecuencia, que todo lo que no sea científico sea ideológico. No son ideología, en efecto, ni el error, ni la falacia, etc. –en lo que se refiere a la falsa conciencia– ni la conciencia fenoménica ni *la filosofía* –en lo que se refiere a la conciencia

verdadera. Althusser vio con toda precisión que la estructura de la ciencia difiere de la estructura de la ideología; pero no advirtió (o dejó de lado) que todo aquello que puede ser caracterizado como no científico no posee la misma estructura ni puede ser identificado con la ideología. El sofisma se parece mucho a la ideología; pero difiere de ésta en su estructura porque carece del carácter de clase que le es esencial, definitorio, a aquélla. El error, la torpeza cognoscitiva, difiere también, en lo que a su estructura se refiere, de la ideología. Y otro tanto se precisa decir de la conciencia sensible, fenoménica que pertenece, incluso, a la conciencia verdadera.⁵¹⁹ Es cierto que tanto el sofisma, el error, la apariencia, la mentira, etc., como la misma ciencia y *la filosofía*, pueden ser ideologizados o formar parte de la estructura definitoria de la ideología; pero poseen, en sí mismos, una estructura diferente que la ideológica y *pueden existir al margen de la ideologización*. ¿No es cierto que Marx cometió *errores*, verbigracia, que no eran *ideologías* en sentido estricto? ¿No es verdad que la convicción de tener frente a mí una mesa en que escribo, si bien es una verdad fenoménica (no científica) no es una ideología? ¿No es un hecho, por último, que las falacias utilizadas por el maestro x en la discusión que mantuvo ayer con nosotros no es sino la expresión *personal* de un pretender imponer sus puntos de vista a como dé lugar, pero no una ideología?

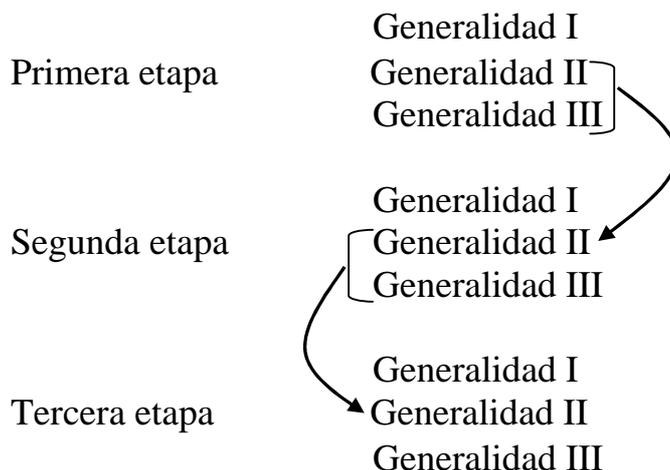
La equiparación althusseriana de lo ideológico con lo *no-científico* lo lleva a considerar como ideológicos elementos que deben su existencia no a la sociedad *de clases* sino simplemente a la sociedad –cohesión de lo colectivo, etc.–, lo cual lo conduce a la tesis, extraña al marxismo, de que *puede haber ideología sin haber clases sociales*. Nosotros pensamos, en contra de ello, que toda ideología es ideología de clase. Aún más, que el *polo estructurante* de las ideologías reside de tal modo en las clases sociales, que la sociedad comunista será *una sociedad sin ideologías*. Una sociedad, desde luego, donde además del florecimiento de la conciencia verdadera, puede haber, y habrá, errores, apariencias, falsa conciencia o conciencia verdadera no científica; pero una sociedad sin *ideologías*, porque la base de la sustentación de las mismas –las clases– ha desaparecido.

Decíamos que Althusser ha tratado con insuficiente profundidad la diferencia entre la ciencia y la *ideología*. Ello se vuelve notorio, verbigracia, en la ausencia en él de conceptos que aclaren adecuadamente el tipo de relación específico que se establece entre la ciencia y el ser social, por un lado, y la *ideología* y el ser social, por el otro. Nosotros hemos propuesto, desde nuestro libro *Para leer a Althusser*, reservar la categoría de *determinación en última instancia* (Engels) para mostrar la vinculación específica que existe entre la *ideología* (o la supraestructura en general) y la infraestructura económica, y emplear el concepto de *condicionamiento favorable* o no para señalar el nexo particular que hay entre la ciencia (o toda forma de conciencia verdadera) y la infraestructura económica. La *ideología*, en efecto, está estructurada *con* la infraestructura, forma un bloque con ella; pero la ciencia –como la conciencia fenoménica y *la filosofía*– no está estructurada *con* la infraestructura, sino sólo *relacionada* con ella. La forma de relación peculiar que guarda la infraestructura (y el ser social en su conjunto) con la conciencia

verdadera no puede ser sino de condicionamiento, de condicionamiento que propicie la práctica científica o que la obstaculice. *Esta acción propiciante u obstaculizadora del condicionamiento infraestructural respecto a la ciencia, etc., es tan importante, juega un papel tan decisivo en la historia, que estamos convencidos de la validez de la tesis engelsiana de la primacía de lo económico sobre la ciencia y la técnica.* Dada la primacía del ser social sobre la ideología y la ciencia, sobre la conciencia social (falsa o verdadera), hemos creído conveniente acuñar el concepto materialista de *preeminencia* (síntesis de determinación y condicionamiento) para indicar, con él, el hecho de que la infraestructura económica tiene primacía tanto sobre la *ideología* cuanto sobre la ciencia, etc., aunque, como se comprende, en la forma de preeminencia determinativa en el primer caso y de preeminencia condicionante en el segundo.

Otro mérito indudable de Althusser es el haber esclarecido el *modus operandi* de la práctica científica. La práctica teórica de la ciencia posee, según Althusser, *la misma* estructura que la práctica económica. Del mismo modo que en esta última el trabajador modifica con sus instrumentos de trabajo una materia prima hasta elaborar un producto, en la práctica científica el hombre de ciencia, con sus medios de producción científicos (Generalidad II), modifica una materia prima (Generalidad I) para obtener un nuevo producto (Generalidad III). Con las Generalidades II se trabajan las Generalidades I para obtener Generalidades III. En nuestro libro *Para leer a Althusser* explicábamos el mecanismo de la práctica científica del siguiente modo:

"El proceso del conocimiento científico, en sus diferentes etapas, sería de la siguiente manera:



O sea que la Generalidad II₁, convierte a la Generalidad I₁ en Generalidad III₁. Pero una vez terminada esta etapa, aparece una nueva Generalidad I₂ que se debe transformar. Para hacerlo sumamos la Generalidad II₁ a la Generalidad III₁ y obtenemos la Generalidad II₂. Con esta Generalidad II₂ conseguimos la Generalidad II₂ a partir de la Generalidad I₂. Concluida esta etapa, surge una nueva Generalidad I₃ que se debe transformar. Para hacerlo sumamos la Generalidad II₂ y

la Generalidad III₂ y obtenemos la Generalidad II₃, con la cual logramos la Generalidad III₃ a partir de la Generalidad I₃, etc."⁵²⁰

Es importante subrayar el hecho de que G II₂ *supera* (niega conservando) a G II₁ y que G II₃ *supera* (niega conservando) tanto a G II₂ cuanto a G II₁, y así sucesivamente. En nuestro libro sobre Althusser exponíamos justamente, en consecuencia, el *modus operandi* de la práctica científica pero como no nos habíamos diferenciado de la tesis althusseriana de la *ideología* (tesis que, como dijimos, considera como ideológica toda práctica teórica que no sea científica), hicimos coincidir la G I con la ideología. Hoy creemos, en cambio, que la G I puede estar constituida por toda falsa conciencia (ideología, error, falacia, etc.) y por aquella forma de la conciencia verdadera (la impresión sensible, la conciencia fenoménica, el saber cotidiano) que no es ni la ciencia ni *la filosofía*.

Si debemos a Althusser la teoría sobre el modo de operar de la práctica científica, la teoría, podemos afirmar, de la historia de la ciencia, no nos ha brindado, en cambio, una *teoría de la prehistoria de la ciencia*. Sus afirmaciones al respecto –la existencia de una problemática arqueológica, etc.– son en extremo vagas y se antoja que cumplen el papel más de *señales de un vacío* que de conceptualizaciones rigurosas. Nosotros hemos propuesto en esta obra (y en la anterior) varias tesis para conformar una *teoría de la prehistoria de la ciencia y la filosofía*. Una de estas tesis es la de los *sistemas de pensamiento*. Otra la de la *polaridad intersustentante*.⁵²¹ Una más la de la cadena de sustentación sucesiva y otra, finalmente, la de los *puntos de apoyo* (que expondremos después). Aunque estamos conscientes de que no hemos realizado de modo satisfactorio la empresa de llevar a cabo una *teoría de la prehistoria de la conciencia verdadera* rigurosa y esencialmente científica, creemos, sin embargo, que las tesis mencionadas son piezas de gran utilidad para todo proyecto futuro que pretenda llenar este vacío.

Queremos terminar nuestro capítulo sobre Louis Althusser haciendo un comentario más o menos amplio de su último libro.⁵²² Si bien se trata, como vamos a mostrar a continuación, de un libro en que el autor propone ciertas tesis de validez científica y filosófica indiscutible, si bien es una obra en que, a nuestro modo de ver las cosas, infringe una franca derrota a su contrincante inglés, contiene algunas fallas y aun retrocesos de importancia capital y que exigen una apreciación crítica por las consecuencias que acarrearán en la práctica teórica y política en general.

Empecemos por lo positivo, por lo indudable. Althusser tiene razón en su polémica con Lewis y con el "maestro inconfesado" de éste.⁵²³ Y tiene razón porque, frente al *humanismo* revisionista de Lewis, se ubica en las posiciones del marxismo-leninismo. ¿Qué le hecha en cara Lewis a Althusser? Dos cosas: que no conoce la filosofía de Marx y que no conoce el proceso de gestación del pensamiento de Marx.

La filosofía de Marx se resume, para Lewis, en las tres siguientes tesis: 1) El hombre hace la historia, 2) El hombre hace la historia trascendiendo la historia y 3) El hombre conoce sólo lo que hace. En lo que se refiere a la primera tesis todo

parece muy simple. Hay, sin embargo, algo oscuro. ¿Qué? La pequeña palabra *hacer*. Porque, dice Althusser, "¿qué puede querer decir esta pequeña palabra: *hacer*, cuando se trata de *historia*, claro está?"⁵²⁴ Cuando un carpintero "hace" una mesa, ello significa que la fabrica. Pero, ¿*hacer* la historia? ¿Qué puede querer decir esto? En cuanto al mueblero, se sabe; pero el hombre que hace la historia, ¿quién es?"⁵²⁵ John Lewis no rehúye la dificultad, sino que la afronta. "Dice: 'hacer', en el caso de la historia, quiere decir 'trascender' (negación de la negación), quiere decir transformar la materia prima de la historia existente superándola."⁵²⁶ Con esto, como puede advertirse, pasamos de la tesis primera de Lewis a la segunda. También el mueblero tiene ante sí una materia prima: la madera. Y transforma la madera en mesa. John Lewis, sin embargo, "no diría jamás que el mueblero 'trasciende' la madera para 'hacer' de ella una mesa... John Lewis no emplea la 'trascendencia' (negación de la negación) *más que* para la historia."⁵²⁷ A juicio de Althusser, Lewis recurre a su concepto (hegeliano) de trascendencia por la siguiente razón: "la 'materia prima' de la historia, *es ya historia*,"⁵²⁸ lo cual nos lleva al extraño resultado de que, para Lewis, "¡el hombre ya *ha hecho* la historia con la cual *hace* la historia! Entonces, en la historia, el hombre produce todo: no sólo el resultado, el producto de su 'trabajo' (la historia), sino ante todo la materia prima que él transforma (la historia) en historia."⁵²⁹ Althusser, al llegar a este punto, pregunta: "¿Conocen ustedes bajo el cielo a un ser dotado de semejante poder? Sí: existe en la tradición de la cultura humana. Es Dios. Sólo Dios 'hace' la materia con la cual 'hace' el mundo."⁵³⁰ Hay, no obstante, una diferencia muy significativa entre la solución teológica tradicional y la posición (existencialista) de Lewis: "el Dios de John Lewis no está fuera del mundo, el hombre-dios creador de la historia no está fuera de la historia: está *dentro*."⁵³¹ Pero volvamos a la trascendencia. Este concepto, del que hace una pequeña historia Althusser (en Platón, Santo Tomás, etc.) terminó por ser, en Hegel, "el *nombre* filosófico de la *libertad burguesa*."⁵³² Sartre, el "maestro inconfesado" de Lewis, "retomó la cuestión en su teoría del hombre-en-situación," "versión pequeño-burguesa de la libertad burguesa."⁵³³ En lo que se refiere, por último, a la tesis de Lewis de que el hombre conoce sólo lo que hace, Althusser opondrá la afirmación de que "en historia como en la naturaleza el hombre sólo conoce lo que es, y no lo que 'hace'..."⁵³⁴

Para poner de relieve las desviaciones humanistas de Lewis, Althusser contrapone su interpretación del marxismo-leninismo (M-L) a las tesis del pensador inglés. Lo hace de esta forma: "I. Tesis No. I. J. Lewis: 'El *hombre* hace la historia'. M-L: 'Las *masas* hacen la historia'..."⁵³⁵ "Para nosotros –dice elocuentemente Althusser– que luchamos bajo la dominación de la burguesía, 'el hombre' que hace la historia es un misterio. Pero este 'misterio' tenía sentido cuando la burguesía revolucionaria luchaba contra la feudalidad que la dominaba. Proclamar *entonces*, como lo hicieron los grandes Humanistas burgueses, que es *el hombre* el que hace la historia, era luchar, *desde el punto de vista burgués*, entonces revolucionario, contra la Tesis religiosa de la ideología feudal: es *Dios* el que hace la historia. Pero ya no estamos en ese entonces y el punto de vista burgués siempre

ha sido idealista en historia."⁵³⁶ El concepto de "masas" debe sustituir, por consiguiente, al de "el hombre." Las masas que hacen la historia son, desde luego, las masas explotadas. El marxismo-leninismo opone su concepción *clasista* de la historia a la cantinela humanista de la ideología burguesa.

"Tesis No. 2. John Lewis: 'El hombre hace la historia 'trascendiendo' la historia. M-L: 'La lucha de clases es el motor de la historia' (tesis del Manifiesto Comunista, 1847)."⁵³⁷ Althusser hace unas observaciones de especial importancia respecto a este punto. Nos dice: "Para los *reformistas* (incluso si se declaran marxistas) no es la lucha de clases lo que está en el primer rango, sino las clases."⁵³⁸ Y precisa más su idea de la siguiente forma: para los reformistas "las clases existen *antes* de la lucha de clases, *independientemente* de la lucha de clases y la lucha de clases existe después."⁵³⁹ Filosóficamente esto quiere decir –insiste Althusser– que no afirman, como debe hacerse, "la primacía de la contradicción sobre los contrarios que se enfrentan... La lucha de clases no es el efecto derivado de la existencia de las clases, que existían *antes* (de hecho y de derecho) de su lucha; la lucha de clases es la forma histórica de la *contradicción* (interna a un modo de producción) que *divide* a las clases en clases."⁵⁴⁰ En consecuencia, de acuerdo con Althusser, hay que someter la Tesis I del M-L (las masas hacen la historia) a la Tesis 2 (la lucha de clases es el motor de la historia), y hay que hacer esto ya que "la potencia revolucionaria de las masas sólo es potencia en función de la lucha de clases."⁵⁴¹ Por otro lado, para no caer en el idealismo, hay que subrayar que la lucha de clases "está anclada en el modo de producción, o sea de explotación de una sociedad de clases. Es necesario entonces considerar la *materialidad* de la lucha de clases, su *existencia* material. Esta materialidad es, en última instancia, la unidad de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas *bajo* las relaciones de producción de un modo de producción dado, en una formación social concreta."⁵⁴² En estas condiciones, subraya Althusser, "el problema del 'sujeto' de la historia desaparece. La historia es un inmenso sistema '*natural-humano*' en movimiento, cuyo motor es la lucha de clases. La historia es un proceso, y un *proceso sin sujeto*."⁵⁴³

"Tesis No. 3. John Lewis: 'El hombre conoce sólo lo que hace.' M-L: 'sólo se conoce lo que es'..."⁵⁴⁴ Para Lewis, enfatiza Althusser, "el hombre sólo conoce lo que hace. Para el materialismo dialéctico, filosofía del marxismo-leninismo, no se puede conocer sino lo que *es*. Se trata de la tesis materialista fundamental: 'la primacía del ser sobre el pensamiento'."⁵⁴⁵

La tesis de que "el hombre hace la historia" carece de sentido. "No obstante, perdura una huella de su ilusión en la idea de que la historia sería *más fácil* de conocer que la naturaleza, puesto que todo en ella sería 'humano'. Es la idea de Juan Bautista Vico."⁵⁴⁶ Sobre este punto la posición del M-L es categórica: "la historia es tan difícil de conocer como la naturaleza, incluso tal vez más difícil. ¿Por qué? Porque 'las masas' no tienen con la historia la misma relación *práctica directa* que tienen con la naturaleza (en el trabajo de la producción), porque están siempre *separadas* de la historia por la ilusión de conocerla."⁵⁴⁷ La razón por la

cual la historia es difícil de conocer es expuesta por Althusser de la siguiente manera: "porque entre la historia real y las masas hay siempre una pantalla, una separación; una *ideología de clase de la historia* en la cual las masas humanas creen 'espontáneamente' puesto que esta ideología les es inculcada por la clase dominante o en ascenso, sirve a la unidad de esta clase y le asegura su explotación."⁵⁴⁸ Tanto en la historia como en la naturaleza, el hombre conoce lo que es. "Sólo se conoce lo que *es*, incluso si lo que es *cambia*, bajo el aspecto de la dialéctica material de la lucha de clases, incluso si lo que *es* se conoce sólo a condición de ser *transformado*."⁵⁴⁹

Ya podemos declarar, por lo expuesto hasta aquí, *que le asiste la razón a Althusser en esta polémica que no es sólo contra Lewis sino contra Sartre y, en general, contra todo "humanismo" marxista*. Nos gustaría destacar dos puntos especialmente importantes en esta polémica, dos afirmaciones althusserianas de significación incuestionable: la primera hace referencia al embate contra el humanismo y se concreta en la fórmula *la historia es un proceso sin sujeto*. La segunda hace énfasis, tras de poner en un primer plano la lucha de clases como motor de la historia, en que *hay que afirmar la primacía de la contradicción (lucha de clases) sobre los contrarios (clases sociales)*, ya que, recuérdese, "la lucha de clases no es el efecto derivado de la existencia de las clases, que existían *antes...* de su lucha: la lucha de clases es la forma histórica de la *contradicción... que divide a las clases en clases*."⁵⁵⁰

Pero coexistiendo con estas aportaciones innegables, aparecen en la obra althusseriana algunas afirmaciones que nos parecen inaceptables. Somos de la opinión, por ejemplo, de que varias de sus aseveraciones sobre la *filosofía* son falsas. Al principio de la obra critica severamente Althusser a Lewis de "espíritu puro" porque, en el artículo de éste sobre *La revolución teórica de Marx y Para leer El Capital* publicado en *Marxism today*, "no desciende a hablar de política."⁵⁵¹ Y precisa su idea con estas dos frases: "hacer filosofía es hacer política en la teoría" y "*la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría*."⁵⁵² El error de la concepción althusseriana no estriba, a nuestro modo de ver las cosas, en que, como lo habíamos dicho, intente vincular la filosofía con la política –lo cual nos parece acertado frente al teorismo de Lewis–, sino en que a través de todo su libro, *no distinga Althusser adecuadamente entre la filosofía no marxista y la filosofía marxista*, entre la filosofía sustentada en fin de cuentas en la falsa conciencia (lo que la convierte en un sistema de pensamiento *ideológico*) y la concepción del mundo que se basa en la conciencia verdadera (lo que la convierte en el sistema de pensamiento de *la filosofía*). No distinguir un tipo de filosofía de otro, no tender una línea de demarcación entre la conciencia falsa operando en la teorización filosófica y la conciencia verdadera funcionando en el mismo nivel, es no sólo mezclar dos prácticas diversas, sino confundir la distinta manera de vincularse con el ser social que caracteriza a las dos formas diferentes de operar de la conciencia. Si partimos, a diferencia de Althusser, de la diferenciación epistemológica entre la filosofía y *la filosofía*, las frases "hacer filosofía es hacer

política en teoría" y "*la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría,*" exigen ser analizadas bajo otra iluminación conceptual, porque, en efecto, ¿a qué *filosofía* se refieren: a la filosofía tradicional o al materialismo dialéctico? Este problema aparece también cuando se dice indistintamente, en el lenguaje marxista tradicional, que son "de clase" tanto el materialismo histórico (o cualquier otra ciencia) cuanto las *ideologías*. Pero adviértase que la modalidad en que ambas son "de clase" es diversa: las ideologías son *de clase* en el sentido de que tienen su *polo estructurante* en las clases; las ciencias, en cambio, son *de clase* (si queremos conservar la terminología) en el sentido de que tienen su *polo condicionante* en el ser social. Afirmar "*hacer filosofía (en el sentido tradicional del término) es hacer política en la teoría*" es distinto a decir "*hacer filosofía (materialismo dialéctico) es hacer política en la teoría.*" Se trata de dos formas distintas de "hacer política". Nosotros diríamos que en el primer caso se trata de una práctica que, más bien, es política y en el segundo, de una práctica que *hace*, en efecto, política. La ideología, la falsa conciencia, es una de las formas de operar de la política de una clase: en ella encarna la política. El materialismo dialéctico, el materialismo histórico o cualquier otra forma de la conciencia verdadera, no son, en lo que a su esencia definitoria se refiere, modos de ser de la política de una clase, sino prácticas susceptibles de ponerse al servicio de los intereses de una clase. La ideología, o la filosofía en el sentido tradicional del término es, a no dudarlo, la política de clase en la teoría. La conciencia verdadera, la ciencia o el materialismo histórico, es la materia prima teórica para que las clases *hagan* política. Es de subrayarse, por otro lado, que las disciplinas basadas en la conciencia verdadera no son susceptibles de ser aprovechadas por cualquier clase en cualquier momento: el materialismo histórico, por ejemplo, no puede ser asumido, en toda su radicalidad, por la burguesía, etc. Los márgenes, entonces, en los cuales una clase social puede *hacer* política con la ciencia o *la* filosofía se hallan circunscritos al carácter de dicha clase y al momento histórico en que se encuentre. Nos gustaría proponer, en consecuencia, que se reservase el *de* (en cursiva) cuando se hablase de la conciencia verdadera y el *de* (normal) cuando se hiciese alusión a la ideología, de tal manera que se podría afirmar: "el materialismo dialéctico e histórico son disciplinas teóricas de la clase obrera," "la filosofía kantiana es una filosofía de clase burguesa," etc.

Althusser afirma: "Digo: la filosofía es, en última instancia, lucha de clase en la teoría; y no: la filosofía es lucha de clase en la teoría a secas."⁵⁵³ La expresión "en última instancia" –nos precisa después– designa "el 'eslabón decisivo' de la determinación."⁵⁵⁴ Sin embargo, esta aclaración de Althusser no evita las confusiones de niveles y prácticas en que se mueve. La afirmación de que la filosofía es lucha de clase en la teoría "en última instancia" puede salir al paso a todo reduccionismo mecanicista que olvide las *mediaciones dialécticas* entre la política y una disciplina que se caracteriza por "su abstracción, su racionalidad, su sistematicidad."⁵⁵⁵ Pero el término engelsiano de "en última instancia" es un concepto, a nuestro parecer, *que explica tan sólo (o mejor: que implica un llamado*

a explicar) el modo complejo, no lineal, dialéctico, en que un polo determinante opera sobre su polo determinado. No es un concepto que pueda ser empleado –salvo si se le da un nuevo sentido– para explicar las mediaciones por medio de las cuales un polo condicionante opera sobre su polo condicionado, ni mucho menos, un concepto que, homológicamente, explicite simultáneamente ambos tipos de relación.

En obras anteriores, Althusser había intentado diferenciar de tal modo *la* filosofía (el materialismo dialéctico) de la ideología que, en ocasiones, la había acercado peligrosamente a la ciencia (peligrosamente por las posibles implicaciones positivistas de tal aproximación), en este libro, en cambio, nos parece que se preocupa de tal modo por diferenciar *la* filosofía de la ciencia (y de rechazar, por ende, todo resabio positivista) que da la impresión de acercarla peligrosamente a la ideología. Pero si la confusión entre *la* filosofía y la ciencia es positivismo, la confusión entre *la* filosofía y la ideología es... ¡historicismo! Es indispensable aclarar, sin embargo, que esta conclusión historicista no está explícita del todo en Althusser, sino que se desprende de la ausencia de una *diferenciación epistemológica* entre la filosofía y el materialismo dialéctico y de frases como ésta: "A diferencia de las ciencias, la filosofía mantiene una relación íntima con la tendencia de clase de las *ideologías*..."

Si la utilización homológica de un solo término (filosofía) para designar dos prácticas s teóricas diversas (una basada en la falsa conciencia y otra en la conciencia verdadera) nos conduce, al intentar explicar el *sustentáculo social* de la conciencia, a confusiones como las descritas, la misma homologización nos envía, al tratar de esclarecer las *repercusiones* de dicha conciencia, a ambigüedades no menos serias. Dice Althusser que todas las filosofías provocan efectos en las prácticas sociales (políticas y científicas). A diferencia de su *Curso de filosofía para científicos* donde decía que "las grandes revoluciones filosóficas siguen siempre a las grandes revoluciones científicas,"⁵⁵⁶ aquí se arguye que: "Si la filosofía es *lucha de clase* en la teoría, si ella depende en última instancia de la política, tiene, como filosofía, efectos políticos... Pero si es *lucha de clase en la teoría*, tiene efectos teóricos: en las ciencias y también en las ideologías. Si la filosofía es *lucha de clase en la teoría*, tiene efectos sobre la unión de la teoría y de la práctica."⁵⁵⁷

No nos interesa comentar tanto el "bandazo" que representa afirmar primero que la filosofía es el producto de la ciencia y después que la filosofía produce efectos científicos (y políticos), etc., como hacer ver que los efectos científicos (y políticos) de la "filosofía" son diversos cuando se trata del materialismo dialéctico y de un sistema de pensamiento filosófico de carácter ideológico. Althusser escribe: "La filosofía 'actúa' así sobre las ciencias... bien las ayuda a producir nuevos conocimientos científicos o bien intenta borrarlas de la existencia para devolver a la humanidad a un estado en que tal o cual ciencia no existía. Por lo tanto, la filosofía actúa en las ciencias sea de manera progresista o de manera retrógrada."⁵⁵⁸ Nos parece indudable, en efecto, que la práctica "filosófica" repercute de algún

modo en la ciencia (y en la política); pero hay que diferenciar, como hemos dicho, la filosofía y *la* filosofía en virtud de que aunque un sistema ideológico sea a veces progresista, el materialismo dialéctico *siempre lo es*. Es de subrayarse, en efecto, que el sistema de pensamiento filosófico basado en la conciencia verdadera (materialismo dialéctico), se define, entre otras cosas, por la vigilancia perpetua que establece a la vera de cada ciencia para evitar que ella caiga en la falsa conciencia. Sus "repercusiones" en el campo científico son invariablemente "progresistas." El sistema de pensamiento ideológico, en cambio, a veces actúa, efectivamente, de manera "progresista" y a veces de modo "retrógrado." Althusser no está en posibilidad, sin embargo, de ofrecernos una aclaración de por qué sucede tal cosa. Y no se halla en posibilidad de brindarnos eso porque –con la salvedad de algunas ideas sobre la problemática, el juego de preguntas y respuestas, esto es, de una conceptualización abstracta y raquíca– no nos ha brindado una profunda teoría de la prehistoria de la ciencia y *la* filosofía. Sin pretender abarcar la explicación completa de este problema, nosotros pensamos que las razones principales que nos aclaran las repercusiones "progresistas" de un sistema filosófico ideológico en las ciencias *es la presencia en él de importantes elementos científicos*⁵⁵⁹ y una de las razones principales que nos explican las repercusiones "retrógradas" de la filosofía en las ciencias *es la escasez de aquellos elementos*⁵⁶⁰ *aunada al despliegue del radio de acción de los elementos ideológicos predominantes*.

En ocasiones parece entrever esta solución Althusser; esto es así, por ejemplo, cuando afirma que las tesis del marxismo-leninismo de que las masas hacen la historia, a diferencia de las tesis filosóficas de un Lewis o un Sartre,⁵⁶¹ "no extraían la investigación; son tesis *para* el conocimiento científico de la historia,"⁵⁶² pero su confusión entre la filosofía y *la* filosofía y la ausencia en él de una teoría de la prehistoria de *la* filosofía (la prehistoria del materialismo dialéctico) lo lleva a no esclarecer definitivamente este problema.

Problema que además se ve agravado con el rechazo de Althusser de la *ruptura epistemológica* aplicada a *la* filosofía. Dejemos que hable. En algunos de mis anteriores escritos, dice, "he pensado la filosofía de Marx como idéntica a la 'ruptura epistemológica'."⁵⁶³ "Por lo tanto –continúa– he pensado la filosofía sobre el modelo de 'la' ciencia y lógicamente he escrito que en 1845 operó una *doble* 'ruptura' científica y filosófica. Es un error. Se trata de un ejemplo de la desviación *teoricista* (racionalista-especulativa) que denuncié en mi breve autocrítica del Prefacio a la edición italiana de *Para leer El Capital*..."⁵⁶⁴ "Muy esquemáticamente, este error consiste en creer que la filosofía es una *ciencia* y que, como toda ciencia, tiene: 1) un *objeto*; 2) un comienzo (la 'ruptura epistemológica' en el momento que surgió en el universo cultural precientífico, ideológico) y 3) una *historia* (comparable a la historia de una ciencia)..."⁵⁶⁵ "Después comencé a 'rectificar' las cosas. En un curso de filosofía para científicos, de 1967, luego en *Lenin y la filosofía*, febrero de 1968, adelantaré otras proposiciones: 1) la filosofía no es (una) ciencia; 2) no tiene objeto, en el sentido que una ciencia tiene un objeto; 3) la filosofía no tiene

historia (en el sentido que una ciencia tiene una historia); 4) la filosofía es la política en la teoría."⁵⁶⁶

Al leer esto, nos vemos en la necesidad de defender al "viejo" Althusser contra este "nuevo." Necesidad que tiene su origen en la convicción de que Althusser, víctima de la polaridad intersustentante positivismo-historicismo, ha realizado un franco retroceso.

En contra del último Althusser, nosotros estamos convencidos de que todo sistema de conciencia verdadera (sea científica o filosófica) no puede surgir sino por medio de un *corte epistemológico*, por medio de una ruptura que constituye a la nueva ciencia o a la filosofía, al mismo tiempo que la diferencia de su prehistoria o arqueología. *La prehistoria del materialismo dialéctico es tan ideológica como la prehistoria del materialismo histórico.* Es claro que la ruptura epistemológica "filosófica" ofrece ciertas diferencias respecto a la ruptura "científica," porque no es lo mismo romper con los sistemas ideológicos de la tradición filosófica que con los sistemas ideológicos de la prehistoria de la ciencia. Aún más. El materialismo dialéctico no podría haberse generado *antes* del materialismo histórico, lo cual quiere decir que la "ruptura epistemológica" científica fue un *punto de apoyo* necesario para la "ruptura epistemológica" por medio de la cual se constituyó la filosofía. Ya lo decía Althusser, en *Lenin y la filosofía*: "Para que la filosofía nazca o renazca, es necesario que las ciencias sean."⁵⁶⁷

Analicemos las proposiciones althusserianas con las que pretende sustituir el concepto de "ruptura epistemológica" aplicado a la filosofía, por el de "revolución filosófica."⁵⁶⁸ Nos dice, en primer término, que "la filosofía no es (una) ciencia," lo cual *es cierto, indudablemente cierto.* Pero conviene subrayar que sí es, como la ciencia, una forma de la conciencia verdadera. Althusser prosigue: "no tiene objeto, en el sentido que una ciencia tiene objeto." *Esto es indudable.* La filosofía tiene un objeto –la realidad en su conjunto, tanto en extensión como en profundidad– en el sentido precisamente en que la filosofía posee un objeto. Y Althusser: "La filosofía no tiene historia (en el sentido que una ciencia tiene una historia)." Afirmación que *también resulta cierta* si tomamos en cuenta que la "tarea infinita de la filosofía," ontológica y epistemológicamente, no puede tener el sentido de una historia científica, sino el sentido de una historia específicamente filosófica. La última proposición de Althusser, la de que "la filosofía es la política en la teoría" –frase eminentemente homológica– ya la hemos comentado; sólo nos resta afirmar que en un sentido semejante a la consideración de que la filosofía (materialismo dialéctico) arroja consecuencias políticas, ocurre otro tanto, o puede ocurrir, con las ciencias en general y el materialismo histórico en particular.

Después de las *proposiciones* mencionadas, Althusser obtiene ciertas *consecuencias* de su "nuevo" planteamiento. Dice: "1. Es imposible reducir la filosofía a la ciencia, la revolución filosófica de Marx a la 'ruptura epistemológica.' 2. La revolución filosófica de Marx ha dominado a 'la ruptura epistemológica' de Marx, como una de sus condiciones de posibilidad."⁵⁶⁹ En estas *consecuencias* se aprecia claramente el bandazo de Althusser. Que la filosofía no se pueda reducir a la

ciencia es un hecho. De lo contrario seríamos positivistas. Pero Althusser ha cambiado imprevistamente los términos. De pronto ya no se nos está hablando de materialismo dialéctico, sino de una extraña "revolución filosófica" que precede y funda a la "ruptura epistemológica" científica por medio de la cual se genera la *ciencia de la historia*. Es cierto que el joven Marx tiene una "filosofía." Estamos incluso dispuestos a aceptar que es una "filosofía" que se va diferenciando de la de Hegel y Feuerbach; pero estamos convencidos de que esa "filosofía," humanista e historicista, *no es materialista dialéctica*.⁵⁷⁰ Es de subrayarse, entonces, que lo que llama Althusser "revolución filosófica," concepto con el cual quiere desplazar la noción de "ruptura epistemológica" filosófica, lo aplica no a un sistema de pensamiento fundado en la conciencia verdadera sino en la falsa conciencia. La filosofía del joven Marx, por importante que sea, y es más importante de lo que algunos suponen, no deja de ser, digámoslo sin reservas, un sistema de pensamiento ideológico.

El materialismo dialéctico surge después del materialismo histórico. Y surge apoyándose en él para romper epistemológicamente con todos los sistemas ideológicos de la tradición filosófica, incluido el del joven Marx.

En las *conclusiones* de Althusser hay otra cosa extraña: al intentar explicar la *ruptura epistemológica* científica por medio de la *revolución filosófica* emplea el término kantiano *condición de posibilidad*. Pero este término en lugar de ayudarnos a entender el proceso por medio del cual se genera la *ciencia de la historia*, nos vela peligrosamente el tránsito. La *ciencia de la historia* no es un huevo puesto por el ave de la revolución filosófica. La ciencia de la historia tuvo que *romper* con la filosofía del joven Marx para conformarse. Podría afirmarse, forzando un poco los términos, que la filosofía del joven Marx fue la "condición de posibilidad" para que el propio Marx, a la altura de la *Ideología Alemana*, rompiera con su propia filosofía que no era otra cosa, en aquel momento, que un sistema ideológico.

Althusser, para darle concreción a su tesis, enumera los pasos *políticos* por los que atravesó el joven Marx.

1. 1841-42: liberalismo burgués radical.
2. 1843-44: comunismo pequeño-burgués.
3. 1844-45: comunismo proletario.

Y enumera los pasos *filosóficos* (correspondientes a los anteriores):

1. neo-hegelianismo subjetivo (de tipo kantiano-fichteano);
2. humanismo teórico (Feuerbach);
3. filosofía materialista-revolucionaria que no está fijada en una "interpretación del mundo."⁵⁷¹

Podríamos concluir, por consiguiente, que el tipo de filosofía que, según Althusser, "domina" al "corte epistemológico" científico no es el materialismo dialéctico, sino ese proceso (teórico-político) de sustitución de sistemas de pensamiento ideológico que va del neo-hegelianismo subjetivo al "materialismo revolucionario" pasando por el humanismo feuerbachiano.⁵⁷²

No queda claro, en verdad, qué papel le asigna Althusser a la "filosofía materialista revolucionaria" de Marx de los años 44-45. Una de dos: a) o es una "filosofía" *ideológica* o b) es *ya* el materialismo dialéctico. Comentemos ambas posibilidades.

- a) En todos sus escritos anteriores –incluido el de *Lenin y la filosofía*– está claro que esta "filosofía" *no es* el materialismo dialéctico. La XI Tesis sobre Feuerbach "no ha producido en lo inmediato ninguna filosofía nueva –nos dice–... todo lo contrario, sólo abrió un largo silencio filosófico" (ibid., p.28). Ahora bien, si este "materialismo revolucionario" *no es todavía* el materialismo dialéctico, varias explicaciones quedan pendientes: primero, la del proceso por medio del cual se generó el materialismo dialéctico posterior. Quizás pudiera aceptarse, en esta perspectiva, que el *materialismo marxista de los años de 44-45* surgió mediante una "revolución filosófica;" pero –si no es por medio de un "corte epistemológico"– ¿cómo apareció el materialismo dialéctico posterior? Segundo, no queda clara tampoco la explicación del modo específico por el cual un sistema de pensamiento ideológico –el materialismo revolucionario– "genera," "produce" o lo que sea una ciencia nueva: la ciencia de la historia.
- b) Mientras en todas sus obras anteriores Althusser piensa que la "filosofía" de Marx que existe antes del materialismo dialéctico era ideológica, en esta obra parece sostener que tal filosofía es una filosofía basada en la conciencia verdadera, que no surgió por medio de una "ruptura" (porque la ruptura implica un tránsito, una historia) sino por medio de una "revolución filosófica" (porque esta última no tiene garantizado un nuevo terreno y porque, carente de historia, es susceptible de regresión). Pero analicemos de más cerca este punto de vista. Si el materialismo "anti-interpretativo" de los años de 44-45 es *ya* el materialismo dialéctico, otras explicaciones, de diferente tipo, quedan pendientes: ¿Cómo puede preceder históricamente el materialismo dialéctico al histórico? Esto resulta sumamente extraño, si tomamos en cuenta las aclaraciones, que nos siguen pareciendo válidas, que nos brindaba en obras anteriores Althusser para mostrarnos la causa explicativa de por qué primero se había generado la *ciencia de la historia* y después y sólo después el materialismo dialéctico. Los argumentos se estructuraban aproximadamente de la siguiente manera: antes de conocer y para conocer la realidad en su conjunto se requiere deslindar la práctica ideológica de la práctica científico-filosófica.⁵⁷³ Sin este deslinde, sin la teoría de la ideología, de la estructura y la superestructura, etc., en una palabra, sin el materialismo histórico, resulta imposible emprender las tareas ontológicas y epistemológicas propias del materialismo dialéctico.

Althusser agrega: "Si se vincula la evolución política a la evolución filosófica del joven Marx se ve: 1) que su evolución filosófica es dominada por su evolución

política, y 2) que su descubrimiento científico (la "ruptura") es dominada por su evolución filosófica."⁵⁷⁴

Cuando se lee lo anterior, se advierte que Althusser emplea de manera homológica el término de *dominación* porque no domina de igual manera la política a la filosofía que la filosofía a la ciencia.⁵⁷⁵ Nos parece, sin embargo, evidente que la práctica filosófica del joven Marx estaba determinada por su concepción política (de clase) porque no era (en contra de lo que parece suponer Althusser) una práctica filosófica basada en la conciencia verdadera. Nos parece incluso evidente que esta práctica político-teórica sentó las premisas⁵⁷⁶ para trazar la línea de demarcación por medio de la cual fue conformada la *ciencia de la historia*. Pero en todo esto, lo que ha sido hecho a un lado por Althusser es *la* filosofía. La lectura de este opúsculo de Althusser deja la impresión, como decíamos, de que ha sido víctima de la polaridad intersustentante positivismo-historicismo. El peligro del primer Althusser era el positivismo: los errores de concebir a *la* filosofía como ciencia o de no destacar las diferencias entre la ruptura epistemológica filosófica y la científica. El peligro del segundo Althusser es el historicismo: la confusión de la filosofía con la filosofía, la sustitución de la "ruptura epistemológica filosófica" por una "revolución filosófica" que se aplica no al materialismo dialéctico sino –en el campo de la prehistoria ideológica– a sistemas basados en la falsa conciencia. Adviértase, en efecto, que si *la* filosofía fuese un producto político, etc., se trataría de una filosofía *de época*, tesis cara al historicismo. Pero el materialismo dialéctico, aunque esté *condicionado* por una época, no es una filosofía de época, sino que es *la* filosofía.

Althusser prosigue: "Diciendo 'la ruptura epistemológica' es primero, y es al mismo tiempo 'ruptura' filosófica yo enunciaba entonces dos errores. Porque, en el caso de Marx, la revolución filosófica es lo primero –y esta revolución no es una 'ruptura'. La simple terminología teórica tiene aquí su importancia; si se puede conservar legítimamente el término de 'ruptura' para designar el comienzo de la ciencia de la historia, el efecto localizable de su irrupción en la cultura, ese punto de no retorno, no es posible usar el mismo término 'ruptura' para la filosofía. En la historia de la filosofía, como en la de muy largos episodios de la lucha de clases, no se puede hablar verdaderamente de punto de no retorno. Se hablará entonces de 'revolución' filosófica... Esta expresión es más correcta: porque, para invocar aquí también las experiencias y las resonancias de la lucha de clases, todos sabemos que una revolución está siempre expuesta a ataques, a retrocesos y rodeos, y hasta el riesgo de la contrarrevolución."⁵⁷⁷ Pero dejemos hablar hasta el fin a Althusser: "En filosofía nada es radicalmente nuevo, puesto que las tesis antiguas, repetidas y desplazadas, sobreviven y reviven en una filosofía nueva. Pero nada está *definitivamente* reglado, siempre hay el vaivén de tendencias antagónicas y las filosofías más antiguas están siempre prestas para volver al asalto, disfrazadas bajo nuevas formas, incluso las formas más revolucionarias."⁵⁷⁸ ¿Por qué?, se pregunta Althusser, y responde: "Porque la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría."⁵⁷⁹

¿Cuál es, entonces, la razón por la que no existe "ruptura epistemológica" filosófica según Althusser? Por lo siguiente:

1. Porque, a diferencia de las ciencias que poseen una *línea de demarcación*, la filosofía (se debe suponer que alude al materialismo dialéctico), carece de un "punto de no retorno." *Comentario nuestro*: esta afirmación es cierta respecto a la filosofía en el sentido tradicional del término y a la falsa conciencia; supraestructural en general; pero no respecto a la conciencia verdadera. La filosofía, como la ciencia y el saber fenoménico, es una modalidad de ésta, lo que la convierte en un tipo de práctica teórica que una vez nacida, una vez puesta en marcha, *no puede tornar a su prehistoria*. En esto, funciona de igual modo que la ciencia. Es cierto que tanto en la ciencia como en la filosofía puede haber tergiversaciones, incomprensiones, etc., pero estas alteraciones empírico-subjetivas no dañan en nada el carácter de *conquista racional* de la práctica basada en la conciencia verdadera.
2. Porque, a diferencia de las ciencias, la filosofía es vista por Althusser bajo el modelo de la política: como una "revolución" susceptible de retrocesos, rodeos y hasta con "el riesgo de la contrarrevolución." *Comentario nuestro*: estamos convencidos de la vinculación estrecha entre el materialismo dialéctico y la política; pero el materialismo dialéctico no es una supraestructura, ni está determinado, formando bloque con la política, por el ser social. La operación que hace Althusser con la filosofía –verla como "lucha de clases en la teoría"– la han hecho otros pensadores con la ciencia: tal es el caso de Gramsci cuando considera a esta última como una supraestructura. El historicismo de Gramsci tiene el mismo fundamento: ver a la ciencia bajo el modelo de la política.⁵⁸⁰
3. Porque, a diferencia de las ciencias, en filosofía no hay nada nuevo bajo el sol, aunque siempre hay "el vaivén de tendencias antagónicas y las filosofías más antiguas están siempre prestas para volver al asalto, disfrazadas bajo nuevas formas." *Comentario nuestro*: si esta afirmación resulta dudosa respecto a la filosofía en el sentido tradicional del término –¿no hay, en realidad de verdad, diferencias sustanciales entre Hegel y la antigüedad, Kant y su pasado?–, es de una falsedad indudable respecto al materialismo dialéctico. Este último no estaba contenido en ninguno de los sistemas de pensamiento ideológico y representa, nada menos, que la novedad de una filosofía basada en la conciencia verdadera. En esta concepción de que la filosofía carece de historia parece oírse el eco, no del verdadero marxismo, sino de Lévi-Strauss, el cual, recordemos, sustenta en *El pensamiento salvaje* la idea de que no hay diferencia entre el pensamiento primitivo y el civilizado, sino una mera distinción de objetos operados. Lévi-Strauss analiza en esto, en consecuencia, el lado psicológico del pensamiento y parece tener razón en ello. Pero el problema, en lo que a la filosofía se refiere, es distinto: no se trata de que el pensamiento del materialismo

dialéctico sea "superior" (en sentido psicológico) al no marxista, sino que –objetivamente considerado– se basa en la conciencia verdadera. Aquí reside su novedad, su punto de no retorno, en una palabra, el corte generativo que debe ser entendido por medio del concepto de "ruptura epistemológica."

Ya podemos obtener ciertas conclusiones. El nuevo Althusser ha caído, no podemos dejar de decirlo, en el historicismo. El hecho de que afirme que "la filosofía es, en última instancia, lucha de clase en la teoría" no evita su caída en el historicismo. Althusser es, hoy por hoy, historicista "en última instancia."

Este viaje de Althusser resulta tan sorprendente –dado su embate anterior contra el historicismo– que nos obliga a preguntarnos por las razones que lo han conducido a esta posición. Una posible explicación es la de que se ha dejado arrastrar, en la polémica con Lewis y otros, a un terreno falso. Lewis, en efecto, es un humanista que echa al olvido –en su polémica con Althusser– la lucha de clases y la política. Es un teoricista. Un "espíritu puro." Frente a esta desviación derechista, Althusser, gradualmente, se va deslizando hacia una "politización" de *la* filosofía. Frente al humanismo derechista de Lewis, esboza un historicismo izquierdizante. Althusser se coloca, en este punto, en uno de los polos de la polaridad intersustentante humanismo-historicismo.

El marxismo-leninismo tiene que respetar la diferencia de tres niveles: *la* filosofía, la ciencia y la ideología. Si no hace tal cosa degenera en positivismo (al subsumir *la* filosofía en la ciencia) o en el historicismo (al subsumir *la* filosofía en la ideología). El primer Althusser –aunque acercaba a veces peligrosamente *la* filosofía a la ciencias⁵⁸¹– era, en fin de cuentas, marxista, en lo que a este punto se refiere. Y lo era porque sustentaba la tesis de las diferentes prácticas: *la* filosófica, la científica y la ideológica. El segundo Althusser ya no se mueve en la perspectiva marxista (en lo que se refiere al actual problema) en virtud de que ve a la filosofía, a diferencia de las ciencias, como formando bloque con la ideología.

El marxismo-leninismo tiene que diferenciarse, por otro lado, del humanismo y el historicismo. El primer Althusser era, en lo que se refiere a esta cuestión, decididamente marxista. Pero el segundo Althusser, por combatir un humanismo –que olvida las clases– cae en un historicismo, no humanista del tipo de Colletti.⁵⁸²

Es necesario subrayar que el historicismo "marxista" se presenta, en efecto, bajo dos modalidades: la "científica" y la "filosófica." Si se ve la ciencia bajo el modelo de la ideología, si, como Gramsci y su escuela, se la considera como una supraestructura, nos hallamos con la forma "*científica*" del historicismo. Si se ve *la* filosofía (el materialismo dialéctico) bajo el modelo de la ideología, si, como el segundo Althusser, se la considera como una "revolución" calcada de la política (aunque sea "en última instancia"), nos hallamos con la forma "*filosófica*" del historicismo. En este sentido podemos definir del siguiente modo al historicismo "marxista:" *la consideración de la conciencia verdadera como si fuese una conciencia falsa, y todo lo que esto implica.*