

El anti-humanismo teórico de Louis Althusser



Pedro Karczmarczyk es doctor en filosofía, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), miembro del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), Universidad Nacional de La Plata (UNLP), donde dirige el equipo de investigación “De la cuestión del sujeto al sujeto en cuestión” y es docente de Filosofía contemporánea. Ha publicado diversos trabajos en revistas nacionales e internacionales. Es autor de los libros *Gadamer: aplicación y comprensión* (2007) y *El argumento del lenguaje privado a contrapelo* (2011), y es compilador de *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos* (2014) y de *Incursiones althusserianas. Sobre-determinación, ideología e interpelación* (2016). Además se ha desempeñado como editor de números monográficos de diversas revistas.

Muchas gracias Daniel Busdygan por el cálido recibimiento, es un placer y un honor para mí estar hoy acá, en la Universidad de Quilmes, muchas gracias también a todos ustedes por participar en este panel de discusiones. Gracias también a Francisco Naishtat y a Oscar Esquisabel, que con sus exposiciones han hecho más fácil nuestra tarea, al clarificar no pocas cuestiones y permitirnos inscribir nuestros discursos en las secuelas de los suyos. Tengo una larga relación con Oscar y también con Francisco, a través del trabajo conjunto en la Universidad Nacional de La Plata, en distintos grupos de investigación dirigidos por Mario Presas con el primero, y en la cátedra de filosofía contemporánea con el segundo, donde también trabaja Anabella, a quien agradezco además la invitación a participar de este encuentro.

Voy a presentar un trabajo sobre el anti-humanismo teórico de Louis Althusser.¹ Me voy a detener en esta cuestión porque refleja los trazos generales de la lectura de Marx que Althusser inició a comienzos de los años 60. Hay una curiosa historia editorial en el origen de este gran debate sobre el humanismo y el marxismo que se generó en Francia en el año 64. La historia comenzó con una invitación para escribir en un libro colectivo que Erich Fromm le hizo llegar a Althusser a través de un filósofo comunista, un miembro del Comité de Cultura del Partido Comunista Polaco, Adam Schaff, quien escribió algunos libros bastante conocidos, como *Introducción a la semántica e Historia y verdad*.²

En la reunión en la que Schaff le transmitió a Althusser el convite de Erich Fromm, Althusser le expresó sus

Jornada de Filosofía y Humanismo en el siglo XX

resquemores, pero parece ser que Schaff le contestó con una suerte de silogismo muy convincente, según el cual “un humanista es un liberal, un liberal es abierto de pensamiento, por lo cual va a aceptar su trabajo”. Althusser escribió entonces con presteza su colaboración, lo hizo traducir al inglés y envió su contribución al libro que estaba compilando Fromm. Fue entonces cuando se produjo la refutación del silogismo: Fromm le devolvió el trabajo poco tiempo después con una carta muy amable, diciéndole que el texto era muy interesante, pero que no entraba dentro de la línea que querían imprimirle al libro.

Si queremos hacernos una idea de la línea que se le quería imprimir a aquella compilación, podemos consultar una de las ediciones castellanas de los *Manuscritos de 1844 de Marx* -la de

Fondo de Cultura Económica, que viene precedida por un largo estudio de Fromm titulado *Marx y su concepto del hombre*.³



Louis Althusser
(1918-1990)

Althusser había escrito su texto pensando en el público norteamericano, del cual no tenía muchas referencias, por lo cual había hecho una exposición resumida de la historia de la filosofía, realizando también una suerte de “condensación retórica” para definir de manera polémica sus tesis, y lo había hecho



Karl Marx
(1818-1883)

traducir el artículo al inglés, todo ello en un plazo relativamente breve. Luego del rechazo de Fromm, Althusser decidió publicar su trabajo casi en simultáneo en francés y en italiano.

El trabajo se llama “Marxismo y humanismo” y se encuentra en la compilación de textos de Althusser publicada en 1965 como *Pour Marx*, que junto con *Lire le Capital* son los dos primeros volúmenes que se

publicaron de la Colección “Théorie”, que Althusser luego dirigió por muchos años en la editorial Maspero.⁴

Pour Marx, que se tradujo pronto al castellano con el título *La revolución teórica de Marx*,⁵ es un libro que reúne un conjunto de trabajos de Althusser aparecidos en revistas en los años anteriores, mayormente en revistas vinculadas al partido comunista. Estos escritos abordan diversos problemas importantes para la lectura de Marx, hay allí textos sobre la filosofía de Feuerbach y su influencia sobre el joven Marx, sobre la relación de Marx y Hegel, y reflexiones teóricas sobre las características de una dialéctica materialista.

Como decíamos, antes de aparecer en *Pour Marx*, *Marxismo y humanismo* se publicó en simultáneo en italiano y en francés,⁶ y generó una intensa

polémica. La polémica corrió, según se dice, “como un reguero de pólvora”. La primera respuesta que encontró el texto de Althusser es la del escritor español Jorge Semprún,⁷ poco después aparecieron otras intervenciones sobre si el marxismo es o no un humanismo.⁸

En 1964 el Comité de Cultura del Partido Comunista Francés se reunió en Argenteuil para determinar la cuestión de si el marxismo es o no un humanismo, diciendo que la cuestión estaba abierta, pero expidiéndose implícitamente en favor del humanismo de Marx.⁹ En 1965 se le dedicó a este tema un número entero de la revista *La Nouvelle Critique*, del Partido Comunista Francés, en el que diversos pensadores publicaron sus opiniones a favor y en contra de las tesis de Althusser.

Cuando la polémica se había aplacado

un poco, en 1967, Althusser concibió la idea de realizar una recopilación de diversos trabajos que intervinieron en la polémica, llegó incluso a escribir un texto introductorio bastante extenso, pero el proyecto quedó trunco. Sólo se publicó en castellano algo que remite en su espíritu a ese proyecto, que es un texto aparecido en la “Colección mínima” de la editorial Siglo XXI, con el título *Polémica sobre el humanismo*, en México, en 1968. Se trata de un pequeño libro que consta de una breve introducción de Althusser, junto con sus trabajos que dispararon la controversia,¹⁰ además del trabajo de Jorge Semprún al que aludimos, uno de Michel Simon, uno de Michel Verret y algunos extractos de correspondencia entre Althusser y los dos últimos.

Pero en aquella recopilación de 1968 no apareció lo que tal vez fuera lo más importante del proyecto, el texto

“La querella del humanismo” es un texto que realiza algunas precisiones importantes sobre la cuestión del humanismo de Marx. La primera precisión que Althusser hace allí es que la cuestión del anti-humanismo marxista, así como la cuestión del anti-empirismo y el anti-historicismo de Marx, en realidad deberían plantearse como las del a-historicismo, el a-empirismo y el a-humanismo, en el sentido de que son posiciones que no están simplemente en contra del humanismo, sino que están por fuera del mismo, porque producen una cosa diversa y heterogénea al humanismo, y no meramente su inversión.

de 1967 al que nos referimos, que se llama “La querella del humanismo”¹¹ y que contiene una serie de precisiones muy interesantes. Se trata de un texto que Althusser escribió sin estar tan apremiado por la circunstancia de tener que hablar a un público al que no conocía y con una línea general de la cual él sabía que no encajaba bien. Se trataba de un libro que él planeaba compilar, en el cual iba a officiar de anfitrión, por lo cual el tono general de la redacción es más distendido.

“La querella del humanismo” es un texto que realiza algunas precisiones importantes sobre la cuestión del humanismo de Marx. La primera precisión que Althusser hace allí es que la cuestión del *anti-humanismo* marxista, así como la cuestión del *anti-empirismo* y el *anti-historicismo* de Marx, en realidad deberían plantearse como las del *a-historicismo*, el

a-empirismo y el *a-humanismo*, en el sentido de que son posiciones que no están simplemente en contra del humanismo, sino que están por fuera del mismo, porque producen una cosa diversa y heterogénea al humanismo, y no meramente su inversión, pero reconociendo que en la coyuntura ideológica y política en la que esa intervención se insertaba era forzoso denominarla de esta manera, en la medida en que, para tener algunas consecuencias, uno tiene que chocar con algo y, en todo caso, una vez que el choque se produjo, se pueden realizar algunas rectificaciones, a partir de los efectos que tuvo esta intervención.

Voy a presentar los puntos más importantes de este escrito y luego voy a hacer algunas observaciones sobre lo que a mí me parece que es el núcleo vivo más relevante del pensamiento de Althusser. La primera cuestión a

abordar es cómo entiende Althusser el humanismo. En “Marxismo y humanismo” hay dos definiciones, una es más filológica y la otra más teórica. En este texto, que apareció en *La revolución teórica de Marx*, Althusser define al humanismo como aquella posición que considera que hay una esencia universal del hombre inherente a cada individuo.¹² En consecuencia, el humanismo espera poder dar cuenta de la constitución de la historia y de la sociedad a partir de los individuos, considerando que éstos tienen una esencia inherente en ellos mismos.

En esta definición subyace la crítica de Marx a la economía política clásica y a la definición del objeto de la economía comprendido como algo que debe elucidarse a partir de un conjunto de necesidades humanas dadas, que serían el origen que traza

los límites del espacio de la economía. Estas necesidades determinarían la producción de ciertos bienes que satisfacen dichas necesidades. El sujeto de la necesidad aparece entonces, para la economía política clásica, como el origen y el *telos* de la producción material de la vida.¹³

El movimiento por el que Marx se distanció de la economía política clásica tenía consecuencias filosóficas enormes. En efecto, para desarrollar el materialismo histórico Marx tuvo que romper con la concepción que hacía de las necesidades humanas el núcleo que definía el objeto de la economía.

La economía política clásica pensaba a la economía como si fuera un objeto real, un “objeto” que vendría dado con el hombre, con las necesidades humanas. La economía sería un objeto real en el sentido de estar constituida por el conjunto de las distintas

En “Marxismo y humanismo” hay dos definiciones, una es más filológica y la otra más teórica. En este texto, que apareció en La revolución teórica de Marx, Althusser define al humanismo como aquella posición que considera que hay una esencia universal del hombre inherente a cada individuo. En consecuencia, el humanismo espera poder dar cuenta de la constitución de la historia y de la sociedad a partir de los individuos, considerando que éstos tienen una esencia inherente en ellos mismos.

El movimiento por el que Marx se distanció de la economía política clásica tenía consecuencias filosóficas enormes. En efecto, para desarrollar el materialismo histórico Marx tuvo que romper con la concepción que hacía de las necesidades humanas el núcleo que definía el objeto de la economía.

actividades de producción material de la vida que uno puede registrar empíricamente en cualquier sociedad.

La economía política clásica reconocía, eso sí, que este objeto se manifestaba en la historia de maneras más o menos confusas, aunque el mismo habría sido develado en su pureza en la economía burguesa, donde el *homo oeconomicus* se manifestaría sin interferencias.

Marx estableció la ruina de esa concepción *definiendo* la especificidad de su objeto, dejando de pensarlo como un objeto que uno puede encontrar dado en la realidad, como algo directamente accesible al observador atento. Para ello se valió del recurso de exhibir un dominio de “necesidades económicas” que no son sentidas por ningún individuo, como las necesidades de medios de producción y de materias primas, que

se evidencian en la distinción entre “consumo individual” y “consumo productivo”.

Por otra parte, Marx señaló el carácter derivado de las propias necesidades -la producción crea también la necesidad y el modo de satisfacerla, explicaba Marx en los *Grundrisse*.¹⁴ Por ello la constitución del modo de producción capitalista no es pensada por Marx como la manifestación prístina de algo que en los modos de producción precedentes se manifestaba de modo opaco o confuso -el *homo oeconomicus*-, sino como un proceso que no estuvo dominado por un *telos*.

La aparición de la fuerza de trabajo como una mercancía supuso una distribución determinada de los medios de producción -acumulación originaria-, que acabó cuajando en

la conformación de unas relaciones de producción determinadas al confluir con un conjunto de procesos socio-políticos que adquirieron una expresión jurídica en la categoría del “trabajador libre”. Es decir, construir el objeto de conocimiento era un paso indispensable para poder pensar que la producción de la vida material es un ámbito que posee una *eficacia específica*.¹⁵

La crítica marxista del humanismo teórico implícito en la economía política clásica acarreó enormes consecuencias en el terreno filosófico, ya que afirmar la especificidad de las leyes de la historia, cuestionar la idea de un sujeto dado constituyente, y comprender los mecanismos por los cuales una formación social asegura las formas de existencia de la individualidad que le son compatibles, eran movimientos solidarios. Una

de las consecuencias más profundas de la crítica del *homo oeconomicus* se verificó en algunos movimientos cruciales en el campo epistemológico que iban a impactar definitivamente en el planteamiento del problema de la superestructura.

En consecuencia, el pensamiento de Marx implicaba también una “revolución en filosofía”, cuyas consecuencias -creía Althusser- había que extraer. La ruptura de Marx con el humanismo teórico suscitó el problema de las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción, provocando un replanteo radical de la manera en la que el problema de la ideología venía siendo pensado hasta entonces, al cuestionar severamente el presupuesto de un sujeto dado. En efecto, mientras la ideología estuvo asociada al planteo epistemológico

La ruptura de Marx con el humanismo teórico suscitó el problema de las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción, provocando un replanteo radical de la manera en la que el problema de la ideología venía siendo pensado hasta entonces, al cuestionar severamente el presupuesto de un sujeto dado.

tradicional -y cabe recordar los orígenes ilustrados del concepto de ideología-¹⁶ apareció ligada a conceptos como el de error, ilusión y engaño. Es decir, al ser el error lo opuesto de la verdad -la privación de la verdad- la ideología aparecía en una situación semejante a la del sueño en las postrimerías del descubrimiento freudiano: como un dominio desprovisto de una lógica propia. Cuestionar, por tanto, la concepción epistemológica tradicional, que ubicaba el problema del conocimiento como la relación entre un objeto y un sujeto dados,¹⁷ equivalía a deconstruir al humanismo filosófico en uno de sus destacamentos más fuertes.

Este cuestionamiento constituía una condición crucial para desarrollar una teoría materialista de la ideología articulada con el problema de la reproducción de las relaciones de

producción que conduce al problema de la constitución de los individuos en sujetos mediante la interpelación, concepción que reconoce un vector de eficacia que va desde lo social a lo biológico.¹⁸

El desarrollo de una teoría de las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción condujo a plantear el problema de la articulación entre marxismo, lingüística y psicoanálisis, disciplinas que se rehúsan a postular un sujeto ya constituido como origen de los procesos que se quieren conocer. En efecto, tales disciplinas se condicionan mutuamente, lo que implica, en primer lugar, que los desarrollos de unas tienen que ver con los logros de las otras, y que los obstáculos con los que se enfrentan son difícilmente abordables sin los desarrollos de las otras disciplinas.

Quería meramente mencionarlo, puesto que un análisis de esta cuestión me llevaría más allá de los límites de este trabajo.

Retomando entonces el hilo de mi argumento, observemos que las ideas fundamentales de la economía política clásica se alojan cómodamente en el marco de la concepción burguesa de lo jurídico, comprendido como un ámbito donde, por un lado, tenemos a las *personas* y, por el otro, a las *cosas*, que constituirían la ontología básica de lo social, en tanto que entre estas dos clases de entidades habría dos tipos de relaciones fundamentales: una relación de *propiedad*, que va desde las personas a las cosas, y una relación de *contrato*, una relación entre las personas, una relación intersubjetiva. Tanto el marco jurídico como la concepción de la economía burguesa están atravesados por un

presupuesto fundamental, que es la identificación del individuo humano con el sujeto, presupuesto sobre el que descansa todo un edificio conceptual y que es sostenido desde múltiples frentes como una concepción natural e incuestionada. Althusser señala cómo estos presupuestos están en plena expansión, especialmente lo ve en el “boom” de las ciencias sociales, que por ese momento se estaban expandiendo de una manera extraordinaria.¹⁹

Examinemos brevemente el problema de la identificación del individuo con el sujeto. El cuestionamiento de esta identificación pone de manifiesto ciertas paradojas, que sin embargo no son un absurdo irreal, tienen su lugar en la realidad, son parte de la realidad social. Dichas paradojas son parte de la ideología, a través de la cual existen y se reproducen las relaciones

de producción. Una vez que las comprendemos, que comprendemos su necesidad, estas paradojas son más bien aparentes. Un poco más arriba dijimos que la crítica al humanismo lleva a plantearnos el problema de las formas de existencia histórica de la individualidad, de los mecanismos que en una formación económico social aseguran que los individuos sean sujetos, es decir estén sujetos y sean activos dentro de ciertas categorías económico sociales que esa formación social requiere para existir. Ello lleva a una primera paradoja, porque este proceso se realiza en la *ideología*, que interpela a los individuos como sujetos.

la cultura inscribe a los individuos como sujetos, pero la propia cultura -la ideología- describe el proceso de la inscripción en la cultura como si fuera la acción de los pequeños individuos, como si estos fueran ya sujetos, y el proceso tiene por resultado que los individuos acaben respondiendo a las exigencias de estas categorías, que acaben actuando como sujetos.

Ahora bien, la ideología recluta a los sujetos entre los individuos, es decir, entre los no sujetos, y esto es una paradoja, en apariencia al menos, porque la ideología hace

este prodigio interpelando a los individuos, dirigiéndose, hablándole a los individuos, que en cuanto tales no son sujetos y no comprenden, no pueden comprender. Sin embargo, el *quid* está en reconocer la necesidad de esta paradoja, ya que los individuos humanos solamente existen a través de su inscripción en categorías definidas por las totalidades sociales, pero el mecanismo por el cual se los inscribe en esas categorías borra la acción que la cultura o la sociedad tiene en su inscripción.

En otros términos, la cultura inscribe a los individuos como sujetos, pero la propia cultura -la ideología- describe el proceso de la inscripción en la cultura como si fuera la acción de los pequeños individuos, como si estos fueran ya sujetos, y el proceso tiene por resultado que los individuos acaben respondiendo a las exigencias

de estas categorías, que acaben actuando como sujetos. Una tesis compleja de Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos* indica que “la ideología no tiene exterior para sí misma”, porque dentro de la ideología es imposible distinguir entre individuo y sujeto, pero fuera de la ideología, para la ciencia, la ideología es pura exterioridad, porque la ciencia permite comprender que la coincidencia entre sujeto e individuo no tiene su centro en el individuo, es una coincidencia proyectada, una coincidencia siempre más o menos forzada, una coincidencia realizada a través del funcionamiento social de la categoría de sujeto, que por otra parte no es una, no hay una sola, “sujeto” no se dice socialmente de una sola manera, siempre se es sujeto de una práctica -carpintero, estudiante, profesor/a, dirigente, sacerdote, etcétera- que se realiza en aparatos ideológicos.

La posibilidad de pensar la no coincidencia de sujeto e individuo obedece al vínculo que estableció Althusser entre la interpelación ideológica y las relaciones de producción. Es como si uno dijera “los militares son reclutados siempre entre los civiles”, entonces, si uno va a un regimiento, va a ver que la coincidencia civil-militar que allí reina está sostenida por un conjunto de mecanismos disciplinarios e ideológicos, como el patriotismo, el honor, el culto al valor, la competencia, etcétera, mecanismos que regulan el predominio de lo militar sobre lo civil, que regulan que la militarización de los civiles no se desvanezca.

La analogía tiene un límite, claro, y es que los civiles de la ideología son todos los individuos, que la ideología los recluta a todos. Eso hace que uno encuentre civiles que no son militares,

La posibilidad de pensar la no coincidencia de sujeto e individuo obedece al vínculo que estableció Althusser entre la interpelación ideológica y las relaciones de producción. Es como si uno dijera “los militares son reclutados siempre entre los civiles”, entonces, si uno va a un regimiento, va a ver que la coincidencia civil-militar que allí reina está sostenida por un conjunto de mecanismos disciplinarios e ideológicos, como el patriotismo, el honor, el culto al valor, la competencia, etcétera, mecanismos que regulan el predominio de lo militar sobre lo civil, que regulan que la militarización de los civiles no se desvanezca.

pero no individuos que no son sujetos. Dentro de estos límites la analogía nos sirve.

Por otro lado, el presupuesto -la identificación individuo-sujeto- está también en el psicoanálisis, disputando cuál es la interpretación del descubrimiento de Freud en términos de una psicología del yo, que para colmo, para otorgarle legitimidad a la lectura, está asociada al nombre de Anna Freud.²⁰ Se podría, a partir de esta idea del humanismo, de la idea de que el individuo es inherentemente humano, lo que equivale a decir que el individuo es inherentemente sujeto, sacar algunas otras consecuencias importantes, pero ello sería abordar el asunto en términos directamente sistemáticos.

Sin embargo no vamos a seguir este camino, puesto que en el texto que analizamos, como decíamos, hay una

reflexión que nos pone enseguida en el terreno más filológico de la reconstrucción del concepto de humanismo de Marx, que es la cuestión que se plantea cuando Althusser indica que el problema del anti-humanismo de Marx, de su divorcio del humanismo, presupone que se ha casado con el humanismo en algún momento, y que, así como no hay esposas imaginarias, debe haber un humanismo concreto con el cual Marx contrajo matrimonio, de modo que a partir de allí podemos comenzar a contar nuestra historia, porque este humanismo tiene nombre y apellido, es el de Ludwig Feuerbach.

En este texto que les estoy refiriendo hay una suerte de reconstrucción de los sucesivos intentos de Marx por ajustar cuentas y poder pensar algo nuevo en el marco que el humanismo feuerbachiano le provee.

Althusser indica que el problema del anti-humanismo de Marx, de su divorcio del humanismo, presupone que se ha casado con el humanismo en algún momento, y que, así como no hay esposas imaginarias, debe haber un humanismo concreto con el cual Marx contrajo matrimonio, de modo que a partir de allí podemos comenzar a contar nuestra historia, porque este humanismo tiene nombre y apellido, es el de Ludwig Feuerbach.

En realidad, no sería tanto el intento de Marx lo que importa, sino que en la reconstrucción Althusser intenta hacer la historia de una formación teórica, la historia de la constitución de una ciencia novedosa que para Althusser está a la misma altura que el hallazgo de las matemáticas por Tales, de la física por Galileo y que es el descubrimiento del continente de la historia por Marx, como un hito en la historia del pensamiento científico y también en el filosófico, por una suerte de consecuencia necesaria de los hallazgos científicos en la reflexión filosófica.

En esa reflexión acerca de la conformación de una producción teórica, que busca los elementos para poder configurar una teoría del desarrollo de las formaciones teóricas, tiene también que desprenderse un presupuesto humanista, que es esta

idea de la concepción genial, la de una suerte de visión que se daría de golpe aunque se desplegaría de a poco, pero que tiene un núcleo que se puede reconocer, el de un pensamiento que tendría su centro únicamente en lo que se le ocurre a un sujeto, en lo que piensa un individuo. Al contrario, de lo que se trata es de reconocer que en el pensamiento de Marx confluyen una serie de elementos diversos que van teniendo efectos en su producción teórica, aunque no siempre están coordinados entre sí. Por un lado, tenemos una *toma de decisión política* que varía, hay un Marx demócrata liberal al comienzo, posteriormente hay un Marx comunista, hay por otra parte un Marx que se encuentra con la economía política, uno que recibe la herencia hegeliana, y la relación entre los elementos va oscilando, transformándose y transformando a los propios elementos.

En los Manuscritos de 1844 Marx es políticamente comunista y teóricamente idealista. Esa es la tesis de Althusser que se sostiene en la idea de que la matriz del humanismo de Marx es el humanismo de Feuerbach, el cual, si bien tiene una pretensión de materialismo, en el sentido de apelar al hombre, al individuo, a lo concreto, a la sensibilidad, a la naturaleza, etcétera, realiza la apelación de manera idealista, en particular por lo que presupone en cuanto a las condiciones de existencia de los individuos, esto es, las condiciones de existencia de la sociedad.

Esa idea de Lenin de las tres fuentes del materialismo histórico es pensada por Althusser, o tal vez repensada, no tanto en términos de “fuentes”, uno de cuyos sentidos se puede recuperar en términos humanistas -una fuente es aquello de lo cual alguien bebe o se nutre-, sino más bien en términos de la *conjunción* de una serie de elementos teóricos que ocurren en una determinada coyuntura, en este caso, la de cierto recrudescimiento de la lucha de clases ante la expansión del capitalismo en la primera mitad del siglo XIX.

En los *Manuscritos de 1844* Marx es políticamente comunista y teóricamente idealista. Esa es la tesis de Althusser que se sostiene en la idea de que la matriz del humanismo de Marx es el humanismo de Feuerbach, el cual, si bien tiene una pretensión de materialismo, en el sentido de apelar

al hombre, al individuo, a lo concreto, a la sensibilidad, a la naturaleza, etcétera, realiza la apelación de manera idealista, en particular por lo que presupone en cuanto a las condiciones de existencia de los individuos, esto es, las condiciones de existencia de la sociedad. Presupone como dato a los individuos concretos, a los individuos concebidos como sujetos, es decir, dotados de ciertas capacidades que son evidentemente un producto social, y presupone que estos individuos son la base y el requisito para la constitución de la sociedad. En otros términos, la de Marx es una perspectiva idealista porque identifica individuo y sujeto.

La teoría de Feuerbach tiene como núcleo cierta idea de “objetividad especular”, de la cual hay secuelas en el siglo XX, probablemente la fenomenología es una secuela en la

relación del sujeto y el objeto a través de la teoría de la intencionalidad.²¹ En Feuerbach aparece elaborada hasta el hartazgo una idea fuerte, una idea fundamental acerca de que el objeto de un ser es la objetivación de su esencia. ¿Qué significa esto? Significa, por ejemplo, que es una de las metáforas en *La esencia del cristianismo*²² -el Sol de Saturno es distinto al Sol de Júpiter- que implica la idea de que para cada "sujeto" hay un conjunto de entes con los que se relaciona, los cuales son una manifestación de su esencia.

La idea del entorno, tal como se maneja en la etología contemporánea, nos da cierta idea de lo que Feuerbach está pensando, el mundo en el cual lo que es relevante para el león es distinto de lo que es relevante para un ser humano.²³ ¿Cuál es entonces la particularidad del ser humano?, ¿qué

es lo que constituye al ser humano como un sujeto específico? De acuerdo a Feuerbach lo que lo constituye es que *el hombre no tiene un objeto específico*, puesto que cualquier cosa puede ser su objeto. La manera de ser un sujeto específico carente de un objeto específico determinado hace al hombre un sujeto universal. Feuerbach sostiene entonces que la esencia del hombre es genérica, universal.

Esta idea para Feuerbach implica trabajar con un contraste entre el individuo y la esencia genérica, porque el individuo humano no se reconoce inmediatamente como siendo genérico y esencial. Pero lo que es crucial en este pensamiento es que, por un lado, con este artificio del concepto de hombre genérico intenta resolver todos los problemas que le deja el idealismo alemán: resolver todas las dualidades que deja el

Feuerbach sacrificó la dialéctica de Hegel y la historicidad hegeliana, sacrificó la concepción de la historia como proceso dialéctico. Esto se manifiesta con claridad en el hecho de que para Feuerbach la alienación más típica es la alienación religiosa.

En un punto esta concepción es un retroceso bastante grande en relación al pensamiento hegeliano, porque en el pensamiento de Hegel hay cierto orden de las preguntas filosóficas, hay al menos dos preguntas centrales: la pregunta por la objetividad del conocimiento y la pregunta por la relación entre ser y pensamiento.

pensamiento de Kant.

El concepto del hombre genérico de Feuerbach pretende ser una inversión de Hegel, en el sentido de poner al hombre, a la naturaleza, a la sensibilidad, como punto de partida.

Pero esa inversión no es un mero reverso, porque al hacer de la evidencia del individuo-sujeto un dato, una premisa o un supuesto de su posición, Feuerbach pierde el carácter procesual de toda realidad que definía a la filosofía hegeliana. Feuerbach sacrificó la dialéctica de Hegel y la historicidad hegeliana, sacrificó la concepción de la historia como proceso dialéctico. Esto se manifiesta con claridad en el hecho de que para Feuerbach la alienación más típica es la alienación religiosa.

Es el hombre, quien tiene potencialmente contacto con

cualquier objeto, que es un sujeto no específico sino universal, quien construye, sin saberlo, la idea de un sujeto universal (Dios) y se somete al mismo, alienándose en la religión y teniéndose en la religión por objeto a sí mismo, sin saberlo. La alienación religiosa sería algo así como una reflexión del hombre sobre sí mismo que pasa desapercibida, algo así como un animal que intenta morderse la cola. Feuerbach construye así un modelo de la alienación que es inmediatamente reversible, sería reversible por un acto de toma de conciencia reflexiva, por ello para Feuerbach el develamiento de la alienación religiosa implica el fin de la alienación.

En un punto esta concepción es un retroceso bastante grande en relación al pensamiento hegeliano, porque en el pensamiento de Hegel hay cierto orden de las preguntas filosóficas,

hay al menos dos preguntas centrales: la pregunta por la objetividad del conocimiento y la pregunta por la relación entre ser y pensamiento. Uno podría creer que es indistinto en qué orden se preguntan estas cosas, pero sin embargo no es irrelevante, el orden es determinante, y Hegel es uno de los pocos pensadores modernos que plantea primero la pregunta ontológica, con primacía sobre la pregunta de la objetividad del conocimiento. Como consecuencia de ello *La lógica* hegeliana comienza con una fractura, lo que implica que el conocimiento no pueda pensarse sin esa fractura. Por lo tanto, si uno concibe la alienación en el marco categorial hegeliano, es imposible pensarla como la alienación de un sujeto, referida a una plenitud que estaría en el origen.

En la filosofía hegeliana hay un

proceso de despliegue, que sin lugar a dudas es un proceso teleológico, pero que no parece tener una plenitud en el origen. En ese sentido hay ahí también una toma de posición de Hegel. Como también de Spinoza -otro pensador moderno que prioriza la pregunta ontológica sobre la pregunta por la objetividad del conocimiento-.²⁴

¿Qué implica hacer las preguntas en ese orden? Al hacer primero la pregunta ontológica se pone en crisis la matriz idealista que está implicada en la pregunta por la objetividad del conocimiento, en el sentido en que si la pregunta por la objetividad es “¿cómo sé que esto que me es dado -mi pensamiento- corresponde con la realidad?”, si aceptamos que esa es la pregunta fundamental, entonces estamos dando por sentada cierta concepción idealista. La concepción idealista viene junto con la concepción

¿Qué implica hacer las preguntas en ese orden? Al hacer primero la pregunta ontológica se pone en crisis la matriz idealista que está implicada en la pregunta por la objetividad del conocimiento, en el sentido en que si la pregunta por la objetividad es “¿cómo sé que esto que me es dado -mi pensamiento- corresponde con la realidad?”, si aceptamos que esa es la pregunta fundamental, entonces estamos dando por sentada cierta concepción idealista.

de lo dado, con cierta concepción del pensamiento como inherentemente subjetivo y personal. Volviendo ahora a la manera en la que esta matriz de la alienación -feuerbachiana pero no hegeliana- repercute en el pensamiento de Marx en los *Manuscritos de 1844*, lo que encontramos es que la toma de posición política de Marx incide sobre el campo de aplicación de los conceptos feuerbachianos, pero no transforma su matriz.

Para concluir, me voy a detener en un lugar donde se concentran las tensiones de acuerdo a Althusser, que es donde Marx comienza a plantear su ruptura epistemológica con su pasado humanista, con su pasado feuerbachiano. Esto no ocurre en los *Manuscritos*, allí Hegel es alojado en una matriz feuerbachiana, pero en *La ideología alemana*²⁵ el proceso es invertido, ahora Marx hace que sea

Hegel el que aloja a Feuerbach en su casa, en su matriz conceptual, de allí la importancia que tiene en esta obra el concepto de *proceso histórico*.

Un punto en el que Althusser se detiene con mucho cuidado es en la interpretación marxista de las tesis sobre Feuerbach.²⁶ Todas las tesis son un ajuste de cuentas sobre la noción de sujeto y objeto. Aparece ahí un concepto fundamental, que es el de *praxis*. La sexta tesis dice que “la esencia humana no es algo abstracto e inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.”

Althusser hace una declaración sorprendente, dice que esa tesis es oscura e ininteligible. ¿Por qué le parece esto a Althusser? Por un lado, porque conserva cierto concepto de la esencia humana ligada a la individualidad, e intenta presentarla

como el resultado de las relaciones sociales, pero todavía nos manejamos con cierta concepción de la esencia humana. ¿Cuál es el punto que no nos deja pensar este concepto de esencia humana? Es el punto que va a dominar la concepción de Marx en la presentación de los conceptos del materialismo histórico que hace en *La ideología alemana*, allí tenemos una suerte de empirismo radical, la historia son los sujetos concretos, los individuos y parece ser que en este texto el concepto de individuo es fundamental, pero no ya como un concepto atravesado por el concepto feuerbachiano de género.

Max Stirner, en un libro que se llama *El único y su propiedad*,²⁷ hizo una crítica a Feuerbach intentando hacer una crítica al pensamiento religioso en general. Stirner sostiene que la división individuo-género de Feuerbach no

logró concretar la ruptura con la religión, sino que, en alguna medida, sublimó la religión en un concepto laicizado de lo religioso.

A partir de esa crítica Marx y Engels se manejan con un concepto del individuo que ya no remite al género, y que permite introducir los conceptos fundamentales del materialismo histórico -el concepto de fuerza productiva y el concepto de relaciones de producción-, pero tal introducción se realiza de manera que queda subordinada al concepto de individuo.

En consecuencia, el sujeto de la historia en *La ideología alemana* ya no es el hombre, sino los individuos reales: las fuerzas productivas, las relaciones de comercio mutuo, la satisfacción de necesidades. Los individuos fueron separados de los productos de su trabajo y de sus condiciones de

Los individuos fueron separados de los productos de su trabajo y de sus condiciones de existencia por la división del trabajo, ya no se enfrentan al Hombre. Los individuos son en La ideología alemana el dato, el comienzo, el sujeto.

existencia por la división del trabajo, ya no se enfrentan al Hombre. Los individuos son en *La ideología alemana* el dato, el comienzo, el sujeto. “Para el empirismo de *La ideología alemana* el individuo no es un problema en ningún momento, al contrario, él es su propia solución”, dice Althusser.²⁸

En *La ideología alemana* todavía no comenzó la ruptura de Marx en el terreno de la filosofía, en esta obra la ideología es una pura nada, un error reversible. Por ello, para liberar completamente a los individuos del Hombre va a hacer falta que Marx se plantee a los individuos como problema de una manera adecuada: a partir de la estructura social.

En otros términos, en *La ideología alemana* todavía nos estamos moviendo en un marco de referencia humanista: las fuerzas productivas

son las capacidades esenciales de los individuos y las relaciones de producción son pensadas bajo el modelo del comercio mutuo, es decir, como una suerte de relación interpersonal, intersubjetiva. Este es el comienzo de un quiebre, pero no es el quiebre mismo. Sintomáticamente Marx y Engels no publican *La ideología alemana*, la dejan guardada, “expuesta a la crítica demoledora de los roedores”, aunque Marx continuaba trabajando incesantemente sobre estas cuestiones.

Es conveniente ahora abrir un paréntesis y apartarnos una vez más del texto de Althusser, para considerar uno de los textos, a mi juicio, más reveladores de la evolución conceptual de Marx, como es “Formaciones económicas precapitalistas”,²⁹ donde, si bien es cierto que hay un enorme bagaje de vocabulario hegeliano,

es “Formaciones económicas precapitalistas”, donde, si bien es cierto que hay un enorme bagaje de vocabulario hegeliano, aparece una cuestión novedosa: la configuración histórica de la individualidad en relación a una formación social. Es decir, ahora el individuo deja de aparecer en la posición de concepto fundamental a partir del cual pensar las fuerzas productivas y las relaciones de producción, para pasar a ser pensado en función de ciertos efectos de una formación social.

aparece una cuestión novedosa: la configuración histórica de la individualidad en relación a una formación social. Es decir, ahora el individuo deja de aparecer en la posición de concepto fundamental a partir del cual pensar las fuerzas productivas y las relaciones de producción, para pasar a ser pensado en función de ciertos efectos de una formación social.

Por otro lado, aparece allí una crítica muy clara de las evidencias de la economía política a partir de la idea de que la producción produce el objeto, pero también produce la necesidad. Ya no se puede pensar, en consecuencia, que el proceso económico funciona por referencia a un origen, que tiene un origen en la necesidad. Además, emergen, en la esfera de la producción, necesidades que no son tales de ningún individuo. Aparece cierta idea

de que la producción es el ámbito de una legalidad *sui generis*, autónoma.

Para resumir, podemos decir que a partir de ese momento Marx va definiendo los contornos de lo que va a realizar con más precisión en *El capital*, el objeto de la ciencia de la historia comprendida como las formas específicas de existencia de la especie humana que al menos tienen dos características sobresalientes.

Por un lado, la existencia se realiza en formaciones sociales que no están regidas por las leyes biológicas de la ecología. Por otro, la existencia está regida por las leyes sociales de la producción y de la lucha de clases.

Hay una potencialidad enorme en este a-humanismo teórico que Althusser lee en Marx, y creo que el punto de mayor incidencia política hoy en día es distinguir entre la forma de gobierno y la forma de dominación.

Para resumir, podemos decir que a partir de ese momento Marx va definiendo los contornos de lo que va a realizar con más precisión en El capital, el objeto de la ciencia de la historia comprendida como las formas específicas de existencia de la especie humana que al menos tienen dos características sobresalientes. Por un lado, la existencia se realiza en formaciones sociales que no están regidas por las leyes biológicas de la ecología. Por otro, la existencia está regida por las leyes sociales de la producción y de la lucha de clases.

La forma de dominación burguesa es despótica, esto es un invariante, mientras que la forma de gobierno es diversa, variable, la forma de gobierno puede ser la democracia representativa, la monarquía, una monarquía constitucional, una dictadura, pero la forma de dominación es despótica porque está sometida a las leyes de la producción capitalista, sea por la vía de la producción de plusvalor o por la acumulación por despojo.

Eso es algo que Althusser hace de manera muy clara, y si uno lee *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* encuentra que, aunque no sea abordada explícitamente, tal distinción es crucial. La forma de dominación burguesa es despótica, esto es un invariante, mientras que la forma de gobierno es diversa, variable, la forma de gobierno puede ser la democracia representativa, la monarquía, una monarquía constitucional, una dictadura, pero la forma de dominación es despótica porque está sometida a las leyes de la producción capitalista, sea por la vía de la producción de plusvalor o por la acumulación por despojo.

La discusión que se dio en la izquierda en los años 70 sobre el concepto de dictadura del proletariado, que era un concepto que de alguna manera remitía a la distinción entre forma de

gobierno y forma de dominación, me parece que es clave, porque tal vez permitiría leer al revés un libro tan interesante como el de David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*.³⁰ Este libro comienza marcando que el punto de mejor distribución del ingreso de la historia del capitalismo se dio a mediados de los 70, que es cuando se produjo una crisis de acumulación del capital que se resolvió a favor de una salida neoliberal.

Harvey señala adecuadamente, a mi juicio, que el neoliberalismo consiste en la restitución del poder de clase de las clases burguesas, y muestra contundentemente cómo implicó una regresión fenomenal para los sectores populares. Pero cuando intenta dar cuenta de la emergencia del neoliberalismo, de su constitución hegemónica, da una versión que me parece errónea, o cuando menos

parcial, porque Harvey describe algo así como el esfuerzo heroico de un conjunto de intelectuales que fueron construyendo una hegemonía diferente, neoliberal, y no presta tanta atención a cómo la izquierda cometió sus propios errores, que posibilitaron la construcción hegemónica neoliberal.

En otros términos, me parece que también sería necesario leer a Harvey al revés, intentando reconocer cuáles fueron los errores de la izquierda para que este tipo de fenómenos se produzcan. En particular hay un punto que me parece interesantísimo: no sólo pensar cómo desde la perspectiva de los actores neoliberales se construye la hegemonía neoliberal, sino cuáles son las condiciones de posibilidad. Y me parece que el abandono de la distinción entre forma de gobierno y forma de dominación ha dejado inerte a la izquierda para pensar los procesos

de neoliberalización, la reconversión juricista de la izquierda, de la que el rechazo del concepto de dictadura del proletariado es un síntoma, que ha llevado a la izquierda a plantearse las preguntas en el interior de la forma-sujeto, en el interior de un marco conceptual humanista, llevándola a poner el foco en terrenos donde esas preguntas no pueden responderse, abandonando crecientemente el intento de comprender los procesos que no tienen su origen en un sujeto ya constituido.³¹

Notas bibliográficas

¹ Louis Althusser (1918-90) fue un filósofo y un militante comunista francés que realizó importantes contribuciones a la teoría marxista en campos como la relación del marxismo con el psicoanálisis, la teoría de la literatura y el arte, la teoría de la ideología,

Y me parece que el abandono de la distinción entre forma de gobierno y forma de dominación ha dejado inerte a la izquierda para pensar los procesos de neoliberalización, la reconversión juricista de la izquierda, de la que el rechazo del concepto de dictadura del proletariado es un síntoma, que ha llevado a la izquierda a plantearse las preguntas en el interior de la forma-sujeto, en el interior de un marco conceptual humanista, llevándola a poner el foco en terrenos donde esas preguntas no pueden responderse, abandonando crecientemente el intento de comprender los procesos que no tienen su origen en un sujeto ya constituido.

la filosofía de la ciencia y la propia cuestión de la especificidad de la filosofía marxista. Como tutor en la École Normale Supérieure de París, influyó a toda la generación de pensadores franceses que estudió allí entre los años 50 y 70. Se lo conoce sobre todo por sus textos de mediados de los años 60 (*Pour Marx y Lire le Capital* aparecieron en 1965), donde abogaba por un “recomienzo” del trabajo teórico en el campo del marxismo. Este recomienzo buscaba combatir las tendencias idealistas y políticamente reformistas del marxismo recientemente “desestalinizado”. En *Pour Marx (La revolución teórica de Marx)* Althusser propuso distinguir al joven Marx que se ocupaba de problemas como el del “ser genérico” y el de la “alienación”, del Marx maduro de *El capital*, que abandonó la antropología filosófica al inaugurar la ciencia de la historia. Entre uno y otro período -sostenía Althusser- mediaba una “ruptura epistemológica”. Posteriormente Althusser complejizará

dicha discontinuidad, enfatizando explícitamente su aspecto político. Como consecuencia de esa ruptura, el marxismo resultaba purificado de las especulaciones metafísicas sobre la esencia humana y el telos de la historia, pues tomaba por objeto el análisis de la totalidad social y de las estructuras sociales en la historia. En *Lire le Capital (Para leer El capital)* Althusser y sus colaboradores (Balibar, Establet, Macherey y Rancière) intentaron clarificar la naturaleza de estas estructuras, definiendo los diferentes niveles de producción (económico, político, ideológico y científico), apuntando a la relación sobredeterminada entre las prácticas y la totalidad socioeconómica. La lectura althusseriana no sólo eliminaba cualquier compromiso con un sujeto de la historia, proponiendo en cambio comprender el mecanismo de la constitución de los sujetos en la historia, sino que también rechazaba la idea de una contradicción económica que pudiera conducir necesariamente al

proletariado a la revolución, proponiendo en su lugar comprender los desplazamientos y concentraciones de las contradicciones en una coyuntura determinada. En su lugar, Althusser promovió el reconocimiento de prácticas productivas diferentes, específicas, relativamente autónomas en el marco de una totalidad social, de lo que resulta que las “posiciones de sujetos” de estas prácticas, en las que se constituyen los sujetos en la historia, están sobredeterminadas por su relación con la totalidad. Althusser estuvo en el centro de los debates más candentes de la teoría y la práctica política durante los años 60 y 70. En 1980 mató a su mujer (Hélène Legothien), luego de lo cual fue internado en un hospital psiquiátrico. El 1990 falleció en París. En 1992 apareció su autobiografía *El porvenir es largo*, y desde entonces se ha venido publicando una importantísima cantidad de escritos inéditos suyos, que a buen ritmo se han traducido al castellano.

² Schaff, Adam [1960]. *Introducción a la*

Semántica, México, FCE, 1966; Schaff, Adam [1971]. *Historia y verdad. Ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico*, México, Grijalbo, 1982.

³ Fromm, Erich [1962]. *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE, 1970.

⁴ Ver Althusser, Louis. “¿Qué es la colección Théorie?”, en *Demarcaciones 3*. Recuperado de: <http://revistademarcaciones.cl/pedrokarczmarczyk-presentacion-al-folleto-quees-la-coleccion-theorie-1973/>.

⁵ Althusser, Louis [1965]. *La revolución teórica de Marx* (Trad. Harnecker, M.), México, Siglo XXI, 1967. Existió una edición castellana anterior realizada en Cuba y de poca circulación fuera de la isla (*Por Marx*, La Habana, Edición revolucionaria, 1966.)

⁶ Cahiers de l’I.S.E.A., junio de 1964 y *Critica Marxista*, n° 2, 1964.

⁷ Jorge Semprún Maura (1923–2011) fue un escritor, intelectual, político y guionista cinematográfico español, cuya obra fue escrita, en su mayor parte, en francés. Realizó parte de su educación en Francia.

En 1942 se afilió al Partido Comunista de España. En 1943, fue detenido, torturado y posteriormente deportado al campo de concentración de Buchenwald, estancia que marcaría su posterior experiencia literaria y política. Fue ministro de Cultura de España entre 1988 y 1991, en un gobierno de Felipe González, aunque nunca llegó a militar en el PSOE. El artículo de Semprún que abrió la polémica (La nouvelle critique, n° 164, marzo de 1965) apareció en castellano en Althusser, Louis; Semprún, Jorge, Simon, Michel y Verret, Michel. *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI, 1968.

⁸ Ver la Introducción de G. M. Goshgarian. En *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-67)*. Londres, Verso, 2003.

⁹ Ver Goshgarian, obra citada, p. XXXI. Ver también Elliot, Gregory. *Althusser en The Detour of Theory*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 171 y ss.

¹⁰ Además de “Marxismo y humanismo”, Althusser escribió luego una “Nota sobre el

humanismo real”.

¹¹ El texto apareció en Althusser, Louis. *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, Stock-IMEC, 1994.

¹² Althusser, Louis. “Marxismo y humanismo”, en AAVV. *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI, p. 188.

¹³ Althusser, Louis y Balibar, Etienne [1965]. “El objeto de El capital”. En *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 2010.

¹⁴ Marx, Karl [1858]. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-58*, México, Siglo XXI, 2007, pp. 12-13.

¹⁵ La idea de una eficacia específica en la historia humana puede pensarse por analogía a la manera en que De Saussure se negó a reducir la lógica de la lengua a la de la realidad o a la del pensamiento, sea este considerado lógica o psicológicamente. Ver mi trabajo “Sobre la diferencia entre objeto real y objeto de conocimiento” en Actas del coloquio internacional “50 años de Lire le Capital”, La Plata, FaHCE-UNLP, 2017, pp.

341-363. Recuperado de: <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84> .

¹⁶ Ver Barth, Hans. *Verdad e ideología*, México, FCE, 1954; Eagleton, Terry. *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1996; Larraín, Jorge. *El concepto de ideología* (Vol. I), Santiago de Chile, LOM, 2007.

¹⁷ Althusser Louis y Balibar, Etienne. “De El capital a la filosofía de Marx”, en *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 2010.

¹⁸ Ver Althusser, Louis [1970]. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva visión, 1988; Althusser, Louis [1964]. *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires, Nueva visión, 2014.

¹⁹ Althusser, Louis. “Filosofía y ciencias humanas”, en *Lenin y la filosofía. Textos recobrados I*, Madrid, Editora Nacional, 2003; Althusser, Louis. *Psicoanálisis y ciencias Humanas*, Op cit.

²⁰ Ver Freud, Ana. *El yo y los mecanismos de defensa*, Buenos Aires, Paidós, 1965.

²¹ Ver Althusser, Louis. “Sur Feuerbach” en *Écrits philosophiques et politiques* (Tomo II), Paris, Stock-IMEC, 1995, p. 182.

²² Feuerbach, Ludwig [1841]. *La esencia del Cristianismo*, Buenos Aires, Claridad, 1963.

²³ Ver el comentario de la problemática del individuo-sujeto en Lecourt, Dominique. “Sobre la sociobiología”, *Demarcaciones 5*. Recuperado de: <http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2017/06/Lecourt1.pdf>.

²⁴ Ver Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

²⁵ Marx, Karl y Engels, Friedrich [1845-46]. *La ideología alemana*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 2005.

²⁶ Ver misma obra anterior, pp. 665-668.

²⁷ Stirner, Max [1844]. *El único y su Propiedad*, Buenos Aires, Reconstruir, 2007.

²⁸ Althusser, Louis. “La querelle de l’humanisme”, en *Écrits philosophiques et politiques*, Op. cit., p. 496.

²⁹ “Formas que preceden a la producción capitalista. (Acerca del proceso que precede

a la formación de la relación de capital o a la acumulación originaria)". En Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-58*, México, Siglo XXI, 2007, pp. 433-479.

³⁰ Harvey, David. *Breve historia del Neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007.

³¹ He desarrollado algunas de estas intuiciones en mis trabajos: "La crisis de los grandes relatos: la ideología democrática y la teleología", en *La tecla eñe*. Recuperado de: <http://www.lateclaene.com/karczmarczykpedro>; "Neoliberalismo, restauración del poder de clase y dictadura de clase", en *La tecla eñe*. Recuperado de: <http://www.lateclaene.com/pedrokarczmarczyk>; "Presentación de: 'La internacional de los buenos sentimientos' de Louis Althusser", en *Demarcaciones 4*. Recuperado de: <http://revistademarcaciones.cl/wpcontent/uploads/2016/06/1.Presentaci%C3%B3nPedro.pdf>

PREGUNTAS DEL AUDITORIO

Asistente: Desde la perspectiva de Althusser, ¿la alienación se puede disolver, desenvolverse en la toma de conciencia? ¿Y cómo se lleva adelante esa toma de conciencia respecto a los modos de alienación en los que puede caer un individuo? ¿En un individuo en clave individualista o en un individuo en clave comunitaria? ¿Es posible deshacer la alienación al momento de la toma de conciencia?

Pedro Karczmarczyk: Althusser propone que el núcleo del anti-humanismo sería abandonar el concepto de alienación, no reformularlo o reelaborarlo. La salida no pasa por la toma de conciencia, en el sentido en que ésta sea la disolución de algún tipo de desempoderamiento, lo que siempre remite a una potencia originaria, la cuestión no pasa por ahí.

Me parece que el punto crucial

es comprender que el proceso de lucha de clases, el proceso de distribución de los medios de producción entre los individuos, o lo que es lo mismo, el proceso de distribución de los individuos bajo determinadas categorías sociales -entre ellas, crucialmente, las de propietario y no propietario de los medios de producción- es un proceso contradictorio, que nunca se da sin resistencia. Uno debería entonces analizar los escenarios y las coyunturas en virtud de la correlación de fuerzas que se da en las mismas.

Visto desde esta perspectiva, el momento actual es la consecuencia de una derrota monumental de los sectores populares, una derrota de dimensiones inauditas, la caída del muro de Berlín ha implicado una derrota sensacional, por eso yo me remitía a Harvey y al proceso de



construcción de una hegemonía neoliberal.

Lo que hay que entender es que la ideología tiene la forma de un proceso que no es exterior a los sujetos, la ideología es el proceso mismo de subjetivación y es simultáneamente el proceso de la lucha de clases. No hay un afuera de la ideología para la política, pero tampoco hay una sola manera de estar adentro. En el caso argentino, pensando algunas de estas condiciones de manera cruda, si uno se remite a los años 70, encontramos que se venía transitando -desde los años 30 hasta el 76- por determinado marco que podríamos llamar keynesiano, con un rol importante para el mercado y el consumo internos y que las pujas, muchas veces salvajes, se daban en el interior de ese esquema.

capitalista autónomo, que es el proyecto que tiene Gelbard, quien tiene arreglado vender granos a la Unión Soviética y autos a Cuba.¹ Y este proyecto que cuajó como el proyecto de las clases dominantes durante cierto tiempo, lo que permitía -con muchos conflictos naturalmente- imprimirle una dirección a la sociedad argentina, dejó de cuajar en el momento en el que el bloque dominante advierte que la burocracia sindical, que parecía regular la política de la clase trabajadora, comienza a ser desbordada por la izquierda, peronista o no.

En ese momento hay un cambio de dirección, se podría hablar del proceso de globalización, pero es engañoso decirlo así, porque nos propone pensar en términos de historia universal un montón de procesos que tienen en su determinante historias locales y

¹ Ver Horowicz, A. (2012). *Las dictaduras argentinas*. Buenos Aires: Edhasa, p. 251 y ss.

En el 75 hay un proyecto de desarrollo

heterogéneas. El neoliberalismo se ha impuesto a nivel global, pero tenemos que pensar en el neoliberalismo no como una *causa sui*, o como un *telos* inmanente al capitalismo, que es como los liberales quieren presentarlo, sino algo que ocurrió cuando procesos locales diversos y heterogéneos se juntaron, se encontraron, y cuajaron entonces en un *statu quo*, pero sin desconocer que este *statu quo* y las constricciones que impone no son previos a la ocurrencia de los procesos locales heterogéneos a los que nos referimos, que se construyeron con una lógica diferente.

El proceso argentino me parece que es resultado de esa configuración. Se construye una democracia representativa en Argentina sobre el consenso de que no se van a discutir ciertas cuestiones. El predominio de la teoría de los dos demonios en los

80, por ejemplo, da cuenta de esa exclusión. Es decir, un modelo de gobierno se asienta sobre la exclusión de ciertos temas de la agenda política. Retomando tu pregunta, me parece que ahí está el punto.

También se podría, un poco a contrapelo, denominar “toma de conciencia” al intento de comprender cómo se han desarrollado los procesos históricos y ver cuáles son las condiciones de fuerza y las condiciones que instauran determinadas cosas como evidentes. Pero esta toma de conciencia no es una toma de conciencia en el sentido tradicional, donde conozco algo, donde algo se me hace claro porque se me torna evidente, es un proceso que, partiendo de que algo es evidente para nosotros, intenta comprender el proceso contingente a través del cual se impuso como evidente. Es como cuando

conocemos la distancia que nos separa del sol, el proceso de conocimiento no acaba cuando es evidente que el sol está lejos, sino cuando comprendemos porqué, estando el sol muy distante de nosotros, se nos aparece evidentemente como si estuviera muy próximo.

Asistente: Te quería preguntar en torno a un eje que me pareció que también podría ser relevante al humanismo. Es el tema del sujeto en la historia, porque me parece que en Althusser no hay un sujeto en la historia, hay procesos históricos y sobredeterminación de determinados acontecimientos y acciones por otras acciones, pero no hay un sujeto. ¿Cómo lo ves a eso en este no-humanismo de Althusser?

Pedro Karczmarczyk: Sí, claramente. De acuerdo a Althusser la idea de la historia es como un proceso sin sujeto

ni fines, en algún sentido es la idea de proponer una forma del materialismo histórico que no sea teleológica. Y para ello no ha de tener origen tampoco, es difícil proponer el tema del origen sin recaer en el tema del fin, son temas solidarios entre sí. Está efectivamente esta idea, que ha dado algunos resultados muy interesantes, por ejemplo acerca de la emergencia contingente del capitalismo, contra cierta versión de la emergencia de las relaciones capitalistas en los intersticios del modo de producción feudal.

Concebir a la emergencia del capitalismo como la conjunción de distintos factores, como un proceso de expulsión de los campesinos hacia la ciudad en conjunción con ciertos desarrollos técnicos que confluyen también con la acumulación de capital dinerario por otros medios,

son factores que en otros momentos de la historia también han confluído aunque no se hicieron hegemónicos.

Ahí hay algo interesante, algo que lleva a decir que la historia como tal es un proceso sin sujeto ni fines, no hay entonces un demiurgo de la historia, un *sujeto de la historia*, pero sí hay sujetos *en la historia* y hay fines *dentro de la historia*, la política se juega siempre en esos términos. Uno podría decir igualmente que no hay un sujeto de la ciencia pero hay sujetos en la ciencia. No hay una posición de enunciación de alguien que diga “yo soy la ciencia”, pero hay distintos practicantes con posiciones de sujeto que producen un discurso que tiene efectos de conocimiento, en el sentido que mencionábamos recién, de volver sobre las evidencias para comprender cómo se han impuesto como tales.

Asistente: ¿No hay intenciones que producen efectos en el plano empírico? ¿Están totalmente confundidos sujeto y objeto?

Pedro Karczmarczyk: En un sentido obvio podemos decir que sí, que hay intenciones que producen efectos en el plano empírico, implícitamente lo reconocía en mi respuesta anterior al referirme a la política. Hay fines en la política, pero la cuestión es qué lugar ocupan en nuestro aparato categorial las “intenciones” y qué entendemos por “plano empírico”. La idea sería que las categorías de sujeto y objeto remiten a un esquema de pensamiento que es idealista.

El concepto matriz que reemplaza ese esquema en la perspectiva de Althusser, que intenta ser materialista, es el concepto de *práctica*. Una práctica tiene una posición de

agente, tiene herramientas o medios de producción, materias primas y resultados específicos. Este concepto de práctica da la matriz con la que se piensa el concepto de “modo de producción”. Un modo de producción es la unidad de fuerzas productivas y relaciones de producción, un modo de producción es una manera históricamente específica de combinar los elementos de la práctica productiva en procesos laborales concretos.

Si pensamos esa combinación como la *praxis* de un sujeto, entonces nos movemos en el esquema de la alienación-desalienación.

Pero tal combinación no es pensada por Marx como la *praxis* de un sujeto, no es el sujeto el que unifica la combinación de los distintos elementos -herramientas, materias primas, efectos específicos o producto

de la práctica-, sino que en una práctica no hay sujeto, hay un agente, que debe adecuarse a las exigencias de la práctica, saber producir con las herramientas existentes, trabajar de acuerdo a las relaciones de producción vigentes. Y estas relaciones de producción, la figura del trabajador libre, por ejemplo, no son tampoco la *praxis* de un sujeto, sino que obedecen a legalidades históricas específicas -diferentes en el capitalismo y en el feudalismo o en una sociedad de cazadores-recolectores, por ejemplo-. Sujeto y objeto no están entonces confundidos, por que lo que hay es un relevo de categorías.

Asistente: Me parece que Marx hereda de Hegel dos conceptos de alienación, no uno. Uno es una alienación en la cual el espíritu no sabe nada, el más allá por ejemplo. Y me parece un concepto muy humanista

en el sentido de que esa separación, sobre todo en la enajenación, puede en algunas formas resolverse en el sentido de que al final de la historia reconcilia al sujeto consigo mismo, que es lo que de alguna manera plantea Hegel. Esto tiene que ver también con el hecho de la posibilidad de una crítica ideológica, al no poder ver que hay una pérdida del sujeto. Yo puedo reconciliarme finalmente y el hombre puede conocerse a sí mismo a lo largo del proceso de la historia, pero en Althusser eso no funciona así.

Pedro Karczmarczyk: No, esa matriz no funcionaría. Si el concepto de modo de producción tiene algún sentido, quiere decir que para la realización efectiva de procesos de trabajo, que es una condición de existencia de todas las sociedades, se pone en juego un conjunto de mecanismos referidos a los medios de producción, de

producción de aptitud del trabajador, de producción de su docilidad política, se pone en juego un conjunto de mecanismos cuya lista podríamos hacer apresuradamente si pensamos en las maneras en las que el proceso laboral podría fallar. Estos mecanismos son las relaciones de producción.

Podría ser que el trabajador no fuera apto para manejar el instrumento, que no fuera dócil para la organización o el modo de cooperación que se le propone, que la materia prima no fuera apta para el trabajo a realizar, o suficientemente acorde a la jornada laboral, etcétera. La idea es que cuando uno ve que eso es empírico, una persona o un conjunto de personas trabajando, acá tenemos un caso de “intenciones produciendo efectos en el plano empírico”, entonces hay un conjunto de mecanismos que ya han operado, de modo que lo que vemos

no es un dato, es un resultado, un efecto.

El concepto de modo de producción es un concepto muy interesante que Marx propone con mucho rigor pero también con algunas dificultades para advertir lo que está haciendo. Marx muchas veces cuando hace una cosa nueva cree estar aplicando un método que toma de algún otro lado. Si este concepto de modo de producción tiene algún sentido -yo creo que lo tiene-, hay cierto concepto de cierta matriz de sujeto y objeto con la cual ha sido pensada tradicionalmente la crítica ideológica que ya no se puede utilizar. La crítica ideológica se puede hacer a partir de la transformación de una ideología en una práctica de producción de conocimientos.

Cuando respondí a la pregunta por la toma de conciencia decía que tal vez

podamos conservar la expresión “toma de conciencia”, pero no en el sentido tradicional, donde algo se me torna evidente o indiscernible de lo real, sino como una toma de conciencia -efecto de conocimiento- que partiendo de algo que es espontáneamente evidente para nosotros, y esto evidente se da siempre en la ideología, intenta poner en suspenso la evidencia mostrando el proceso contingente a través del cual se impuso como evidente. Podría decirse, entonces, que toda ciencia es ciencia de una ideología.

Marx pudo constituir al materialismo histórico como ciencia a través de una reelaboración crítica de las evidencias fundamentales de la economía política clásica, es decir, cuando advirtió que a esta construcción teórica que tiene como premisa fundamental al sujeto de la necesidad, cuando pasa su rejilla

por la empiria, se le escapan muchas cosas, por ejemplo, al concepto de trabajo o al concepto de la ganancia del capital, la economía política clásica lo atrapa y no lo atrapa al mismo tiempo, y eso es un problema de las categorías ideológicas con las que piensa.

Cuando Marx comprendió que los conceptos fundamentales que rigen a la economía política son los de la ideología jurídica que sobrevuela a la economía capitalista, entonces pudo hacer su crítica de estas evidencias, en las cuales él también había vivido y pensado. La ideología jurídica presenta un concepto de la propiedad como lo absolutamente arbitrario, como la libre disponibilidad para el uso de un bien, cuando lo que se observa en la producción material es que el capital solo es en tanto que proceso que organiza el proceso de trabajo bajo el mando del capitalista, y lo

mismo puede verse a partir de la libre disponibilidad para los contratos, que en su existencia social son forzados, para el trabajador es forzoso suscribir al contrato de trabajo y es forzoso para el capitalista contratar obreros.

A partir de este desfasaje entre la existencia social de los contratos y la propiedad y la manera en que aparecen representados en la ideología jurídica, se desencadena la producción de un conjunto de conceptos que dan cuenta de una realidad, de un proceso social, que no es inmediatamente observable, pero cuyos efectos pueden registrarse rigurosamente. La teoría avanza cuando se produce ese momento de apertura en relación a una ideología, cuando una ideología aparece bloqueada, entonces se facilita una crítica ideológica, pero esta no supone una reconciliación o el reencuentro de algo ya sabido,

sino la producción de un objeto teórico que nos hace accesible al conocimiento una realidad que hasta entonces nos apropiábamos bajo otras modalidades, ideológicas, políticas, etc. Al contrario que una reconciliación, el conocimiento supone la apertura de un proceso que no tiene término, de autocrítica, de revisión, de reestructuración. Una ciencia se aleja de la ideología con la que rompe y posibilita su crítica.



Maestría en Filosofía
Secretaría de Posgrado:
[http://www.unq.edu.ar/
carreras/57-maestr%C3%ADa-en-
filosof%C3%ADa.php](http://www.unq.edu.ar/carreras/57-maestr%C3%ADa-en-filosof%C3%ADa.php)