

LA FORMACIÓN SIMULTÁNEA DEL ESTADO, EL DERECHO Y LA ECONOMÍA EN LA TEORÍA ALTHUSSERIANA

Sebastián David Obando Carmona

Trabajo ensayístico presentado para optar al título de:
Abogado

Línea de Investigación:
Teoría general del Derecho

Universidad Autónoma Latinoamericana
Facultad de Derecho
Medellín, Colombia
2014

CONTENIDO

Resumen.....	3
Introducción.....	4
El corte epistemológico de Althusser a Marx.....	6
La contradicción y sobredeterminaciónalthusseriana.....	14
La reproducción de las condiciones de producción y la ideología.....	21
A favor de Althusser: sus diferencias con las teorías especulares y la teoría genética.....	36
La capa cortical de Gustavo Bueno contra la confusión de Althusser.....	48
Conclusión.....	52
Lista de referencias	
A) Documentos físicos.....	55
B) Documentos virtuales.....	55

LA FORMACIÓN SIMULTÁNEA DEL ESTADO, EL DERECHO Y LA ECONOMÍA EN LA TEORÍA ALTHUSERIANA

RESUMEN

Quiere este escrito evidenciar en la obra de Louis Althusser, especialmente desde su idea de reproducción de las condiciones de producción, que el Derecho y el Estado, entendidos como *superestructuras* dentro de la tradición marxista, no surgen posteriormente a la constitución de una *base* económica como lo sugería la metáfora arquitectónica expuesta en el prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* y las interpretaciones de la relación base/superestructura de las denominadas, según Emilio de Ipola, teorías especulares y la teoría genética.

Palabras clave: Materialismo histórico-infraestructura/superestructura-marxismo estructural-teoría marxista del Estado y del derecho.

ABSTRACT

This work pretends to put in discussion inside Louis Althusser's works, specially taking account of his idea of the reproduction of production conditions, that the rule of law and the constitutional state, both understood as superstructure in the marxist tradition, does not come up subsequently to the constitution of and economic base, as suggested by the architectural metaphor exposed in the preface of *Kritik der Politischen Ökonomie* and the several interpretations of the base/superstructure's relation of the named, by Emilio de Ipola, Speculation theories and Genetic theory.

Key words:historical materialism-infrastructure/superstructure-structural Marxism-Marxist theory of state and law

INTRODUCCIÓN

Desde hace tiempo se proclama la muerte del marxismo. Muchos, sobre su putrefacto cuerpo, han querido, como Francis Fukuyama, poner un velo, para que, sin más, se ponga el clavo final al ataúd que lo guardara para siempre en lo más profundo de la tierra. Podría decirse que esta muerte fue anunciada por los periódicos, ciertamente, cuando se desmoronó la U.R.S.S. y los países comunistas de Europa Oriental. A pesar de esto, se publican, resistiéndose a la noticia, trabajos sobre marxismo, muchas veces con la intención de demostrar que aquello que todos creían muerto se encuentra más vivo que antes. Pero ¿acaso este escrito que viene nuevamente sobre el marxismo tiene por objetivo enmarcarse en esta línea que se resiste a tal inhumación? En estricto sentido tendría que decirse que no. Antes que nada, se pretende rectificar, tal como el buen médico que, ante la información de que el declarado muerto no lo está aún, acude a abrir la caja para comprobar lo que se le había comunicado, sin que se niegue por esto, que si ha sido enterrado, es porque, al menos, sufre de alguna patología grave que lo hizo pasar por muerto. No obstante, no se quiere cumplir aquí una labor titánica que revise todas las corrientes del marxismo en los más diversos contenidos pues como es bien sabido no hay un marxismo único, como pudiera pensarse; antes bien existen marxismos, donde unos le niegan a otros el derecho de así nombrarse. La intención de este ensayo es estudiar cuestiones específicas en ciertos pensadores marxistas, que explicitaremos más adelante, sin que se desconozca, como hemos insinuado antes, que la caída de los Estados comunistas conduce a replantear los postulados marxianos (pese a que otras naciones de la misma características se sostengan hoy en día).

Dentro de los tratados sobre materialismo histórico, se ha reproducido sin cesar la metáfora arquitectónica de la base y la superestructura exhibida por Marx en el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* y en *El Capital*, sin caer en cuenta que esta metáfora puede

generar perjudiciales efectos cuando de su sentido figurado se pretende extraer su sentido recto. En ese orden de ideas, en dicho prólogo, Marx, quien en pocas ocasiones presenta sus fundamentos teóricos, quiere representar que sobre la base (o infraestructura como la denomina Marvin Harris en su materialismo cultural), compuesta por la economía, se levanta toda la superestructura de la cual hacen parte las formas políticas (el Estado), el derecho, la cultura y la ideología. Así la formación de la superestructura como lo sería el derecho y el Estado viene después de la formación económica, en cuanto no es posible alzar el edificio sin que la base que le presta apoyo no esté previamente establecida. Sin embargo, tanto los filósofos marxistas como los no marxistas se han centrado más en interpretar la relación entre la base y la superestructura que en resolver lo que esta metáfora sugiere. Aunque esto no es del todo cierto. De las interpretaciones clasificadas por Emilio de Ipola en tres líneas, a saber: las teorías especulares, la teoría genética y la causalidad estructural althusseriana, puede obtenerse ideas que permitan saber si en sus planteamientos teóricos el Estado y el derecho tienen una formación simultánea con la sector económico, o si, por el contrario, la constitución de estos dos sucede al desarrollo del sector económico. Nuestra finalidad es clara: valorar cuál de estas dos hipótesis tiene mayor fuerza, además de explorar un territorio que, como lo manifestó Louis Althusser (1973, p. 94) o Marta Harnecker (1971, p. 122), en la literatura marxista es desconocido en detalle, esto es, las superestructuras. Resulta necesario en este punto hacer dos advertencias: a) Si bien este trabajo debe acercarse tanto a la teoría marxista del Estado como del derecho, puesto que es ineludible, se hará en tanto estas “superestructuras” son engendradas por una lucha de clases antagónicas; y, b) ahondar en cada una de las líneas interpretativas desborda las capacidades del presente proyecto, por lo tanto, el análisis se enfocará en las obras de Louis Althusser, teniendo en cuenta, a su vez, algunas anotaciones de las otras teorías que nos permitan dilucidar algunas ideas de su postura. Pero no se examinará todos los escritos del filósofo argelino: el Louis Althusser que se estudia es el de 1960 a 1971, ya que, como se ha señalado¹, no siempre mantuvo las mismas posiciones.

¹ Textos como los de Étienne Balibar (¡Sigue callado, Althusser!), Adolfo Sánchez Vázquez (El teoricismo de Althusser) o Antonio Negri (Introducción de Maquiavelo y nosotros), arguyen que no existió un solo Althusser, como, para él, no existió nunca un solo Marx. Incluso, Althusser, en 1974, redactó un escrito -Elementos de una autocrítica- que revisa lo que él mismo definiría como su «tendencia teorícista».

Ahora bien, los capítulos que facilitarán el entendimiento del tema son los siguientes: I. El corte epistemológico de Althusser a Marx; II. La contradicción y la sobredeterminación althusseriana; III. La reproducción de las condiciones de producción y la ideología; IV. A favor de Althusser: sus diferencias con las teorías especulares y la teoría genética; V. La capa cortical de Gustavo Bueno contra la confusión de Althusser; y, por último, VI. La conclusión.

I. EL CORTE EPISTEMOLÓGICO DE ALTHUSSER A MARX

Para Althusser el pensamiento de Marx había sido tergiversado, por una parte, por el empirismo, que, en sus variantes clásicas o modernas, tenía como modalidades el “voluntarismo”, el “pragmatismo” y el “historicismo”, y, por otra, el humanismo marxista o la filosofía del hombre, que habría surgido como una reacción al dogmatismo staliniano, requiriéndose, urgentemente, una intervención que, frente al primero, confrontara el vínculo entre Marx y Hegel y, frente al segundo, confrontara el significado de los primeros escritos de Marx frente a su obra magna: *El Capital*. En *Para Leer el Capital*, el filósofo argelino argumentaba que el “marxismo no es ni un historicismo, ni un humanismo” (Althusser & Balibar, 1976, p.130), corrientes que en muchas circunstancias descansaban sobre una problemática ideológica idéntica, en voz de protesta contra el economicismo o el mecanicismo que se proclamaba en la II Internacional. Aunque no por esto Althusser comulgó con el mecanicismo (economicismo); por el contrario, rechazaba enfáticamente esa vulgar interpretación del materialismo histórico postulada por los “marxistas legales” en Rusia, donde la economía es la fuerza impulsora del desarrollo social exclusivamente, en la cual todo es un reflejo de la economía o se reduce a ella, regida por una relación de causa/efecto como la mecánica clásica. Ante la coyuntura política, teórica e ideológica existente no solamente en Francia sino a nivel internacional, la interpretación althusseriana de Marx quiso posicionarse haciendo a un lado a las demás que le resultaban plenamente peligrosas para la comprensión de los postulados marxianos, como el humanismo socialista, que, según Althusser, por muy socialista que fuera, tenía una conexión con el humanismo burgués del siglo XVIII muchas veces sustentado para arremeter contra la corriente marxista. Más bien a Althusser se le ha catalogado como un marxista estructural que tiene cierto coqueteo con el estructuralismo francés de Claude Lévi-Strauss, sin que, por dicha razón, sean

una misma cosa, como lo asevera George Ritzer (1997, p. 176). Hasta el propio Althusser lo deja bien claro cuando arguye que, pese a que su terminología puede aproximarse mucho a la del estructuralismo, se incorporan categorías extrañas a este como la determinación en última instancia o la dominación/subordinación, afirmándose por demás que:

Ahora bien, lo que se ha dado en llamar "estructuralismo" es, tomado en su generalidad y en los temas que hacen de él una "moda" filosófica, una *ideología formalista de la combinatoria* que explota (y, por tanto, compromete) cierto número de progresos técnicos reales que se dan dentro de algunas ciencias. Marx empleó el concepto de "estructura" mucho antes que nuestros "estructuralistas". Pero la teoría de Marx no puede ser reducida, de ninguna manera, a una combinatoria formalista. El marxismo no es un "estructuralismo". (1976, pp. 3 a 4)

En la época de Althusser se discutía intensamente qué significaba las obras juveniles de Marx para el Marx acabado. Althusser se opuso a la teoría de las fuentes y de las anticipaciones que hacían una lectura de Marx desmembrando los componentes materialistas e idealistas de cada texto de su juventud para compararlos, posteriormente, con el Marx maduro, el de *El Capital*, en una búsqueda de la continuidad o la ruptura de su pensamiento. Según Althusser, se leía, por ejemplo, los *Manuscritos de 1844* a través de *El Capital*, o *El Capital* a través de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que, además de romper la unidad teórica de una obra, hacía una lectura de los textos juveniles a partir de los valores y resultados previamente fijados por el Marx acabado, del cual el Tribunal (quién efectuaba el análisis) hacía uso para definir su verdad, o peor aún, se ampara en intermediarios como Feuerbach para la segregación de elementos autorizados más por los intermediarios mismos que por Marx. El sentido global que pudiera tener una obra es un proyecto irrealizable cuando se destruyen los medios para elaborarla. Por lo tanto, Althusser presenta los tres supuestos sobre los cuales la teoría de las fuentes y la de las anticipaciones descansan, a saber:

El primer supuesto es analítico: considera que todo el sistema teórico, todo pensamiento constituido como reductible a sus elementos; condición que permite pensar a parte de un elemento de ese sistema y acercarlo a otro elemento parecido perteneciente a otro. El segundo supuesto es teleológico: instituye un tribunal secreto de la historia, que juzga las ideas que se le someten, aún más, que permite la

disolución de los (demás) sistemas en sus elementos, instituye estos elementos en elementos, para medirlos en seguida según su norma como su verdad. Por último, estos dos supuestos descansan en un tercero, que considera la historia de las ideas como su propio elemento, nada ocurre que no sea relacionado a la historia misma de las ideas, y el mundo de la ideología contiene en sí su propio principio de inteligencia (1973, p.44).

El criterio analítico-teleológico, de solución ecléctica, se encuentra asediado por principios hegelianos, según Althusser, inaceptables. “[N]o se trata de proyectar una conciencia de sí sobre otra conciencia de sí, sino de aplicar al contenido de una conciencia sierva, los principios científicos de la inteligibilidad histórica (y no el contenido de una conciencia de sí)” (1973, p.61); en otras palabras, debiera estudiarse a Marx mediante el análisis ideológico de la Alemania de su época en las coordenadas del materialismo histórico. En ese sentido, Althusser publica unos principios “científicos” para el entendimiento del joven Marx:

1. Que cada ideología se considera como un todo real, unificado interiormente por su problemática propia; no se puede sacar un elemento sin alterar su sentido.
2. El sentido de una ideología singular depende de su relación con un campo ideológico existente y con los problemas y la estructura social que le sirven de base y se reflejan en él, no con una verdad diferente a él; el sentido de desarrollo de una ideología depende, no de la relación de este desarrollo con su origen o con sus términos considerados como su verdad, sino de su relación entre las mutaciones de esta ideología y las del campo ideológico y de los problemas y relaciones sociales que la sostienen.
3. El principio motor del desarrollo de una ideología no reside en ella misma, sino fuera de ella: su autor como individuo concreto y la historia efectiva que refleja este desarrollo individual según sus lazos complejos con la historia. (1973, pp.49 a 50)

Con tales bases, Althusser planteaba que todo el campo ideológico alemán se soportaba en una problemática antropológica, en una filosofía del hombre que habría atrapado al joven Marx. Pero ¿qué es esto de la problemática²? Para Althusser no debía buscarse en la respuesta la filosofía misma, sino en la pregunta, en la modalidad de la reflexión, que constituye la problemática ya sea

²La problemática, como término, es extraído de la ideología alemana por Althusser que le parece más adecuado que el de la Totalidad hegeliana(ver p. 53 de *La Revolución teórica de Marx*, 1973).

de un intelectual o de un campo ideológico concreto³. No es ni la respuesta ni la materia de la reflexión lo que la funda sino que es la estructura concreta y determinada de un pensamiento, y de los posibles pensamientos dentro de ese sistema filosófico particular, y no solamente el dominio los objetos referidos por el filósofo, lo que compone la problemática. Así:

La antropología de Feuerbach puede llegar a ser no sólo la problemática de la religión (Esencia del cristianismo), sino también de la política (La cuestión judía, el Manuscrito del 43), más aún, de la historia y la economía (el Manuscrito del 44), sin cesar, en lo esencial, de permanecer en una problemática antropológica, aun cuando las “palabras” de Feuerbach hayan sido abandonadas y sobrepasadas. (Althusser, 1973, p. 55)

En la problemática, según Althusser, estaba la “mistificación ideológica” que impedía al joven Marx liberarse de una ideología alemana que pensaba en lo que los otros habían hecho, que vivía en el interior de realidades que no veían sino a través de sus pensamientos, en su problemática. Si Hegel había basado su filosofía en las realidades históricas que recogió de la literatura del siglo XVIII, y que, comprobaban, según él, el paso inevitable que toda nación en virtud de una dialéctica del Espíritu Absoluto, de la conciencia, debía dar al Estado liberal, los intelectuales posteriores, los jóvenes alemanes, en razón de sus afinidades con Hegel, y no sólo con él sino con Kant y Fichte, sostuvieron ese problema filosófico “del reino de la Razón que debía asegurar la Historia, a pesar de las apariencias de la realidad (Althusser, 1973, p. 65)”, en una transmutación de los problemas reales de la revolución liberal, la libertad de prensa, el liberalismo político, etc. Un reino de la Razón que provenía de una filosofía del hombre, de un humanismo racionalista-liberal “más cercano a Kant y Fichte que a Hegel” (Althusser, Semprún, Simon & Verret, 1980, p. 7), que, pese a ser modificado por el hombre comunitario de Feuerbach, seguía instituyéndose en la misma problemática antropológica donde se deformaban los problemas reales formulados por su tiempo histórico, otorgando falsas respuestas como que el Estado fuera libertad en acto⁴. Aunque Marx pudo emanciparse de dicha teoría de la historia y la política sostenida en la esencia

³En Althusser, el campo ideológico, del cual hace parte la filosofía, cuenta con una unidad de pensamientos efectivos que inducen al pensador a constituir de igual manera una unidad, aún más, se lo exigen, de tal forma que es posible concebir el sentido de sus concepciones y su conexión con los problemas legados por su época por causa de la determinación ideológica de la problemática.

⁴La deformación de los problemas reales históricos son los que realmente permiten establecer, junto con la inconsciencia de sí de la ideología, que veremos más adelante, unos criterios que nos identifiquen lo que para Althusser es una ideología de una empresa científica como, según él, lo es el marxismo.

humana mediante una vuelta atrás de Hegel, por un lado, esto es, volver a las fuentes de las que Hegel partía, y, por otro, su instalación en regiones fuera de Alemania, como Francia, que le permitieron percibir los problemas reales, la realidad inmediata que en su país de origen no se apreciaba, las clases sociales y su lucha⁵, no lo hizo, para Althusser, de una manera drástica; antes bien, tuvo un proceso de maduración entre 1845 y 1857 que finiquitó con la madurez teórica de sus siguientes obras. He aquí la ruptura epistemológica que Althusser ejecutó en Marx empleando la teoría del corte epistemológico de Bachelard con la que muchos simpatizaban, para presentar un Marx joven y un Marx maduro, un Marx que, durante su período de formación, se liberó de los supuestos teóricos de la filosofía alemana cambiando su sistema de preguntas y rechazando las que antes había reconocido, introduciendo nuevos conceptos como formación social o determinación en última instancia por la economía, y descubriendo el continente científico de la Historia como Galileo abrió el continente de la naturaleza física al conocimiento científico. Con esto, Althusser finalizaba las dos intervenciones que confrontaran los nexos del joven Marx con Marx y los nexos de éste con Hegel, que en resumen podría manifestarse así: a) El joven Marx no es Marx pues se hallaba cubierto por esa capa mistificadora que todavía no podía desgarrar; y, b) Marx no le adeuda nada a Hegel, ni su dialéctica. Es una vuelta atrás que nos incita a imaginar que a Marx se le ha impuesto una máscara hegeliana que, si bien se confunde sorprendentemente con su rostro, siempre ha sido un disfraz que ha ocultado su identidad. Sin embargo ¿Todo el mundo compartía las evidencias de Althusser sobre la vuelta atrás de Hegel? De ninguna manera. Los *Grundrisse*⁶ demostraban que Marx estaba íntimamente vinculado con Hegel. Y aunque acerca de *Grundrisse* se discuta sobre de su trascendencia para el marxismo, ya se diga que es un mero testimonio de las ideas que se circunscriben en la esfera económica, ya se diga que es un complemento de conceptos sociológicos o políticos que se vislumbran en *El Capital*, lo cierto es que en aquellos se ve la conservación de categorías hegelianas como pueden ser la enajenación, la cosificación o la totalidad, que sitúan, sin duda, a

⁵Marx reconoce en Carta a J. Weydemeyer que no es él quien ha descubierto la existencia de las clases y su lucha. Explícita que lo que ha aportado es: 1] que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas del desarrollo de la producción; 2] que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado; 3] que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de las clases en la sociedad. (ver *Los conceptos elementales del materialismo histórico* de Harnecker, 1971, p. 210)

⁶ Los *Grundrisse* son los siete cuadernos de notas de Marx redactados entre 1857 y 1858 en los que se prepara tanto la *Contribución a la crítica de la economía política* como *El Capital*, publicados en 1939-1941 en Moscú por el IMEL, que les dio el título de *Grundrisse* (elementos fundamentales) *der Kritik der politischen Ökonomie*, con cuya primera palabra se suele indicarlos.

dichos borradores en un ámbito filosófico. Al respecto Karel Kosick (citado por Bueno, 1973, p.4) asevera que los *Grundrisse*:

[D]emuestran ante todo que Marx no abandona nunca la problemática filosófica y que especialmente los conceptos de "enajenación", "cosificación", "totalidad", "relación de sujeto y objeto", que algunos marxólogos inexpertos declararon, muy a la ligera, que eran un pecado de juventud de Marx, siguen siendo el constante equipo conceptual de su teoría. Sin ellos. *El Capital* es incomprendible.

Naturalmente, nos resultan más satisfactorias las manifestaciones que, desde los borradores, aseguran la continuidad de la unión entre Marx y Hegel, que quien proclama simplemente que las notas de 1857-1858 son una obra equívoca, como Althusser, cuyo contenido, como sabemos ya, no corresponde con los esquemas de un Althusser que ahora sí guardaba silencio. Ni la ruptura epistemológica ni la vuelta atrás se ajustan con los *Grundrisse*, de los que Ollman, particularmente decía:

Los *Grundrisse*... que constituyen el primer borrador de *El capital*, contienen numerosas páginas extraídas íntegramente de *Los manuscritos de 1844*. Incluso en la versión publicada de *El capital*, hay una mayor cantidad de conceptos e ideas del «joven» Marx que la que se reconoce generalmente. (Citado por Ritzer, 1997, p. 182)

No obstante, Bueno Martínez (1973) cree las ideas del vocabulario hegeliano que se hallan presentes en Marx adquieren un “resonido metafísico-sociológico” cuando se le dejan solas, “vibrando aisladas”, sin comprender el marco ontológico en el que se hace factible su ingreso a la teoría marxista, esto es, la idea del Espíritu Objetivo. “[E]l Espíritu Objetivo es el «marco ontológico» del pensamiento histórico, económico y sociológico de Marx. Los «elementos hegelianos» de los *Grundrisse* están referidos, principalmente, a la idea ontológica del Espíritu Objetivo y no se reducen meramente a «modos de hablar»” (Bueno, 1973, p. 15)⁷; Se requiere, entonces, atender la Filosofía del Espíritu de Hegel para conocerse a Marx? Si los marxólogos

⁷El Espíritu Objetivo, junto con el Espíritu Subjetivo y el Espíritu Absoluto, son partes de la Filosofía hegeliana del Espíritu, sobre las cuales Marx, según Bueno, habría permutado sus relaciones, el orden, donde “el marxismo tiene la inversión de las relaciones entre el Espíritu Absoluto y el Espíritu Objetivo, donde aquél se resuelve en éste”; mientras que el idealismo sugiere que el “Espíritu absoluto resuelven el Espíritu Objetivo y el Subjetivo, y éste por la mediación de aquél” (Bueno, 1973, p.14). Pero conocemos que lo aclarado finalmente no aclara mucho, por lo tanto, solicitamos se vea *Sobre el significado de los Grundrisse en la interpretación del marxismo* de Bueno, *Los "Grundrisse" de Marx y la "Filosofía del Espíritu objetivo" de Hegel La vuelta al revés del marxismo*.

tienen que volver al idealismo hegeliano (a su Filosofía del Espíritu y la Filosofía de la Naturaleza) para obtener la quintaesencia del materialismo histórico, sean bien humanistas que, ciertamente, ponen el acento en el Espíritu Subjetivo, o sean otros, no lo efectúan por simple pasatiempo, sino que Marx no es ni un Galileo, ni un Tales de Mileto que descubriese el continente de la matemática, la ciencia de la historia preexistía a Marx, es allí, en las líneas fundamentales del sistema hegeliano, donde se distingue a Marx de Hegel y a unos cuantos marxistas del mismo Marx. Y justamente Bueno, contra Althusser, resalta que:

Marx no es el Galileo de la historia (Althusser), sino el Einstein de la historia (de una ciencia histórica que de ningún modo Marx ha creado, porque preexistía a él, como preexistía la física a la revolución relativista). Y así como es absolutamente imposible exponer los principios de la mecánica relativista independientemente de la mecánica clásica (no cabe dar un «corte epistemológico» que establezca una ruptura entre ambas mecánicas) porque las ecuaciones relativistas tienden precisamente a «justificar» los grupos de transformación de Lorentz (que sólo tienen sentido como rectificación dialéctica de los grupos de transformación de Galileo) —sin duda, la forma estilística del «diálogo» entre el físico relativista y el físico clásico, que con tanta frecuencia es utilizada para la exposición de la nueva mecánica, tiene mucho que ver con esta conexión dialéctica—, así también sería absolutamente imposible exponer las líneas fundamentales del materialismo histórico sin tomar como referencia las líneas fundamentales del sistema hegeliano. (1973, p.6)

Por otra parte, cabe considerar si el marxismo es una ciencia como lo es la física o la astronomía, en el que *El Capital* establece fórmulas asimilables a las ecuaciones diferenciales newtonianas, por ejemplo. Y si *El Capital* contiene una lógica científica donde ineluctablemente la sociedad debe llegar al comunismo ¿Por qué tantas naciones, con un modo de producción capitalista tan avanzado, no han sucumbido? ¿Por qué, bajo esa lógica, se desmoronó la U.R.S.S.?⁸ ¿Cómo pudo, pese a su atraso respecto de otras repúblicas, alcanzar la revolución que estos, como Alemania o Hungría, no lograron? Por supuesto, que esto no se explica dentro de una contradicción entre las fuerzas productivas materiales y las relaciones de producción como en la

⁸Varios intelectuales marxianos, cuando Fukuyama expuso el fin de la historia, y por consiguiente, la perpetuidad de la democracia liberal y el modo de producción capitalista como Estado homogéneo universal, más que meditar respecto de la verdad que la caída de la U.R.S.S. llevaba a plantearse, atacaban a Fukuyama, defendiendo que el fin de la U.R.S.S. no iba a impedir el fin del capitalismo.

Contribución a la crítica de la economía política se hablaba o como los economicistas pregonaban⁹. Antes bien, aquí la clave es la teoría del eslabón débil de la que Althusser toma nota para construir una contradicción marxista. Althusser, en un anexo de la *Contradicción y sobredeterminación*¹⁰, reconoce la dificultad de definir, una vez se ha aceptado la autonomía relativa de las superestructuras (recordemos: formas políticas, jurídicas, lo cultural e ideológico), su eficacia propia, y la eficacia de la necesidad económica para producir un acontecimiento histórico revolucionario, cuando la solución de Engels que daba en carta a Bloch era errónea. No es una combinatoria de las voluntades individuales, como Engels decía, la que produjera la necesidad económica, determinante en última instancia, como tampoco lo es que las superestructuras, en sus conexiones, provocaran infinidad de efectos (inexistentes por la imposibilidad de visualizarlos y conocerlos) en los cuales la base económica se abre paso, para Althusser, pues, sobre el primero, “la explicación no responde a su objeto, ya que representa en su origen la solución misma que trata de producir y fundar” (1973, p.102), y, sobre el segundo, la inexistencia para el conocimiento humano de los infinitos efectos engendrados de las relaciones, contrasta con la materialidad de las formas de la superestructura, por tanto, tan material son los efectos resultantes cuan material son las formas de la superestructura. Aunque Althusser no acaba la cuestión. Además de otras críticas que el autor enuncia, distingue entre los acontecimientos históricos y los simples acontecimientos; el primero se introduce en las formas de la base y la superestructura-definibles y cognoscibles- de modo tal que “las afecta, que las concierne, que las refuerza o las perturba, que las provoca o que ellas las provocan, escogen o seleccionan” (1973, p. 105), mientras que el segundo no. El acontecimiento histórico es el punto central, que expresa tanto como muy poco, que vendría a ser una “teoría descriptiva” que debe ser superada, desarrollada, y que hasta este Althusser ha sido meramente esbozada¹¹. Y si bien ha de admitirse

⁹Pareciera que Marx fuera un determinista económico como lo fue Ritter con su determinismo geográfico. Pero Marx no es un determinista como su maestro, del quien se piensa influyó en su alumno. Si la acentuación excesiva de la estructura económica sobre los demás ámbitos se hace presente en unos escritos de Marx, como si existiese una determinación unilateral; en otros documentos, como El 18 Brumario de Luis Bonaparte, no pareciere así, por la acentuación del factor político para la investigación histórica. Ya Engels en carta a Bloch (citado por Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, 1971, p.127) señala que “no tuvieron siempre el tiempo, el espacio, ni la ocasión de dar la debida importancia a factores que intervienen en el juego de acciones y reacciones”. Y “si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda” (Harnecker, 1971, p. 127). Sin perjuicio de lo anterior, ¿qué significan para Marx estas palabras de Engels? No lo sabemos. Pero lo cierto es que el economicismo o el tecnologicismo no tiene mayor interés cuando se examina la historia.

¹⁰En el capítulo II se abordará la Contradicción y sobredeterminación.

¹¹Sus discípulos, en su interpretación, también han dejado con insuficiencia este asunto. Cuando se trate la causalidad estructural althusseriana ahondaremos más en la materia.

que toda ciencia (independiente de su idea), como se pretende del marxismo¹², no nace con conceptos sumamente acabados, no se puede de buenas a primeras manifestarse que los postulados marxistas son científicos porque “[e]l “contenido” de una ciencia no podría ser expuesto en una simple definición ni mucho menos, en una simple frase” (Ipola, 1979, p. 10). Claro está, no ignoramos la novedosa e interesante tesis de Althusser que a muchos, como Emilio de Ipola, los motivan a continuar su legado, pero debe consolidarse primero los términos para que los teóricos marxistas sean hombres de ciencia.

II. CONTRADICCIÓN Y SOBREDETERMINACIÓN ALTHUSSERIANA

Como sabemos, según Althusser, Marx no ha heredado nada de Hegel. Ni hay una «superación» ni una «inversión» de 180° donde se pone en los pies lo que Hegel hacía descansar en la cabeza. Tanto Althusser como Gustavo Bueno caen en cuenta de que esta interpretación, sin duda, pedagógica, es inaceptable. Al respecto Bueno ha sostenido que la fórmula:

[E]n realidad no significaba nada y, sobre todo, era totalmente errónea, porque sugería que la diferencia entre el idealismo de Hegel y el materialismo de Marx consistía en que, para Hegel, el Ser brotaba de la conciencia y de sus Ideas (y no ya de una conciencia divina, sino de una conciencia humana que, en consecuencia, quedaría reducida a la condición de concepto subjetivo, como lo era el de «cabeza») mientras que para el materialismo eran las ideas y la conciencia la que brotaba de la materia. Como si Hegel hubiera «puesto» a la conciencia en una cabeza (cuando, ya desde los supuestos del idealismo kantiano, esa cabeza, en cuanto entidad corpórea, era resultado de la aplicación de las categorías y de las formas a priori de la sensibilidad del sujeto operatorio) o, a lo sumo, en una mente preexistente al Mundo, es decir, como si a la «Filosofía del Espíritu» de Hegel no le correspondiera en el sistema un lugar posterior a la «Filosofía de la Naturaleza». (2008, I)

Mientras que Althusser, por su parte, siempre aseveró que:

¹²Cabe decir que no todos los filósofos marxistas ven al marxismo como una ciencia. Tal es el caso de Georg Lukács, K. Korsch y Antonio Gramsci.

Todo ocurre entonces como si se admitiera que las ideas heredadas de Hegel por los jóvenes intelectuales alemanes de 1840 contuvieran en sí mismas, contra sus apariencias mismas, una cierta verdad tácita, velada, escondida, desviada, que el poder crítico de Marx logró hacerles confesar y reconocer, después de años de esfuerzo intelectual. En el fondo, esta lógica es la que está implicada en el famoso tema de la "inversión", de la "puesta sobre sus pies" de la filosofía (o de la dialéctica) hegeliana, ya que al fin de cuentas, si no se trata sino de una inversión, de una puesta al derecho de aquello que estaba al revés, es claro que hacer variar un objeto todo entero no cambia ni su naturaleza ni su contenido por la virtud de una simple rotación: ¡El hombre puesto cabeza abajo, cuando camina al fin sobre los pies, es el mismo hombre! (1973, p.59)

Una vez se descartada esa inversión del sistema globalmente considerado ya que nos dejaría como el Proudhon de la filosofía (prisionero inconsciente como éste de la economía), según Althusser ¿cómo entender la inversión a la que Marx se refería en el postfacio de la segunda edición de *El Capital*? Hay dos formas (las que apenas conocemos): la de Bueno, que hemos mencionado¹³, y la de Althusser, de la que no se ha manifestado nada.

Para Althusser, será de la dialéctica¹⁴, donde se piensa con frecuencia como esa semilla racional dentro de la envoltura mística de la filosofía especulativa. Aunque él, con agudeza, no perdona

¹³ Ver pie de página 7.

¹⁴ La dialéctica es una noción de Hegel, que el materialismo dialéctico-filosofía del marxismo- de Engels habría recogido para protestar contra la inmutabilidad de la naturaleza predicada por los teóricos de las ciencias naturales, donde se creaban los fenómenos de golpe al negarse una causa divina, que en el caso de Newton diera el primero impulso a los cuerpos (se asumía las "teleología vulgar de Wolff": "los gatos fueron creados para devorar a los ratones; los ratones, para ser devorados por los gatos; y toda la naturaleza, para demostrar la sabiduría del creador"[ver *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, 1961, pp.7-8]). La dialéctica, se ha vuelto, como lo indica N. Bobbio, una prerrogativa exclusiva de los marxistas, distintivo de la extinta U.R.S.S., que comulgaba con el materialismo dialéctico de Engels, quien sustentó tres leyes de la dialéctica que estarían acorde con el materialismo histórico y, por consiguiente con Marx, frente a cuál es difícil saber qué significado tiene el materialismo dialéctico o, si se prefiere, la *dialéctica de la naturaleza* y el *anti-Dühring*. Las tres leyes de la dialéctica de Engels son: a) la transición de la cantidad en cualidad; b) la unidad y lucha de los contrarios; y c) la negación de la negación. Bobbio afirma que existen dos acepciones de dialéctica (un término que, por su abuso, era ya confuso), extraídas de las dos últimas leyes de la dialéctica engelsiana. Respecto de la ley de la unidad y lucha de los contrarios, entiende él que se conservan los contrapuestos, condicionándose entre sí, mientras que en la ley de la negación de la negación hay un primer término (tesis) negado por un segundo término (antítesis), a su vez negado por un tercer término (síntesis), totalmente distinto de los dos primeros, pero que, como se sabe desde Hegel, los contiene a ambos (tesis-antítesis). En la compenetración de los opuestos (unidad y lucha entre contrarios), se da una simultaneidad de los mismos; en la

que, y es muy severo en esto, se diligencie la extracción de la dialéctica hegeliana como si la ideología alemana no la hubiera contaminado. En ese orden de ideas, afirma que:

Es difícil poder decir en forma más clara que la envoltura mística es sino la forma mistificada de la dialéctica misma, es decir, no un elemento relativamente exterior a la dialéctica (como el "sistema"), sino un elemento interno, consustancial a la dialéctica hegeliana. No basta entonces haberla separado de su primera envoltura (el sistema) para liberarla. Es necesario liberarla también de esa segunda envoltura que se le pega al cuerpo, que es, me atrevo a decir, su propia piel, inseparable de ella misma, que es ella misma hegeliana hasta en su principio (Grundlage). Digamos entonces que no se trata de una extracción sin dolor, y que este aparente descortezamiento es en verdad una demistificación, es decir, una operación que transforma lo que ella extrae... esta expresión metafórica de la inversión de la dialéctica no plantea el problema de la naturaleza de los objetos a los cuales se trata de aplicar un mismo método (el mundo de la Idea en Hegel, el mundo de lo real en Marx), sino el problema de la naturaleza de la dialéctica considerada en sí misma, es decir, el problema de sus estructuras específicas. (1973, p. 74 y 75)

Por lo tanto, la dialéctica marxista no tiene mucho que ver con la aplicación de la dialéctica hegeliana en el interior de un materialismo histórico, tal cual ha hecho el marxismo existencialista de Sartre o el humanismo marxista de Mondolfo o Fromm, en un intento por desligar el materialismo histórico de un vergonzoso materialismo dialéctico, insignia del dogmatismo soviético, como tampoco una contradicción simple, como sucede en Hegel, concierne, por el contrario, de acuerdo con el argelino, a una contradicción compleja, sobredeterminada, que no ha sido elaborada con profundidad en la teoría marxiana (con excepción de Mao Tse-tung), y es en sí un concepto que disiente de las interpretaciones

negación de la negación se presentan de forma sucesiva. Por lo tanto, para Bobbio en la compenetración de los opuestos-trae él como ejemplo la base y la superestructura-, la dialéctica es un nexo, una relación, que no ocasiona un tercer término (la superestructura no es la negación de la base, mas hay una acción recíproca), representada por un péndulo; mientras tanto en la negación de la negación, la dialéctica es un movimiento, un proceso, generador de un tercer término, en el que la relación es trídica (tesis-antítesis-síntesis) y representada, fácilmente, con una espiral (ver *Ni con Marx ni contra Marx* de Bobbio, 1999, segunda parte: el marxismo teórico, VI. la dialéctica de Marx, pp. 107 a 130).

economicistas (“marxistas vulgares”) que quieren surgir en el seno de la doctrina revolucionaria. Por dichos motivos, lanza “primera piedra” al decir que:

[T]oda la experiencia revolucionaria marxista demuestra que, si la contradicción en general (que está ya especificada: contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción, encarnada esencialmente en la relación entre dos clases antagónicas) es suficiente para definir una situación en la que la revolución está "al orden del día", no puede, por simple virtud directa, provocar una "situación revolucionaria" y, con mayor razón, una situación de ruptura revolucionaria y el triunfo de la revolución. Para que esta contradicción llegue a ser "activa" en el sentido fuerte del término, es decir, principio de ruptura, es necesario que se produzca una acumulación de "circunstancias" y de "corrientes", de tal forma que, sea cual fuere su origen y sentido (y muchas de entre ellas son necesariamente, por su origen y sentido, paradójicamente extrañas, aún más, "absolutamente opuestas" a la revolución), puedan "fusionarse" en una unidad de ruptura (...) Esta situación supone, no solamente la "fusión" de dos condiciones fundamentales en una "crisis nacional única", sino que cada condición misma, tomada aparte (abstractamente), supone a su vez la "fusión" de una "acumulación" de contradicciones (Althusser, 1973, p. 79 y 80)

En efecto, estas *contradicciones* nacen de tres fuentes, a saber: las relaciones de producción, a las que se les atribuye dos caras: como condición de existencia de estas y como *contradicción general* que impulsa, con otras, en su unión, la realidad revolucionaria; las superestructuras, que cuentan con leyes propias a pesar de hallarse determinadas en última instancia por los factores económicos; y finalmente, la coyuntura internacional que ejerce una determinación específica. De ahí que las contradicciones puedan ser radicalmente heterogéneas, sin un mismo origen, ni sentido, ni mucho menos del mismo nivel y ámbito de aplicación. Sin embargo, las contradicciones al juntarse no se esparcen, posteriormente, en el interior de una contradicción simple (fuerzas productivas materiales y relaciones de producción que, pese a esto, está activa, como *contradicción general*, en todas las contradicciones y su fusión); al contrario, “la unidad que constituyen con esta "fusión" de ruptura revolucionaria, la constituyen con su esencia y su eficacia propias, a partir de lo que son y según las modalidades específicas de su acción” (Althusser, 1973, p. 81). La naturaleza de dicha unidad es por lo tanto:

[Q]ue la "contradicción" es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna; que ella es ella misma afectada, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos niveles y las diversas instancias de la formación social que ella anima; podríamos decir: sobredeterminada en su principio. (Althusser, 1973, p.81)

Tal contradicción sobredeterminada es diferente a la contradicción en Hegel, puesto que esta última jamás está sobredeterminada, no obstante las apariencias digan que sí. Hegel, de acuerdo con Althusser, posee una complejidad de interiorización acumulativa, donde en un momento dado la conciencia experimenta su propia esencia, la conciencia pasada no es más que un eco, una anticipación de sí, pero no ejerce una determinación efectiva sobre la conciencia futura porque la conciencia futura la ha superado, la ha suprimido-conservado (una síntesis que tanto la recoge como la niega), la observa como un fantasma de su historicidad, un recuerdo, y no ve sino en ella misma quien pueda determinarla.

Basta entonces interrogarse sobre la razón por la que los fenómenos que la mutación histórica son pensados por Hegel en este concepto simple de la contradicción, para plantear justamente la cuestión esencial. La simplicidad de la contradicción hegeliana no es posible, en efecto, sino a partir de la simplicidad del principio interno que constituye la esencia de todo período histórico. Es debido a que es posible de derecho reducir la totalidad y la infinita diversidad de una sociedad histórica dada (Grecia, Roma, el Sacro Imperio, Inglaterra, etc...) a un principio interno simple, que esta misma simplicidad, adquirida así de derecho a la contradicción, puede reflejarse en ella. ¿Es necesario ser aún más claro? Esta reducción misma (cuya idea Hegel sacó de Montesquieu), la reducción de todos los elementos que forman la vida concreta de un mundo histórico (instituciones económicas, sociales, políticas, jurídicas, costumbres, moral, arte, religión, filosofía, y hasta los acontecimientos históricos: guerras, batallas, derrotas, etc.) a un principio de unidad interna, esta reducción misma no es en sí posible sino bajo la condición absoluta de considerar toda la vida concreta de un pueblo como la exteriorización-enajenación (Entausserung-Entfremdung) de un principio espiritual interno, que no es en definitiva sino la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo: su conciencia religiosa o

filosófica, es decir, su propia ideología. Creo que se percibe bien aquí en qué sentido la "envoltura mística" afecta y contamina el "núcleo". (Althusser, 1973, p. 83 y 84)

Estos motivos hacen que Althusser diga la contradicción entre el Capital y el Trabajo no está sola, sino, sobre todo, inmersa dentro de circunstancias históricas que la acompañan, dentro de la cual se ejerce esa contradicción, circunstancias que se concretan en las superestructuras y la situación nacional y mundial, y que sobredeterminan dicha contradicción simple (piénsese en Capital/Trabajo) en todo momento. No puede, para Althusser, conocerse la significación de la contradicción sobredeterminada para el materialismo histórico si no discurre sobre éste, en donde, en su criterio, permutan tanto los términos (verbigracia, la sociedad civil) como las relaciones respecto del idealismo hegeliano. Y ¿Cuáles son, de acuerdo con Althusser, las relaciones de instancias (base/superestructura) en el materialismo histórico que le hacen diferentes?

[L]a economía determina, pero en última instancia, a la larga dice Engels, el curso de la Historia. Pero este curso se "abre paso" a través del mundo de las formas últimas de la superestructura, de las tradiciones locales y de los acontecimientos internacionales. ...Me basta retener aquí lo que es necesario denominar: acumulación de determinaciones eficaces (surgidas de las superestructuras y de circunstancias particulares nacionales e internacionales) sobre la determinación en última instancia por la economía. Es aquí donde me parece que puede aclararse la expresión de contradicción sobredeterminada. ...Es necesario entonces ir hasta el fin y decir que esta sobredeterminación no está basada en situaciones aparentemente singulares y aberrantes de la historia (por ejemplo, Alemania), sino que es universal. Jamás la dialéctica económica juega al estado puro. Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la "última instancia" (Althusser, 1973, p.92 y 93)

¿No es aquí el lugar en el que puede resolverse nuestro interrogante principal? Podría ser, pero analicemos sin forzar sus palabras. Primeramente, el texto se concibe más en un estadio de

ruptura, de transformación, que en el acontecer normal de una sociedad. Sin embargo ¿Nos da las bases requeridas para hacerse a una idea? Claro que sí, pero una parcial, muy limitada. La exposición de Louis Althusser no explicita muy bien cómo surgen las “circunstancias” y “corrientes” que se acumulan en una unidad de ruptura ¿Por qué? Puede representar muchos inconvenientes que lo acercaría a un humanismo marxista o un marxismo existencialista como el de Sartre. Veamos: según seguido de la fusión en una unidad de ruptura de las “circunstancias” y las “corrientes”, Althusser señala que “lo que ocurre cuando se logra agrupar la inmensa mayoría de las masas populares para derrocar un régimen cuyas clases dirigentes son impotentes para defenderlo” (1973, p.80) ¿acaso las acciones de las masas populares y de las clases dirigentes son efectuadas por ellas con plena conciencia (libertad)? He aquí donde estaría su afinidad con personajes como Sartre. Para Sartre el pensamiento es distinto del universo, emana como una negación (representación intencional) de éste, es decir, el pensamiento es libre, es intencionalidad, mientras que el universo no lo es, no tiene una finalidad propia, porque “la conciencia se manifiesta como un *datum* distinto de lo puramente natural: hay un *hiatus* entre el pensamiento animal y la conciencia humana” (Martínez, 1980, p. 17), donde el hombre parece moverse más dentro de la libertad que dentro de la necesidad física. Por lo tanto, el hombre “no es semejante a los otros objetos del mundo (...) es (...) conciencia de sí y del mundo. Para que la conciencia sea diferente de las cosas del mundo, debe antes ser libre en relación con la causalidad material del universo” (Martínez, 1980, p. 17 y 18). Con brevedad, la especie humana, en palabras de Sartre, está “condenada a ser libre”, pero su libertad no está en la pura subjetividad como la libertad abstracta del idealismo, sino que es libertad en situación. El mundo y la libertad no pueden separarse para Sartre, a tal punto que la conciencia hace existir el mundo, lo hace ser para alguien, aunque no lo cree. Por dichas razones, Sartre argumenta que el materialismo (reemplazándolo por realismo) es idealista al otorgar, de forma implícita, una tendencia teleológica a la naturaleza. “Es cierto que el ser determina la conciencia, pero si tenía, en cierta manera, el “proyecto” de determinarla, entonces volveríamos a la idea hegeliana” (Martínez, 1980, p. 289). Hacer del hombre un ser pasivo y dependiente de determinaciones físicas no es del gusto de Sartre. Por ende, Sartre, quien cree que el marxismo es la filosofía de nuestra época, aplica la dialéctica a la subjetividad, a la conciencia. Pero ¿la dialéctica que Althusser quiere fundar es una dialéctica referida a la subjetividad, cercana Hegel? Aparentemente no. Incluso pone en claro que:

Si nos tomamos en serio lo que Marx nos dijo acerca de la dialéctica real de la historia, no son los "hombres" los que hacen la historia, aunque la dialéctica de la historia se realiza en ellos y en su práctica, sino las masas en las relaciones de la lucha de clases (citado por Ritzer, 1997, p.181)

Y como si esto fuera poco, Althusser indica que la contradicción es “afectada, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias (base/superestructura), determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento”, sin hacer ninguna mención a una conciencia libre de clases que actuaran dentro de las instancias o algo similar. Mas es un juicio muy ligero, que no es ni recomendable ni erróneo, porque si así lo fuera, autores como Ritzer no escribirían que “Althusser tenía una idea determinista de los actores, pero no de las estructuras; había una dialéctica entre las estructuras” (1997, p.183); ¿Cómo comprender en Althusser la lucha de clases y la conciencia de clases? ¿Dónde, efectivamente, emerge esa lucha y la conciencia de clase? Para eso tendremos que indagar más. No obstante, hay que frenar para notar un hecho fundamental. Es el siguiente: al ser indivisible la “contradicción” de la estructura del cuerpo social todo entero, y al determinar aquélla las instancias (la base y la superestructura) que ella mueve, las perturbaciones sufridas por las instancias (piénsese en superestructura) no vienen dadas de afuera (por decir, de la base económica), sino que se ocasionan internamente. La “contradicción” modifica al mismo tiempo que a la base a todo el edificio. No es que “con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez”, como lo expresa Marx en el preámbulo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (2008, p. 5). Lo anterior es pues, para la presente investigación, importantísimo, pero debe seguirse aún más para dar con otras ideas que refuercen nuestro razonamiento.

III. LA REPRODUCCIÓN DE LAS CONDICIONES DE PRODUCCIÓN Y LA IDEOLOGÍA

Para que un modelo de producción permanezca en el tiempo, y es apenas lógico, debe asegurar su *reproducción*, como lo observa Althusser. Hasta un niño, decía Marx, lo capta. Y sin perjuicio de ello, hay que contar con un supuesto: la existencia de un modo de producción dominante en el

cual se cumple la *reproducción* de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, donde al tiempo que se produce se reproduce su modo de producir. Es allí, en la *reproducción*, el sitio en el que, previene Althusser, puede darse cuenta de la existencia y naturaleza de las superestructuras.

A- Reproducción de los medios de producción

Por medios de producción, en la tradición marxista, suele entenderse como una parte de las «fuerzas productivas» que abarcan las condiciones materiales de la producción—máquinas, instrumentos, instalaciones, etc.-. Sin embargo, tratadistas como Harnecker extienden su constitución a los objetos sobre el que se trabaja (ya sea materia prima o bruta), además de advertir que en varias oportunidades “se emplea el término de medios de producción para designar lo que Marx define como medios de trabajo” (1971, p.44 a 45). Con independencia de esto, en el Libro II de *El Capital*, Marx evidenció que debe garantizarse la reproducción de las condiciones materiales de la producción para la producción sea viable, que es “necesario reemplazar el equipo que se gaste en la producción y todo lo que se gaste: materias primas, instalaciones fijas, construcciones, instrumentos de producción, (maquinas) etc.” (Althusser, 1970, p.15). Pero no se da a nivel de la empresa, es decir, en la empresa se percibe la exigencia de la reproducción, mas no puede ser pensada allí donde no existe en sus condiciones reales, según Althusser. Esta se presenta afuera, en donde unos empresarios producen los medios de producción requeridos por el señor X, y a su vez, otros capitalistas producen los medios de producción de aquéllos empresarios, configurándose una cadena sin fin “en proporciones tales, que en el mercado nacional cuando no es el mercado mundial, la demanda de los medios de producción (para la reproducción) puede ser satisfecha por la oferta” (Althusser, 1970, p.16). Esto conlleva a discurrir que la máquina se desgasta como se desgasta el atuendo que de ella sale, y no por ello es un bien de consumo, la máquina sigue siendo un bien de producción, y no debe tanto procederse a una reclasificación de los bienes de producción cuanto a una revaluación del concepto de bienes de consumo (Bueno, 1972, pp. 76 a 77). Pero retomemos ¿Los medios de producción no tienen un nexo con la propiedad? Obvio. Más aún, no solo hay un vínculo entre el medio de producción y su propietario, sino también entre los empresarios, que erigen su relación

de manera contractual para el cumplimiento cabal de sus obligaciones. La propiedad nos acerca al terreno jurídico, aunque se diga que hay propiedad económica y propiedad jurídica, ordenación que se tratará más adelante cuando atendamos la reproducción de las relaciones de producción.

B- Reproducción de las fuerzas de trabajo

La fuerza de trabajo, además de ser la otra parte de las «fuerzas productivas», es la energía humana empleada en el proceso de trabajo, que se reproduce esencialmente fuera de la empresa, a través del salario. Y Althusser recuerda que el salario no está determinado únicamente por las necesidades de un S.M.I.G. “biológico” sino también por “la necesidad de un *mínimum histórico* (Marx observaba: es necesaria la cerveza a los obreros ingleses y el vino a los proletarios franceses)- y por lo tanto históricamente variable” (1970, pp.17 a 18). Pero el salario no se fija por el reconocimiento de las necesidades obreras más que por una lucha de los trabajadores para que se le aumente la contraprestación por su labor, por ejemplo, o para aminorar la jornada de empleo ¿acaso esa remuneración, en esa lucha, no es una propiedad? ¿Los esfuerzos de la clase trabajadora para aminorar su jornada laboral no se consolidan en leyes que obligan a conceder un descanso, sea dominical u otro? Naturalmente. Así una teoría del derecho que estime al mismo como un conjunto de disposiciones cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de vida de la clase dominante, por los intereses de la misma, puede suponer dos cosas: 1) No hay lucha de clases en el derecho pues el derecho es la voluntad de una clase; y, b) La supremacía de la ley como fuente de derecho, igual que el positivismo kelseniano. Pero pensar al derecho como un la voluntad de una clase, tiende hacer del derecho un reflejo de la situación económica, donde no hay una lucha que provoque transformaciones, sino que el derecho se mueve por el dinamismo autónomo de la economía.

Por otra parte, con arreglo en Althusser, la sola remuneración no es suficiente para la reproducción en la medida en que la fuerza de trabajo debe ser competente, apta. En consecuencia, explica que:

El desarrollo de las fuerzas productivas y el tipo de unidad históricamente constitutivo de las fuerzas productivas en un momento dado tienen como resultado el que la fuerza de trabajo debe ser (diversamente) calificada y por lo tanto debe ser reproducida como tal. (Althusser, 1970, p.18)

La garantía de la cualificación proletaria está tanto en la producción cuanto en el sistema educativo, en el que se afianza más. Es en los centros de enseñanza donde se adquiere ciertas habilidades como a acatar reglas de comportamiento que sujetan a los alumnos a la ideología dominante. La reproducción de la fuerza de trabajo se halla pues en la reproducción de la cualificación y la reproducción de la subordinación a la ideología dominante, agregándose que “ocurre que es en las formas y bajo las formas del sometimiento ideológico como se asegura la reproducción de la cualificación de la fuerza de trabajo” (Althusser, 1970, p. 20).

C- Reproducción de las relaciones de producción

Tradicionalmente, las relaciones de producción eran identificadas con relaciones jurídicas de propiedad de los medios de producción. Pero reducir las relaciones de producción a una expresión jurídica no era del agrado de muchos marxólogos, en tanto que el derecho, como superestructura, jugaba un papel determinante sobre la estructura económica, en la producción, y contrariaba eminentemente los principios de la teoría marxiana. En consecuencia, las críticas a tal apreciación se centraron en diferenciar la propiedad jurídica de la propiedad económica, como lo hizo Étienne Balibar, y que, conforme al análisis de Emilio de Ipola sobre el texto del tratadista francés, puede resumirse así:

- 1) La estructura económica del MPC [modo de producción capitalista] (producción directa-circulación) supone la existencia de un sistema jurídico “cuyos elementos son el derecho de propiedad y el derecho de contrato”.
- 2) Lo propio de este sistema jurídico es su carácter *universalista abstracto*. Esto quiere decir que dicho sistema divide los entes concretos-soportes de las relaciones jurídicas- en dos categorías sin introducir en ellas ninguna diferenciación: la categoría de las *personas humanas* y la de las *cosas*. La relación de propiedad (jurídica) liga personas a cosas; la de contrato vincula exclusivamente a

personas. En el interior del Derecho, no hay diferencias entre las personas, y-salvo excepciones- tampoco entre las cosas.

- 3) Lo anterior permite poner de manifiesto un conjunto de desfases y desajustes (no-correspondencia) entre las relaciones económicas y su expresión jurídica. Mientras que el “derecho de propiedad” es universalista, la única propiedad significativa desde el punto de vista económico es la de los medios de producción. Mientras que la propiedad jurídica es definida abstractamente como el derecho a usar y abusar de los objetos sobre los que ella rige, la propiedad económica de los medios de producción se define más bien como el poder de consumirlos productivamente. En ese sentido, el derecho de propiedad es pues una extensión de la propiedad económica y al mismo tiempo una abolición de las divisiones requeridas por la estructura de la producción capitalista.
- 4) Pero, por otra parte, el sistema jurídico introduce divisiones allí donde la estructura económica no establece ninguna: el Derecho distingue –como dos formas distintas-el derecho de propiedad y el derecho de contrato. Ahora bien, dice Balibar, “desde el punto de vista de la estructura económica, la propiedad de los medios de producción, y el trabajo asalariado productivo definen un solo vínculo, una sola relación de producción...” (Ipola, 1979, pp.19 - 20)

No obstante, el componente jurídico debe presentarse de modo universalista-abstracto, en tanto ese es el carácter de la norma de derecho que no es la extensión, como se quiere hacer ver por Balibar, de la propiedad económica, sino que a través de esta se estructura todo el modo de producción, pues en el proceso de circulación debe concebirse la propiedad privada para que se proteja la reproducción de la producción y se evite una situación caótica ante la ausencia normativa. Balibar exhibe que el modo de producción supone la existencia de un ordenamiento jurídico que traza dos clases de nexos: 1) Del objeto con el hombre (derecho de propiedad); y 2) Del hombre con su semejante (contrato). Así, no se niega por el francés, la incidencia de la superestructura jurídica sobre la estructura económica en el ámbito de la producción como en la reproducción. Veamos: En una fábrica de tejidos de lana, el trabajador para poder producir la mercancía, además de una máquina del dominio del Señor X, requiere la lana de la oveja, también propiedad del Señor X, que, en algún momento, pudo ser de otra persona, digamos el señor Z. Entre el trabajador y el señor X hay un contrato de trabajo para asegurar el cumplimiento de las obligaciones pactadas, y que seguramente nació para proteger los intereses tanto del uno como del otro. Del mismo modo, el señor X no siempre pudo correr el riesgo de que el señor Z no quisiera entregarle la lana de la oveja que pudo ser pretendida por otro

empleador y que era indispensable para producir su mercancía, como el señor Z tampoco siempre pudo correr el riesgo de que el señor X no le pagara por la lana (si se pudiera tomar las ovejas de las que extrae la lana sin consecuencias jurídicas no le pagaría), por tanto, en algún instante tuvo que generarse un contrato de compraventa que defendiera sus intereses. Pero la relación entre el señor X y el señor Z no es la misma relación que existe entre el señor X y el obrero. Es éste el que tiene la relación de producción, relación que comporta dos vínculos: uno con el objeto (relación técnica) y otro entre los productores (el trabajador) y los no productores.

Por otra parte, las relaciones de producción y las fuerzas productivas se han observado como dos categorías de objetos diferentes que pueden desligarse para su estudio, y una razón de esto podría estar en la interpretación marxista que concibe un carácter determinante de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción. Emilio de Ipola, sobre esta postura, subraya que:

[L]a tesis que acuerda un carácter relativamente determinante a las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción está asociada, si no necesariamente, al menos tradicionalmente, a un punto de vista que supone la exterioridad (una separación) entre las unas y las otras. Más aún: está asociada a un modelo de tipo “progreso (fp) [fuerzas productivas] traba (rp) [relaciones de producción] o “fuerzas-obstáculo”. Personalmente creo todavía que está asociada a otras dos perspectivas: a) el modelo descriptivo del “edificio” con tres pisos (infra-superestructura) b) a la interpretación de las relaciones de producción como relaciones de propiedad. (1979, pp. 25-26)

La consecuencia de una actitud de estas, según Bettelheim (citado por Ipola), es la siguiente:

Una cierta manera de vincular mecánicamente el desarrollo de las fuerzas productivas a la transformación de las relaciones de producción, pensando el primer término de manera lineal (lo que una interpretación superficial de ciertas fórmulas polémicas de Marx puede parecer autorizar) e imaginando que es ese “desarrollo” que “produce” una transformación en las relaciones de producción, ignora el movimiento real de la historia. (1979, pp. 33- 34)

En ese sentido, las relaciones de producción son el factor determinante y no las fuerzas productivas. En Althusser ocurre lo mismo. Para el argelino las relaciones de producción son

relaciones de explotación, que conforman con las fuerzas productivas una unidad tendencial bajo el dominio de aquéllas. No son las relaciones de producción simplemente relaciones humanas, son relaciones entre agentes de la producción, ejerciéndose por cada uno una función específica en la fabricación de mercancías, relacionándose cada uno de manera particular con los medios de producción, así el vínculo entre hombres encierra también un vínculo con los objetos (medios). Para Althusser es menester ir más lejos para saber que:

[L]as relaciones de producción no son algo que viene a agregarse a las fuerzas productivas como simple “forma”. Las relaciones de producción penetran en las fuerzas productivas ya que la fuerza de trabajo que pone en acción las fuerzas productivas forma ella misma parte de las “fuerzas productivas” y que ese proceso de producción capitalista tiende sin cesar a la máxima explotación de la fuerza de trabajo. Y como es esta tendencia la que domina todo el proceso de producción capitalista, es necesario decir que los mecanismos técnicos de la producción se encuentran sometidos a los mecanismos (de clase) de la explotación capitalista. Lo que llamamos las fuerzas productivas es a la vez la base material (“base técnica”, dice Marx) y la *forma de existencia* histórica de las relaciones de producción, es decir, de las relaciones de explotación. Marx mostró admirablemente en el Libro I (cuarta sección, capítulos 14 y 15), que las formas sucesivas de la organización del proceso de producción (la manufactura y la gran industria) no eran otra cosa que las formas sucesivas de existencia material e histórica de las relaciones de producción capitalista. Es por lo tanto un error economicista y tecnocrático separar las fuerzas productivas de las relaciones de producción. Lo que existe es la unidad (tendencial), en formas de existencia material, de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, *bajo la dominación de las relaciones de producción.* (Citado por Ipola, 1979, pp.29 a 30)

En efecto, la separación de las fuerzas productivas de las relaciones de producción, para Althusser, constituye una desviación economicista posiblemente muy cercana al determinismo económico de ciertas corrientes en las que Althusser no se inscribe. El dominio de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas conlleva a pensar que estos vínculos son los que promueven la transformación de un modelo social a otro mediante una lucha de clases que destruye unas relaciones de producción en la instauración de otras. Así lo aprecia Emilio de Ipola en su análisis de Althusser, además de sostener una inmutabilidad de las relaciones de producción en una sociedad en la que no hay “crisis”. Sin embargo, parece vital decir no es la misma “modalidad” de explotación la que tiene un empresario que está al tanto de lo que ocurre en la

empresa que el propietario de paquetes de acciones de una sociedad anónima, quien la mayor de las veces acude a las asambleas para recibir las utilidades y enterarse del desempeño de los órganos administrativos que controlan de una forma más cercana el proceso directo de la producción. No es que no sea la misma relación de explotación, sino que se presenta bajo circunstancias distintas. En todo caso, vale aclarar en este instante que la voluntad de los hombres, de acuerdo con Althusser, no intercede para la instauración de las relaciones de producción, puesto que las leyes objetivas del sistema económico son inflexibles (“la producción capitalista tiende sin cesar a la máxima explotación de la fuerza de trabajo”), distanciándolo de cualquier voluntarismo en el que los sujetos libremente incidan en la formación de esas relaciones como en el progreso de las fuerzas productivas. He aquí la solución al papel de las clases en una estructura social que no se entendía al tratar la *Contradicción y sobredeterminación*. Los hombres no crean la estructura social, es decir, la “estructura del cuerpo social”; antes bien son “portadores” [*porteur*]¹⁵, para Althusser, de la estructura social, que se aproxima más que las clases sean precisadas por las relaciones de producción soportadas que estas últimas sean fijadas por las primeras. En palabras suyas:

La estructura de las relaciones de producción determina las *posiciones* que ocupan y *las funciones* que desempeñan los agentes de producción, los cuales son, exclusivamente, ocupantes de esas posiciones, en la medida en que son «soportes»... de las funciones. Los verdaderos «sujetos» (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son, por tanto, estos ocupantes o funcionarios... sino las relaciones de producción (y las relaciones sociales políticas e ideológicas). (Althusser citado por Ritzer, 1997, p.178)

Lo anterior no significa que las clases no actúen en el “todo social”, naturalmente sí lo hacen, aunque su accionar más libre se efectúa en mayor medida al campo ideológico, como se verá luego. Y ¿Por qué se menciona acá la noción de clase? Con arreglo en Althusser, las relaciones de producción, se quieran o no, son relaciones de explotación, en donde existen clases

¹⁵ Marx empleaba la palabra Träger que en su traducción tiene dos significados: uno como portador y otro como soporte. Ahora bien, de acuerdo con Harnecker, cuando Althusser habla de clases sociales se vale del término “porteur”, que es igual a portador (Ver *Conceptos elementales del materialismo histórico*, 1971, p.245). Sin embargo, como vemos en la cita de Ritzer, que no es de él sino de Val Burris, se utiliza el término soporte, el cual, dice Harnecker, es introducido por Balibar bajo la palabra “support”, ocasionando una confusión. Ahora cuando se observa el índice de referencias del libro de Ritzer, no apreciamos el escrito de Val Burris en el que se cita a Althusser para saber bien dónde está el error, persistiendo así la duda.

antagónicas, y en donde la lucha de clases no es un efecto de la existencia de estas, “la lucha de clases y la existencia de las clases sociales son una sola y misma cosa” (1971, p.13). Pero ¿en razón de qué se cree lo contrario? Quizás del propio *Capital* de Marx. *El Capital* puede leerse como un tratado de economía en el que se exponen las leyes del modo de producción capitalista, los mecanismos de esa estructura económica, y en el que se introduce en el final breve capítulo entorno a las clases sociales, que no funda una teoría completa de estas, una teoría que más bien está ausente. He aquí un caso concreto, El libro II de *El Capital*, del que Emilio de Ipola manifiesta:

En el caso de los mecanismos de la reproducción del MPC [modo de producción capitalista], estudiados por Marx... se puede tener la impresión de que la lucha de clases pasa a segundo plano (o está simplemente ausente)... Se trataría empero, de una impresión errónea: si Marx-hasta cierto punto-hace abstracción de la lucha de clases en los análisis de la reproducción, esa abstracción no tiene otra “función” teórica que la de permitir ver “en estado puro”, los mecanismos específicos de dicha reproducción, para lo cual se ponen provisoriamente entre paréntesis los procesos que dificultan, o bien tienden objetivamente a destruir esos mecanismos. (1979, p.13)

Puede imaginarse, entonces, que las clases sociales resultan de la producción como un efecto de ella, y que la lucha de clases es, a su vez, el efecto de la existencia de clases. Pero Althusser piensa que es una deformación grave de la teoría marxista. Las clases y su lucha están en la producción misma, incluso en el proceso de circulación y en el de distribución. Cuando así se entiende, dice él, se puede “renunciar a ciertas ilusiones “humanistas”, que surgen de la ideología pequeñoburguesa (y que son el complemento de las ilusiones “economicistas”)” (1971, p. 16). La lucha de clases, desde esta perspectiva, no se habría configurado con posterioridad al modo de producción, ni la lucha de clases habría emergido como la inconformidad de una clase frente a otra; por el contrario, la lucha de clases brota a la par del sistema económico, en donde en sus inicios la clase dominante desata su lucha apenas siendo resistida por la clase explotada, que luego adquiere una conciencia y pasa a la contraofensiva (Althusser, 1971, p.16 a 17).

Ahora bien, no se ha hecho referencia de la reproducción de las relaciones productivas. La reproducción de estas relaciones es garantizada, en Althusser, mediante la superestructura

jurídica-política e ideológica, es decir, por *el ejercicio del poder* del Estado en los aparatos ideológicos de Estado, por el *aparato represivo* del Estado y por los *aparatos ideológicos* de Estado. Lo que quiere decir que en Louis Althusser no hay una formación previa de la instancia económica de la que brotan los epifenómenos (el Derecho, el Estado y la ideología), por el contrario, la reproducción obliga a plantear que no existe una sociedad económica prefigurada a las superestructuras pues son indispensables para que la misma base económica pueda reproducirse, ya que al no lograrlo, perecería. Así la metáfora arquitectónica de la base y la superestructura tendría para Althusser que presentar otro contenido que no fuera el de infraestructura ya dada. Pero veamos algo acerca de la teoría de Estado marxista de la que parte este filósofo.

En la teoría marxista, el Estado es un aparato represivo para la dominación de una clase sobre otra, que se originó con la instauración de una categoría especial de individuos diferenciados que se dedicaban exclusivamente a gobernar y a disponer de un *aparato* sistemático y permanente de coerción para someter la voluntad de *una clase* por la fuerza. A pesar de que se las formas de gobierno (democrático, aristocrático, monárquico) no sean idénticas, el Estado conserva la misma esencia, es un Estado feudal, en el caso de la Edad Media, o un Estado capitalista como en la modernidad. El *aparato de Estado* encierra, por las exigencias de la práctica jurídica, al ente judicial, el policivo y el carcelario, pero se esparce, de acuerdo con Althusser, a órganos como el ejército, todos ellos partes de un conjunto organizado bajo una unidad de comando que es la administración (gobierno), cuya política es la lucha de clases. Sin embargo, para Althusser esta es una «teoría descriptiva» que debe progresar para obtener una «Teoría» científica sobre el Estado. Es allí donde se fundan dos precisiones: 1) El Estado (como *aparato*) no tiene sentido sino bajo el *poder* del Estado, la lucha política gira alrededor de él; por tanto, 2) El *poder* del Estado es una cosa y el *aparato* de Estado es otra. Y además ese aparato (represivo) de Estado está acompañado por unos aparatos ideológicos de Estado ¿Cuál es la diferencia que el autor fija? En primer lugar, el aparato represivo del Estado se comporta más en términos de violencia que en términos ideológicos, mientras que el comportamiento del aparato ideológico es más ideológico que represivo. Esto no quiere decir que no tengan ambos una doble función, es decir, que el aparato represivo no cumpla funciones ideológicas como represivas, sino que su tendencia es más represiva que ideológica. Lo mismo ocurre en los aparatos ideológicos de Estado. En ese sentido,

las instituciones del aparato de Estado no son las mismas que las instituciones de los aparatos ideológicos de Estado, lo que no quiere decir que su doble función no cause entrelazamiento entre ellas. Althusser clasifica así, provisionalmente, como aparatos ideológicos de Estado a las siguientes: escolares, religiosos, familiar, cultural, sindical, político, jurídico (es tanto represivo como ideológico) y de la información. Pero ¿no son estas instituciones privadas que no tiene el estatus público que tienen las instituciones estatales? Althusser, valiéndose de las ideas de Gramsci, explica que:

La distinción entre lo público y lo privado es una distinción interior del derecho burgués y válida en los dominios (subordinados) en los que el derecho burgués ejerce sus “poderes”. El dominio del Estado le escapa porque él está “más allá del derecho” el Estado, que es el Estado de una clase dominante, no es ni público ni privado, es al contrario la condición de toda distinción entre lo público y lo privado... poco importa si las instituciones que los realizan son “públicas” o “privadas”. Lo que importa es su funcionamiento. (1970, pp.33 a 34)

Ahora bien, hemos dicho *el* aparato (represivo) y *los* aparatos (ideológicos) ¿Por qué? Para Althusser el primero es uno, no una multitud, compuesto por varias instituciones de dominio público que están unificadas bajo la dirección de una administración (jefe de Estado, jefe de gobierno), mientras que los segundos son múltiples, sin una unidad de comando, relativamente autónomos, que se agrupan en razón de su función al servicio de una ideología dominante, que es la de la clase dominante. “Ninguna clase puede en forma duradera mantener el poder del Estado sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los Aparatos Ideológicos de Estado” (Althusser, 1970, p.36). Por lo demás, es en este espacio en el que con gran medida se presenta la lucha de clases, en el que los hombres toman conciencia y libran la lucha, pero que obviamente sobrepasa esta instancia. Sin embargo ¿siempre las instituciones del aparato del Estado mantienen esa unidad? ¿No se enfrentan en varias oportunidades los órganos del aparato de Estado? Y peor aún ¿No se ven disputas entre las mismas fracciones de la clase dominante, como en materia tributaria al momento de la asignación de las cargas?

En conclusión, el aparato de Estado garantiza las condiciones políticas para que los aparatos ideológicos puedan actuar en la reproducción de las relaciones productivas, son el escudo que

protege estos aparatos que reproducen, lo que finalmente, son las relaciones de explotación de una clase sobre otra. La reproducción presenta en principio una invariabilidad, una sociedad estática, pero que es relativa cuando en la instancia ideológica puede emprenderse una lucha de la clase explotada contra su adversaria. Lo cual, según Balibar, hace que toda la “continuidad estructural” contenga un riesgo donde existe la posibilidad constante de una ruptura, de una crisis. No obstante, no es que creen la instancia ideológica, pues, para Althusser, la ideología se asimila más a la inconsciencia que a la conciencia, pero hay un tipo de humanismo “ideológico”¹⁶ en Althusser, una voluntad y conciencia que puede adquirir la clase obrera en el campo ideológico para confrontar esa ideología dominante utilizando las contradicciones que existen. En esta superestructura no se imponen los mandatos¹⁷ como se imponen las leyes en el *aparato* de Estado, acá sí puede haber resistencia de la clase explotada. Sin embargo ¿No contrasta este humanismo ideológico con el anti-humanismo teórico predicado por Althusser? ¿Cómo pueden adquirir esa conciencia para librar la contraofensiva? ¿Qué es la conciencia de clase en Althusser? ¿Acaso guarda una similitud con la conciencia de los intereses a largo plazo expuesto por Harnecker, en contraposición con meramente instintivos? Para resolver estos interrogantes debemos hablar de la ideología en Althusser.

Para Althusser la ideología tiene historia en el sentido de que la ideología es una instancia con autonomía relativa frente al orden económico, y, a su vez, no la tiene, en el sentido de que su funcionamiento es siempre el mismo, asemejándola así, con el inconsciente freudiano, en cuanto es eterna, es decir, no es que sea trascendente, a toda la historia (atemporal), sino transhistórica, inmutable en su forma, en su funcionamiento, a lo largo de toda la historia, de una historia marcada por una lucha de clases como sin ella, es una instancia presente en todas las formaciones sociales, como lo es también, para él, la instancia política y jurídica. Por ende, si es invariante, estará presente en todas las comunidades, tanto en una comunidad primitiva como en las sociedades posteriores, incluso en la U.R.S.S., donde solía creerse que de la ideología sería sustituida por la cultura científica, etc. Así la ideología es material, no es una pura ilusión, algo

¹⁶Recogemos un término de Étienne Balibar, encontrado en su escrito ¡Sigue callado, Althusser!, en donde él quiere poner de manifiesto la contradicción de Althusser con su definición del anti-humanismo teórico y su concepto de «humanismo práctico», que, insinúa, puede ser la máscara de una dominación de una clase en su lucha ideológica.

¹⁷Aquí podemos dar a entender un tipo de voluntarismo de una clase para subordinar a otra, cosa que no aprobaría Althusser, aunque él, algunas veces, diera a entender lo mismo. La clase favorecida por la ideología, según Althusser, es tan prisionera de ella como la clase dominada.

inexistente. Su característica fundamental es la deformación las relaciones vividas con los objetos reales, alude a ellos pero los tergiversa. No es que la ideología deforme los objetos reales sino su relación con estos objetos. En ese orden, para este teórico marxista, la ideología es una relación vivida de los hombres con su mundo, pero una relación compleja, pues si la relación imaginaria es la forma de vivir la relación con las condiciones de existencia, presupone, obviamente, unas relaciones con las condiciones de existencia que son dos, a saber: las relaciones de producción y las relaciones derivadas de ésta. La relación “imaginaria” de Althusser en principio es corpórea. Aclaremos: En Althusser, la ideología no es la representación del mundo real, es una representación de la relación que el hombre tiene con el mundo. No requiere que la relación “imaginaria” (representación) se manifieste materialmente con la acción, por tanto, es una relación no física, como sí lo es la relación del hombre con los medios de producción o las relaciones sociales de producción, fácilmente apreciables por los sentidos. Esto no quiere decir que la relación “imaginaria”, como la llama Althusser, no exista, por el simple hecho de que no es tan fácil de percibir como se percibe un cuerpo sólido, como si lo que no se percibiera a simple vista, como un átomo, no existiera. Tiene una existencia material como argumenta Althusser, y que lo aleja, en nuestro criterio, de cualquier fisicalismo. Él mismo parece advertirlo y agrega que:

La existencia material de la ideología en un aparato y sus prácticas no posee la misma modalidad que la existencia de una baldosa o de un fusil. Pero, a riesgo de que nos traten de neo-aristotélico (observemos que Marx tenía gran estima a Aristóteles) diremos que la “materia se dice en varios sentidos”, o más bien, que existe en diferentes modalidades, todas arraigadas en última instancia a la materia “física”. (1970, pp.59 a 60)

Y los aparatos ideológicos de Estado tampoco son corpóreos, el recinto de una iglesia no es el aparato en sí, como el Estado no es el Palacio Presidencial. En la sede eclesiástica se produce el ritual ideológico pero no por eso debe entenderse que ella es el aparato ideológico religioso. No obstante, Althusser, deseando hacer más perceptible la relación “imaginaria” en los hombres, inserta la acción humana. Ahora los hombres movidos por su representación ejercen rituales

materiales dentro de un aparato ideológico, como el hecho de ir a misa. La relación “imaginaria” ya es visible, y no declaramos que antes no lo era, sino que antes era más difícil aprehenderla.

Por otra parte ¿cómo es la conexión entre la relación imaginaria y la relación con las condiciones de existencia? “En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que expresa más una voluntad (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad” (Althusser et al., 1980, p. 22). Aunque también hay una determinación de lo real sobre lo imaginario como sucede de lo imaginario sobre lo real, así la ideología es *activa* para Althusser, y puede asegurar o modificar las relaciones reales desde las relaciones “imaginarias” (Althusser et al., 1980, p.22). Así hay una relación entre las instancias, una acción y reacción como diría Bobbio, y que, al parecer, como expresaría el mismo, tienen una formación simultánea. Sin embargo, este lenguaje podría no gustar a Althusser, sobre todo, porque él pone de manifiesto que es un “todo social”, pero que nos ayuda mucho a entender cómo se estructura ese “cuerpo”.

La ideología es inconsciente, es un conjunto de representaciones que se imponen “como estructuras a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su conciencia” (Althusser et al., 1980, p.21), son imágenes, mitos, ideas o conceptos que en gran medida no tienen conexión con la conciencia. Una impostura es, en cuanto permanece dentro de la problemática idealista, asimilar la conciencia con la ideología como acontece frecuentemente, y en la que quiere expresarse una distinción del campo ideológico de las otras, por decirlo así, categorías sociales (esquemáticamente reductibles, con arreglo a Engels, a la economía y la política) y que “los hombres viven sus acciones, referidas comúnmente por la tradición clásica a la libertad y a la conciencia, en la ideología, a través y por la ideología” (Althusser et al., 1980, p.21). Son objetos culturales percibidos-aceptados-soportados que cumplen una labor especial en una sociedad definida sin que sus miembros dominen su proceso, un proceso que, en boca de Althusser, “se les escapa”. Por tanto, los hombres que se sirven de una ideología no están en un espacio ajeno a su sociedad desde el cual da los lineamientos en los que la ideología debe seguirse, sino que son tan prisioneros de ella como los demás, viven las relaciones reales e “imaginarias” con sus condiciones de existencia, que son la herramienta que sostiene la formación social de su

conveniencia. Esto es evidente para Althusser tanto en un Estado sin clases como con clases, pero frente al último anota que:

La ideología dominante es entonces la ideología de la clase dominante. Pero la clase dominante no mantiene con la ideología dominante, que es su ideología, una relación exterior y lúcida de utilidad o de astucia puras (...) Del mismo modo que un pueblo que explota a otro no puede ser libre, una clase que se sirve de una ideología, no puede sino estarle sometida. Cuando se habla de la función de clase de una ideología es necesario comprender que la ideología dominante es la ideología de la clase dominante, y que le sirve no sólo para dominar la clase explotada, sino también para constituirse en la clase dominante misma, haciéndole aceptar como real y justificada su relación vivida con el mundo. (Althusser et al., 1980, p.23 y 24)

Pero ¿En ningún tiempo el hombre toma conciencia en la ideología de la que está prisionero como entre otras cosas podría predicarse de Marx? Efectivamente, ya que “en el seno de esta inconsciencia ideológica, los hombres llegan a modificar sus relaciones vividas con el mundo y a adquirir esa nueva forma de inconsciencia específica que se llama “conciencia” ” (Althusser et al., 1980, p. 21 y 22). Ahora, esto nos deja igual. No sabemos a ciencia cierta qué es la conciencia para Althusser. Podremos decir que no es. En primer lugar, la conciencia de clase no tiene nada que ver con el instinto de clase, con esa reacción inconsciente de una clase cuando se siente atropellada ¿Por qué? La ideología también se dirige a ellos, los interpela¹⁸ como propone Althusser, desnaturaliza el instinto de clase, les impone la representación que imposibilite cualquier cuestionamiento al funcionamiento de la sociedad. Si fuera un instinto, en estricto sentido no habría lucha, apenas sería una provisional y tenue rabieta. Entonces ¿sería la conciencia de clase similar a la de los intereses a largo plazo de su discípula Marta Harnecker? Podría ser, no lo sabemos. Pero no es gratuito que Balibar declare que Althusser reconoce que “la práctica revolucionaria del proletariado desde el momento en que se vuelve concepción del mundo, representación del sentido de la historia, debe también percibirse a sí misma como un humanismo” (1989, p.77).

¹⁸ La interpelación es, según Althusser, un llamado que la ideología hace al sujeto, que puede representarse con la interpelación policial, esto es, cuando un oficial dice: ¡Eh, usted! ... Sin embargo, la interpelación no se hace en dos momentos. (Ver *aparatos ideológicos de Estado* de Althusser, 1970, p. 68 y s.s.)

IV. A FAVOR DE ALTHUSSER: SUS DIFERENCIAS CON LAS TEORÍAS ESPECULARES Y LA TEORÍA GENÉTICA

Las interpretaciones del vínculo infraestructura/superestructura son numerosas. Es una insoslayable tarea para aquel que se acerque al materialismo histórico. La infinidad de trabajos que por más de un siglo han tratado de dar con la interpretación correcta ya nos imponen un límite. Hoy no es un tema concluido. Sin embargo, con base en Emilio de Ipola, las interpretaciones de la relación base/superestructura pueden dividirse en tres: las teorías especulares, la teoría genética y la causalidad estructural.

Las teorías especulares tienen como núcleo la idea de que la superestructura es la «duplicación» o «repetición» de la economía. Esto ya nos recuerda a un economicismo dotado de un dinamismo autónomo. El economicismo de una contradicción dominante (fuerzas productivas-desarrollo; relaciones de producción-trabajo) que determina el curso de la historia, en donde cada instancia (infraestructura y superestructura) tiene posiciones definidas en las sociedades a lo largo de la historia, estableciendo un fijismo (mecanicismo) en la que la excepción (la revolución de un país atrasado) es accidental, imposible de explicar bajo sus proposiciones. En palabras de Althusser:

Es el “economicismo” (mecanicismo), y no la verdadera tradición marxista, el que establece de una vez para siempre la jerarquía de las instancias, fija a cada una su esencia y su papel y define el sentido unívoco de sus relaciones; él identifica para siempre los papeles con los actores, siendo incapaz de concebir que la necesidad del progreso consiste en el intercambio de los papeles “según las circunstancias”. (1973, p.177)

Sin duda, el determinismo económico brota de unas frases de Marx como bien pudieran salir del famoso prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política*. En la *Contribución*, la base (estructura económica) determina [bedingen] la superestructura. Es la existencia social (el ser) el que determina su conciencia, y no a la inversa, como en el idealismo hegeliano. En un

momento las fuerzas productivas materiales entran en contradicción con las relaciones de producción, que se convierten en una traba para su progreso, pero no se consolida una determinación superestructural que funde nuevas relaciones de producción permitiendo el desarrollo de las fuerzas productivas, más bien aparecen nuevas relaciones de producción que influyen luego sobre todos los epifenómenos (Derecho, Estado, cultura e ideología). En ese orden de ideas:

Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. (Marx, 2008, p.5)

La superestructura aquí tiene poco que hacer. Se trastoca con mayor o menor rapidez una vez la base económica, que obedece a leyes independientes de la voluntad humana, ha cambiado. Lo mismo puede declararse de *El Capital*, en el que el proceso real tiene lugar bajo legalidades objetivas inevitables que absuelven de cualquier comportamiento ético. La actitud que los humanistas quieren rescatar para no caer en el “Hotel del Abismo”, muchas veces sustentándose en obras juveniles de Marx, como el Manuscrito del 1844, en el que paradójicamente se manifiesta por primera vez la teoría del reflejo.

Ahora bien, en las teorías especulares las variantes van desde la inversión o deformación hasta la teoría del reflejo (estrictamente formulada en el materialismo dialéctico), que es su variante más tradicional, y que es incorporada por Lenin para denotar que la consciencia es un “reflejo aproximadamente exacto” del ser (Lenin citado por Ipola, 1979, p.72), tomando un postulado central del materialismo dialéctico de Engels que predica la correspondencia entre las leyes del pensamiento y las leyes de la naturaleza. Aunque la «inversión» también plantea la misma correspondencia pero deformada. La conciencia es una suerte de “reflejo invertido” sobre lo real (Ipola, p.73). A pesar de esto, si el materialismo dialéctico supone a un Espíritu precedido por la Naturaleza, una constitución primaria de ésta, la teoría del reflejo o el reflejo invertido, al partir

de ella, debe recibir ese legado de la constitución primaria que en últimas procede el monismo ontológico hegeliano (la tríada Lógica, Naturaleza y Espíritu), y que trasladada a la relación de la base y la superestructura, supondría una base prefigurada de la cual florece todo el contenido superestructural. Independientemente de esto, las teorías especulares contienen serias deficiencias que Emilio de Ipola ha observado (1979, pp. 72 a 73). Por un lado, las superestructuras no tienen ningún papel en la historia, tanto sólo debe esperarse a que la “Majestad economía” se abra paso; y, por otro lado, la imposibilidad de explicar el origen, la eficacia y el papel de ese reflejo. Sin embargo, el juicio de Ipola se detiene aquí, sin advertir lo que para nosotros es error más grave, bien visto por Bueno, y es el siguiente:

Entender el materialismo histórico como la doctrina que atribuye a la base económica del sistema social una función 'inspiradora' del sistema entero, entendido como reflejo o instrumento suyo, es convertirlo en una suerte de psicoanálisis, en una hermenéutica fundada en la hipótesis metafísica de la necesidad mística que la base tiene de 'expresarse' en formaciones supraestructural es que será preciso interpretar (...) Pero ¿por qué la base habría de necesitar una conciencia, por qué habría necesidad de expresarse en el arte, en la religión —a la manera como la libido de Jung necesitaba metamorfosearse en símbolos? Esta hermenéutica convierte al materialismo histórico en una disciplina similar a esa clase de Frenología que, apoyada en las relaciones efectivas entre el cráneo y el cerebro, y recogiendo de paso conexiones del máximo interés, concluye que es el cerebro el que ha sido creado por el cráneo. (Bueno, 1972, p.83)

De pronto pareciera que la asimilación del nexo base/superestructura con el materialismo dialéctico haya sido muy gratuita al referirnos a las teorías especulares. Pero no lo es, al menos si vemos que en el Diamat los términos de la base y la superestructura eran reemplazados frecuentemente por los términos Materia, que correspondía a la base, y Espíritu, que correspondía a la superestructura. De suerte que si el materialismo dialéctico hace suyo el «evolucionismo» de la materia por virtud propia, el economicismo también hace suyo el «evolucionismo» autónomo de la base económica —las formaciones sociales no pueden saltarse etapas, del feudalismo no deviene en comunismo—. Y como si no bastara este, se puso al paso otro, el que traspone, como dice Bueno, a la historia el dualismo clásico cuerpo-espíritu. En esta línea se hallan nombres

como los de Scheller, Hartman o Gordon Childe con su teoría del excedente, que en resumen postula una comunidad en la que la base material es asegurada con facilidad por la bondad de la naturaleza, posibilitando el ocio de los hombres que desarrollan una «cultura del ocio» (Bueno, 1972, p.84). Se piensa, entonces, unas necesidades primarias que preceden a una superestructura cultural que se añade a ella. La idea de una base (necesidades primarias) que antecede el advenimiento de la superestructura (necesidades culturales). Una tesis de estas equivale a atribuirle al pueblo:

[U]n espíritu encadenado, que se desata autónomamente una vez que las necesidades «materiales» estén cubiertas. Un espíritu que se desarrolla en el ocio, en la libre 'creación' de un grupo que se sostiene sobre un «excedente». Pero entonces olvidamos que este excedente o aquel ocio se configuran sobre unos patrones culturales previos, y no sobre la «naturaleza». (Bueno, 1972, p.84)

Es como decir que hay un derroche de energía que pudiera ejercerse para otros fines como la introducción del pueblo en la cultura científica. Para Bueno, no existe, al parecer, ese dualismo entre Naturaleza/Cultura. Los bienes de consumo están íntimamente ligados, para él, con la cultura. No hay bienes de consumo de lujo superestructural, como tampoco existen contenidos básicos. La base económica debe ser “concebida como una magnitud que crece 'desde dentro', y según una razón determinada, a medida que crece el volumen de los bienes culturales en movimiento” (Bueno, 1972, p.81). No hay ni base ni superestructura.

Y, con esto, ya no tendrá que afirmarse que el sistema cultural —en el que deben figurar formaciones tales como las estructuras del parentesco, el estado (el idioma nacional es, en gran medida, componente básico, en cuanto condición de las relaciones de producción, y de la producción misma en cuanto proceso social) — 'brota' de la base económica como reflejo suyo, a la manera como las ramas brotan del tronco. (Bueno, 1972, p.82)

Por su lado, las teorías genéticas pueden enmarcarse como una reacción a ese economicismo grosero que tiene a la superestructura por un reflejo de la base. El Diamat veía en el marxismo una ciencia en la que los hombres bien pudieran ser un determinados como si se tratase de un objeto de la naturaleza que obedece a las leyes de causa/efecto, lo cual no fue compartido posteriormente por marxistas como Lukács o Korsch, a los que se les tachó por dichos motivos

en el Quinto Congreso de la Internacional Comunista como revisionistas. Ya esto sonaba a dogmatismo, a dogmatismo soviético. Por eso tiempos no era raro ver que en la U.R.S.S. se llegase a censurar obras tempranas de Marx en donde con mayor frecuencia se encuentra un fuerte impulso humanista de Marx, una actitud crítica y libertaria que muy poco concordaba con el comportamiento burocrático y totalitario del régimen soviético. Así el “rostro humano” de Marx era rescatado por intelectuales que pretendían observar como su problemática la liberación de todo hombre de la alineación y la opresión que bien se vivía en la dictadura despiadada de Stalin. De ahí un interés por el sujeto al que no cabe verlo como un ser determinado cual objeto natural ni a su conciencia como un mero reflejo del estrato económico. Tal es el caso de Lukács. Para el joven Lukács¹⁹, el debate central del marxismo es acerca del método: la dialéctica. La dialéctica no puede enlazarse con las ciencias experimentales ya que adquiere el mecanismo de causa/efecto que tanto las caracteriza, por consiguiente, aquélla es un método teórico-práctico para el entendimiento de las formaciones sociales en la que la actividad revolucionaria puede permitir la liberación de un hombre alienado en un período histórico concreto que es negado (la dialéctica entendida bajo la ley de la negación de la negación). Entonces *El Capital* es visto fundamentalmente como una crítica a la sociedad capitalista que posibilita conocer su sistema para que los hombres se liberen de las alienaciones que éste genera, siendo indispensable así poner en primer plano la teoría de la alienación y el fetichismo patente en dicha obra. Según Lukács, la mercancía –producto de la relaciones entre los seres humanos– en el modo de producción capitalista adopta la naturaleza de cosa desarrollándose de manera objetiva, al igual que su valor. Las mercancías y el mercado consiguen una existencia objetiva e independiente otorgada por los actores mediante un proceso que es denominado el fetichismo de la mercancía. La reificación (idea principal de Lukács) no es más que la extensión del fetichismo de las mercancías, ceñido a la esfera económica, a la sociedad entera (Ritzer, 1997, p.159). Todo está objetivado, hasta el hombre. Un hombre que está, por tanto, enajenado, alienado, es decir, que sus creaciones se le presentan como algo extraño a él, de la misma forma que se le presentan sus vínculos con los demás. Solo cuando se separa de estos alcanza su “verdadera existencia”. En conclusión, el hombre mientras trabaja no es él y únicamente cuando esta fuera de su trabajo siente que realiza su “verdadera existencia”. Entre tanto el modo de producir no se ordene de forma solidaria, el hombre estará enajenado, puesto que es en este lugar donde está la existencia

¹⁹Hablamos del Georg Lukács de *Historia y conciencia de clase*, pues él, como lo ha expresado, ha cambiado algunas de sus posturas originales.

auténtica y real del hombre, en la producción y la satisfacción social. Pero la alienación supone ya una esencia humana, porque una persona sin ser ella significa que es algo. Por eso, los hombres, a pesar de agruparse en clases, en principio no luchan en razón de su *falsa conciencia* (al estar enajenados no tienen intereses de clase). No obstante, la conciencia puede conseguirse, pero no es una conciencia individual sino de clase, porque, como dice Emilio de Ipola, en Lukács se mezcla con una variante de la teoría del reflejo en cuanto la conciencia de clase “es una propiedad de un grupo de personas que ocupan posiciones similares en el sistema de producción” (Ritzer, 1997, p.159). Y si bien en las sociedades precapitalistas no se adquirió la conciencia de clase, de acuerdo con Lukács, en la capitalista sí es factible obtenerla. Entonces, en principio hay una clase en sí –entidad estructuralmente creada por la producción– que pasa a ser clase para sí –consciente de sus intereses y su misión– (Ritzer, 1997, p.161), en la que se efectúa realmente la lucha de clases.

En la teoría genética, la *base* son las clases sociales. Por medio de aquellas surgen las *superestructuras*. “Las ideologías (o “visiones del mundo”) se engendran históricamente a partir de la acción de dichas clases. Lo mismo podría decirse de las formas políticas” (Ipola, 1979, p.75). Pero las acciones no se ejecutan por una clase en sí, más bien se llevan a cabo por la clase para sí. De tal manera, por ejemplo, las ideologías concebidas como una elaboración racional y justificada del punto de vista de una clase y de su comportamiento, exigen la superación de una falsa conciencia (o una fase de transición) para que las visiones del mundo sean creadas. Así las superestructuras no vienen, al parecer, de actos de clase inconscientes sino de acciones conscientes que causan los epifenómenos en razón de una lucha de clases. Por eso Althusser, intentando apartarse de cualquier concepción humanista, dice que la lucha de clases está en la producción misma, que brota con el modo de producción y no después de constituido éste, como la clase para sí de Lukács hace creer. No se da una lucha entre fracciones de clase que formen las superestructuras, es entre las clases antagónicas que se forman, y si las clases (la *base*) tienen un período de falsa conciencia, en consecuencia, las superestructuras no se causan con la composición de la base, al contrario, se constituyen luego con la clase para sí (consciente y actuante). La producción económica –que erige la clase en sí– está dada con anterioridad a la superestructura. En ese sentido, la teoría genética:

No concibe realmente la relación entre la base y la superestructura como articulación de estructuras, sino como un proceso de engendramiento de las instancias superestructurales a partir o desde la base económica. Lo que la concepción genética piensa es, no la eficacia relativa de de estructuras ya dadas, sino justamente la génesis de ciertas estructuras sobre la base de otras estructuras. (Ipola, 1979, p.79)

Pero los teóricos de esta línea no hallaban la clase para sí que produjera un cambio social. Después de la segunda Guerra Mundial, los proletarios estaban desunidos por lo menos a nivel internacional. Si el hombre no es un objeto natural determinado, ¿por qué no ocurría ninguna situación revolucionaria que liberara a los hombres de la opresión? De ahí se acude a la reificación y a los conceptos psicológicos. A una reificación que ve por todas partes “cosas” en las relaciones del hombre, confundiendo “bajo la categoría de cosa (que es la categoría más extraña de Marx) todas las relaciones sociales pensadas bajo el modelo de una ideología de dinero-cosa”(Althusser, 1980, p.17), y a unos conceptos psicológicos que, destinados al análisis de la conducta y la conciencia individual, son aplicados para estudiar las prácticas y la conciencia de clase como si fuesen lo mismo. Se recogía, como Lucien Goldmann, los conceptos psicológicos de Piaget. Sin embargo, Goldmann no tiene la misma concepción de clase que Lukács. Goldmann considera a las clases como “sujetos colectivos” pensantes que desarrollan comportamientos y conductas como un “sujeto individual”, lo cual lo aleja absolutamente de Marx, porque las clases en Marx se definen, y esto es fundamental en él, por la distribución de los medios de producción y no como una pluralidad de individuos unidos. En general, todos los humanistas estarían alejados de Marx, siquiera del Marx de *El Capital*. Su idea del Espíritu subjetivo como lugar donde se resuelve la historia, en el que los intereses de las clases en conflicto engendran la superestructura, dista enormemente de la Espiritualidad objetiva de Marx. Pero en el caso en concreto, Goldmann lo está más que Lukács. Ahora, ya Ipola, frente a estas ideas de las clases, comenta que:

Las clases sociales no son “cosas” o “substancias” –y menos “sujetos”– que entrarían “luego” en la lucha. Las clases sociales no son “grupos” o “subgrupos” del grupo “total” que sería la sociedad global,

de los cuales se podrían analizar las “propiedades” y, más tarde, las “relaciones” de conflicto o colaboración (...). Así, por ejemplo, la ideología propia de una clase (...) no puede pensarse como un conjunto o un sistema de representaciones o de “ideas” inventado o creado por dicha clase, de la manera en que algunos psicólogos idealistas se figuran que un sujeto inventa o crea sus ideas. Por el contrario, la ideología proletaria es producida en condiciones materiales y sociales determinadas, frente y por oposición a la ideología contraria y, al igual que esta última, como una forma particular de lucha de clases. (1979, pp.12-13)

La corriente genética supera al economicismo en cuanto no reduce a la superestructura a la economía y da cuenta de los desfases y no correspondencia que puede haber entre la infraestructura y la superestructura, pero queda corta cuando no ilustra la manera en que la autonomía relativa de la superestructura obra (Ipola, 1979, pp.76-77). Además, es ingenuo creer que la lucha de clases –y por tanto, superestructuras como el derecho y el Estado– viene después de la consolidación del sistema productivo, como si las condiciones de trabajo no motivaran desde los inicios unas disputas que serían aseguradas mediante instituciones como el derecho y el Estado. Un Estado del que el propio Lukács reconoce su influencia en los estratos sociales con independencia del orden económico, en aquellas sociedades precapitalistas en donde no la conciencia de estatus (prestigio) enmascaraba la conciencia de clase (económica).

Contra ese voluntarismo de la corriente genética –y el mecanicismo–, se plantea la causalidad estructural de Althusser, en su interpretación de la relación entre la infraestructura y la superestructura. Como habíamos manifestado, la hermenéutica althusseriana del vínculo no podía ser lo que esta metáfora indica: la formación previa de la infraestructura. Busca entender cómo se dan las relaciones entre una base económica (determinante en última instancia) y la superestructura (relativamente autónoma), concebidas dentro de una estructura. En estos términos, Althusser expresa su interrogante de la siguiente manera:

[¿]Por medio de qué concepto, o de qué conjunto de conceptos, se puede pensar la determinación de los elementos de una estructura, y las relaciones estructurales que existen entre esos elementos, y todos

los efectos de esas relaciones, por la eficacia de esta estructura? Y a fortiori, por medio de qué concepto, o de qué conjunto de conceptos, se puede pensar la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante? Dicho de otro modo, cómo definir el concepto de una *causalidad estructural*? (Ipola, 1979, p.77-78)

Por supuesto, la causalidad estructural trae consigo una causalidad muy particular respecto de la mecánica clásica, que, según Althusser, constituye el prodigioso descubrimiento de Marx. Por un lado, la determinación causal se da en el interior de una estructura (el “todo social”) o de estructuras compenetradas y no entre simples elementos, como se piensa en la concepción “atomista”; y, por otro lado, se producen efectos objetivos que trastocan a cada uno de los elementos y/o estructuras del sistema (Ipola, 1979, p.78). Las estructuras o instancias (económica, política-jurídica e ideológica) están compenetradas de tal forma que no genera la simple acción recíproca sino que conforman un “todo social” con cierto grado de complejidad, en la que un acontecimiento, de cualquier índole, afecta al todo, a cada instancia. Esta es la razón por la que Althusser señala que “la desigualdad no se encuentra sólo bajo la forma de una simple exterioridad (acción recíproca entre la infra y la superestructura) sino como una forma orgánicamente interior a cada instancia de la totalidad social, a cada contradicción” (1973, p.177). La perturbación sufrida por la superestructura, como se había percibido en *La contradicción sobredeterminada*, no viene de afuera, se producen internamente, las superestructuras canalizan toda la energía que en el “todo social” se crea, lo cual aparta en cierta medida a Althusser del Marx del prólogo de la *Contribución*.

La metáfora de la infraestructura/superestructura es, para Althusser, una metáfora espacial, una tópica, que representa el lugar ocupado por cada instancia, en la que la economía está abajo y la superestructura está arriba. Pero no trata él de manifestar la constitución primaria de la base; antes bien quiere hacer ver que la superestructura no puede prenderse del aire, reposa encima de la infraestructura económica, que resulta indispensable. Por ende, él introduce el *índice de eficacia respectiva* que tiene tanto la base como la superestructura. El *índice de eficacia respectiva* de la base es la determinación en última instancia; mientras que el *índice de eficacia respectiva* de la superestructura (que entre un paréntesis lo asimila a determinación) comprende tanto la

autonomía relativa de ésta cuanto la acción de réplica que ejerce sobre la infraestructura. Pero la idea de Althusser, conforme lo anota Ipola, ha sido interpretada de diversas maneras por sus discípulos (1979, p.79). No obstante, la hermenéutica mayoritaria está bien fundada. En ese sentido, esta interpretación arguye que la economía ejerce lo que podría llamarse una determinación posicional-funcional sobre las otras instancias (política-jurídica, ideológica e incluso también la económica), como lo hace, según el mismo Althusser, las relaciones de producción. Les proporciona un *índice de eficacia* a cada una, de suerte que existe una jerarquía de eficacias combinadas. Sin embargo, una de estas instancias, cuando se define su posición y función, ejerce un dominio, se convierte en la instancia dominante. No es que determine a las demás como incita a pensar Althusser al colocar entre paréntesis determinación refiriéndose al *índice de eficacia* de los epifenómenos. No se origina una relación causal entre simples elementos, como se argumentó hace poco, porque si así fuera, acercaría a Althusser a una contradicción simple impulsora del progreso de la sociedad que tanto él rechaza. La instancia, que puede ser cualquiera, *domina* a otras subordinadas. Entonces ¿siempre domina una instancia que ha sido posicional y funcionalmente fijada por la economía? No, en eso consiste la ley de la desigualdad althusseriana, una ley que contempla el desplazamiento de dominio. El núcleo de la desigualdad es la variación, es decir, en la sociedad X la instancia dominante es la política, mientras que en la sociedad Z esta instancia es la ideología. No hay excepciones (como en bajo el economicismo puede observarse: revolución de país atrasado), las excepciones cumplen la regla: la desigualdad. Así, la instancia dominante en Roma es la política y en la Edad Media es la ideología religiosa. Por lo tanto, en virtud de la *dominación* se ejerce –y no declaramos que las demás instancias no lo hagan también– una acción de réplica sobre la base y las otras instancias que no anula la autonomía relativa de éstas a pesar de la *subordinación*. Este postulado de *dominación/subordinación* y otros, son lo que distancian a Althusser del estructuralismo de Claude Lévi-Strauss, del economicismo o tecnologismo y del empirismo. A propósito de los dos últimos, Emilio de Ipola menciona:

- 1) En primer lugar, evita todo riesgo de la desviación economicista del MH [materialismo histórico]. Que la estructura económica ocupe la posición invariante de determinante, no significa que en todo modo de producción y/o formación social lo económico sea dominante; puesto que esta determinación en última instancia se ejerce precisamente en las variaciones y desplazamientos de la

instancia dominante de la instancia dominante (que ella regula) así como en el establecimiento de la jerarquía de eficacias combinadas entre las instancias que componen a dicho modo de producción o formación social.

2) En segundo lugar, la distinción en cuestión evita también el riesgo de una desviación empirista del MH. Que el lugar dominante pueda de hecho ser ocupado por cualquier instancia no significa que los desplazamientos y variaciones de la dominante estén librados al azar: tales desplazamientos y variaciones están objetivamente determinados por la instancia económica; esta última constituye el principio de explicación de aquellos. (Ipola, 1979, p.81)

La causalidad estructural althusseriana no es ni ese determinismo económico que Enrique Dussel muestra, ni tampoco hace las veces de quien no queriendo pasar absolutamente por panteísta se declara panteísta moderado, como expresa Bueno. Críticas ligeras que en ningún caso abordan en verdad el contenido de la causalidad estructural. Pero que bien no puede estudiarse con profundidad cuando permanece en estado embrionario. En palabras familiares a Althusser: sigue siendo una «teoría descriptiva» que debe avanzar a «Teoría científica». Como menciona Emilio de Ipola, los conceptos de *determinación en última instancia* y de *dominación/subordinación* son aproximativos, exigen un mayor desarrollo ¿Por qué? Por ejemplo, “poco se concluye de los análisis de Althusser acerca de las formas de ejercicio y de los mecanismos de la *dominación*” (Ipola, 1979, p.82). Aunque se sabe que hay una instancia dominante que subordina a las otras instancias, se desconoce cómo se ejerce el poderío de aquella instancia sobre el resto. A su vez, no se comprende totalmente cómo la economía puede fijar posiciones y funciones al mismo tiempo que es ocupante, ya sea dominante o subordinada, del sitio por ella decretado. Prueba de esto es la inquietud de Alain Badiou que resalta que “...entre la práctica determinante (económica) y su “presencia” a título de instancia en el todo, existe una distorsión-unificación asaz enigmática” (Citado por Ipola, 1979, p.84). Estas son las razones para que digamos que, pese a su novedad, no puede decirse con todo rigor que el marxismo así entendido es una ciencia que estudia las formaciones sociales, pues en un mero bosquejo (al que no puede incluirse *El Capital* porque también puede ser visto bajo una tendencia economicista en ciertas fórmulas) es imposible fundar una ciencia.

Ahora bien, en la hermenéutica althusseriana de la base y la superestructura cabe pensar dos supuestos: a) Que la infraestructura económica, para cumplir su papel de determinación posicional-funcional, debe preceder a las otras instancias; y, b) Que la base económica crezca desde adentro, es decir, que se forme al mismo tiempo con las otras instancias, determinando la posición y función de todas (inclusive a ella misma). Después de lo visto, tendremos que decir que el segundo supuesto es el que efectivamente corresponde con el pensamiento de Althusser. Ya desde la reproducción de las relaciones de producción se comprueba que las superestructuras, como el derecho y el Estado, florecen junto con la base económica y no con posterioridad. Garantizan la *reproducción de tales relaciones*. No son una “excrecencia” del sistema económico, ya que sin ellas el mismo modo de producción perecería. Además concebir a la sociedad como una estructura, como un “todo social”, no hace más que sostener que sus componentes se compenetran de una manera que el hecho procedente de un nivel afecta a los otros niveles como si hubiese sido de ellos que hubiere nacido. Así acaece en la *Contradicción sobredeterminada*. Cada instancia parece canalizar las energías de las demás de modo que su cambio no se origina por factores externos sino internos. Lo cual asimila bastante a la propuesta de Gustavo Bueno. Para Bueno, las superestructuras también sirven de filtros de la base, como las hojas de los árboles, que ejecutan una labor vital más que ser la superficie de aquellos, al recoger la energía exterior para que el árbol crezca. Por lo tanto, el derrumbe de la base económica se da, o bien porque no la base no produce más energía, o bien porque las superestructuras no realimentan la base (no canalizan la energía). En ese sentido, las perturbaciones de los epifenómenos se generan igualmente en su interior y no llegan de afuera. Sin embargo, la metáfora alternativa de Bueno frente a esa perniciosa metáfora arquitectónica es la “de los huesos y de los restantes tejidos de los organismos vertebrados (sobre todo de los organismos humanos bipedestados)” (Bueno, 2008, 2). El sostén del organismo son los huesos, mas no surgen antes que los restantes tejidos; por el contrario, brotan del organismo junto con otros tejidos, de las hojas blastodérmicas. La llamada infraestructura se ordena con base en la superestructura (que él denomina «estructuras envolventes»). Lo cual es totalmente cierto. Esto puede entreverse en Ipola, cuando haciendo mención del proceso de circulación (que él nombra proceso de circulación en general o proceso “X” para denotar que en las comunidades precapitalistas la circulación es secundaria) de la sociedad feudal, reconoce la incidencia de los procesos políticos y jurídicos en la reproducción del proceso directo de producción (1979, p.65-

67). De cierto modo, pasa igual con Godelier cuando destaca los componentes políticos en el modo de producción asiático, o cuando Lukács examina la relevancia del Estado en los pueblos precapitalistas. En fin, ya sea la determinación en última instancia de Althusser o, sea el soporte de Bueno, lo que debe admitirse es que las llamadas superestructuras cumplen funciones fundamentales en la ordenación de la misma economía y que, por tanto, no sucede al estrato económico como si fuese una excrecencia suya y como esa inaceptable metáfora arquitectónica de la infraestructura y la superestructura insinúa.

V. LA CAPA CORTICAL DE GUSTAVO BUENO CONTRA LA CONFUSIÓN DE ALTHUSSER

Nunca Marx hizo una teoría general del Estado. La teoría del Estado de Marx se resume en algunas anotaciones en diversos escritos que, por lo demás, están separados unos de otros por un tiempo considerable. Aunque estas al parecer siguen una misma línea. El Estado es un conjunto de aparatos cuya función esencial es preservar el dominio de una clase sobre otra. Por supuesto, en todos no hace la misma acotación. En la *Crítica la filosofía del derecho público* de Hegel, particularmente Marx, en un plano más filosófico que político, trata el asunto del Estado a partir de una crítica al método especulativo hegeliano de poner como predicado al sujeto y como sujeto al predicado. El quiasmo de Marx procede de la siguiente manera: Si Hegel afirma que la soberanía del Estado es el monarca, Marx expresa que el monarca tiene el poder soberano, la soberanía. Se altera el orden. El sujeto no es una idea abstracta de soberanía, sino de la figura del monarca constitucional (quien goza de esos atributos), y el predicado es la idea abstracta de soberanía y no el monarca. No se partía más de las ideas como Hegel. En consecuencia, invertido el método, cambian todos los problemas, generando que la prioridad del Estado sobre la familia y la sociedad civil (como totalidad anterior y superior a sus partes) concedido por Hegel, mute de modo que la familia y la sociedad civil sean presupuestos del Estado (Bobbio, 1999,p.136).Lo determinado (sociedad civil) pasa a ser determinante y lo determinante (Estado) lo determinado. De esta manera, se trastornan las relaciones entre los órganos del Estado y la sociedad en la que se ejercer el poder, de suerte que si Hegel propone una relación descendente (de arriba abajo),

Marx propone una relación ascendente (de abajo arriba) en la que la clase dominada presiona a la clase dirigente. El Estado depende de la sociedad civil. Nace en virtud de la instauración de unas clases sociales antagónicas en el seno de la sociedad, en la que una domina a la otra a través de las instituciones estatales. Por ende, el Estado es un aparato especial para la coerción de los hombres y su naturaleza no varía en un Estado de transición, en donde los obreros adquieren el *poder* del Estado con el fin de asegurar la socialización de la propiedad y la extinción de las clases, que provoca, en efecto, la desaparición del Estado. De ahí las conclusiones más relevantes son dos: 1) Todo Estado es una dictadura –y no una dictadura comisarial como declararía Schmitt– de clase; y, 2) El Estado en un momento dado se desvanece. Tales son los motivos para que entre Marx y la filosofía política moderna, según Bobbio, haya una ruptura. Si antes de Marx, el estado de naturaleza es “una subestructura, (...) destinada a ser resuelta en la estructura del Estado en el que el hombre puede conducir una vida racional, y por consiguiente a desaparecer en todo o en parte, una vez constituido el Estado” (Bobbio, 1999, p.137), en Marx el Estado es una superestructura que tiende a desaparecer. En otras palabras, en Marx no se da un perfeccionamiento mayor del Estado sino que éste tiende a evaporarse (Bobbio, 1999, 138). Sin embargo, en la realidad política de la U.R.S.S. el Estado nuncase dispó como lo previó Marx; antes bien, una vez las clases sociales, según ellos, se habían extinguido, el Estado siguió existiendo, de modo que el Estado no tenía como deber ya salvaguardar la dominación de la clase proletaria, sino un propósito más noble: era el “Estado del pueblo”. Sea como fuere, lo cierto es que en la U.R.S.S. la situación final no se producía, y había que persuadir al pueblo soviético para que no identificaran más la terminación de la dictadura del proletariado con la extinción del Estado, que en últimas nunca se produjo. Lo que hace pensar que en la teoría marxista de Estado algo no funciona.

Ahora bien, la tesis marxiana del Estado parte de la división en clases. Las clases antagónicas emergen por un “pecado original” en el que se fragmenta la unidad existente en el «comunismo primitivo», causándose, por tanto, una lucha entre aquéllas, que es el motor de la historia. En ese orden, los que anteriormente obedecían con respeto las disposiciones de los hombres más ancianos, ahora eran los esclavos y sus propietarios, requiriéndose por los últimos de unas instituciones estatales que ayudaran a someter a los primeros. Por lo tanto, si el Estado asegura el

dominio de una clase sobre otra, entonces tiene que suceder a una división de clases (disgregadas por la propiedad de los medios de producción), a título de *superestructura*. Pero ¿no precede a la distribución de la propiedad y de los medios de producción la apropiación del territorio? Esta es la base de la tesis de Gustavo Bueno. El derecho de propiedad, en el marxismo convencional, como se ha dicho, tiene como núcleo una relación entre clases antagónicas de determinada sociedad, entre quién tiene o no la *propiedad* los medios de producción. En el esclavismo, naturalmente, la clase dominante, además de ser dueños de las tierras y las herramientas, eran dueños de los esclavos. No obstante, las definiciones que sobre la propiedad se hacían en la época de Marx eran ineficientes. Por ejemplo:

Proudhon decía que la propiedad territorial, dentro de esta sociedad, era un robo; tesis absurda, porque el robo presupone ya la propiedad, por lo que la propiedad tenía que anteceder al robo y no al revés. Marx conoció ya los límites (o la «miseria») de Proudhon, y por ello, si pudo mantener la consideración de las propiedades de la clase explotadora como un robo (a los derechos de la clase explotada), era desde el supuesto de que también los explotadores eran dueños originariamente –antes de la división en clases– de los medios de producción.(Bueno, 2008, 3)

Y la idea de Marx puede ser también incorrecta. En primer lugar, porque, como señala Bueno, carece de todo apoyo antropológico o histórico, y se sujeta de una idea metafísica del Género Humano para la apropiación en las comunidades comunistas primitivas; y segundo lugar, los hombres primitivos en ningún momento gozaron de algún derecho que se exhibiera a las demás tribus que quisiesen invadir su territorio, ni tampoco contaron con alguno que sirviera de justificación para apropiarse de un territorio. Para Bueno, el fundamento natural y no metafísico, es la fuerza de una tribu para resistir a los advenedizos. “El derecho de propiedad sólo podía aparecer, en el ámbito de una apropiación, como una redistribución de esta apropiación fundada en la existencia de un poder o autoridad estatal superior ejercitada por un grupo en el ámbito del territorio apropiado” (Bueno, 2008, 3). En efecto, el Estado no se engendra en virtud de la división de clases, son las clases las que se originan en virtud del Estado. En nuestro entender la tesis de Bueno pone de relieve algo que al parecer la teoría marxiana del Estado no advierte: La relación entre las comunidades estatales. Quizá pueda decirse que tiene cierta correspondencia

con lo que los teóricos han incorporado recientemente en los elementos del Estado bajo el nombre del *reconocimiento a nivel internacional*. Y ¿por qué se destaca un vínculo entre Estados en Bueno? Si antes de distribuirse los medios de producción, existe una autoridad estatal, es porque funciona ante todo por la apropiación territorial. En ese sentido, las comunidades sedentarias para salvaguardar de los “extranjeros” el territorio apropiado, necesitaban estar más o menos organizadas de tal manera que pudieran responder frente a cualquier invasión, y en donde sus miembros tuvieran la *obligación* de proteger su territorio a como diera lugar. Porque las sociedades políticas parecen cumplir esa *Razón de Estado* de Maquiavelo, como fácilmente puede observarse en las dictaduras romanas (con excepción de la dictadura de Sila y César), concebidas especialmente para proteger al Estado en caso de guerra o conmoción interior. En todo caso, para Bueno los Estados son los verdaderos motores de la historia. Él mismo lo manifiesta:

Una vez constituidos los Estados y desarrollados sus cuerpos constitutivos, al enfrentarse con otros Estados, podían comenzar a asumir el papel de verdaderos motores de la historia. Y la Historia Universal podía definirse, no en función de un Género Humano sobreentendido como un Todo metafísico actuante, sino en función de aquellas partes suyas que pudieran comenzar a representarse el todo como proyecto propio. Es decir, de aquellas partes que pudieran comenzar a tomar la forma de un Imperio Universal. Desde este punto de vista la Historia universal ya no podría redefinirse como la «Historia del Género Humano», sino como la Historia de los conflictos entre los Imperios universales, realmente existentes. (2008, 3)

Naturalmente, la capa cortical de Bueno trastoca las relaciones entre el apartado estatal y las clases sociales, pues el Estado brota de la codeterminación de un proceso entre sociedades estatales y no de unas clases sociales que lo fundan, lo cual lo pone cerca del primado del Estado sobre la familia y la sociedad civil de Hegel, sin que por tal causa deban verse como sistemas idénticos, ya en Bueno no hay una «clase universal» (ligada por lo demás a la «idea de Género Humano»). El Estado vuelve a ser el determinante. Sin embargo, no cabe anular en su totalidad la lucha de clases en los respectivos Estados, sino introducir lo que Bueno distingue como «dialéctica de Estados», que puede dar cuenta, por una parte, de los conflictos entre clases en los

respectivos Estados (al no anular la «dialéctica de clases»), y, por otra parte, de entender la U.R.S.S. como un Imperio que imaginara la totalidad como un proyecto propio y en una constante confrontación con otros Imperios como Estados Unidos. Con esto no tiene que decirse que una vez desaparecen las clases el Estado se extingue, conforme con la teoría marxista del Estado, que Althusser retoma para formular los *aparatos ideológicos estatales*. En este punto está la confusión del argelino. Si en escritos como *Marxismo y humanismo*, considera que en toda sociedad, sea cual fuere, siempre existen unas instancias (una económica, una político-jurídica y otra ideológica), invariantes (Ipola, 1979, p.83), en otros documentos ratifica, como buen marxista, que la dictadura del proletariado propende a destruir el Estado (1970, p.30), que el Estado culmina por el resultado de una extinción de las clases que en la dictadura de los obreros – diferente, según los marxistas, de las demás sociedades políticas– se tiene como un objetivo principal. La instancia política-jurídica supone la presencia de un aparato estatal, en tanto que la práctica jurídica y política no puede comprenderse sin la figura del Estado, que está en todas las comunidades a causa de su invariabilidad, y alcanza un contenido distinto al de la teoría marxista. Entonces, la invariabilidad de la instancia política-jurídica es contradictoria con el propósito de establecer una “teoría científica” acerca de los *aparatos ideológicos* de Estado, porque si la base de la “teoría científica” es la concepción marxiana del Estado, solamente puede creerse que éste brota del motor de la historia que es la lucha de clases, unas clases que no siempre existieron y que no son el único motor de la historia.

VI. CONCLUSIÓN

En primer lugar, es menester reconocer las limitaciones propias de este ejercicio, que ceñido a una interpretación concreta del marxismo, deja escapar la inagotable fuerza teórica del mismo, aplicada y aplicable a todas las áreas del conocimiento y la práctica humana. A pesar de que, por su naturaleza, el contenido desarrollado en las páginas anteriores, aunque sea somera e implícitamente, proponga o interrogue determinados modelos epistemológicos (en cuanto todo sujeto, en su conexión con los objetos y sus semejantes, tiene una capacidad cognitiva, que ninguna teoría de las formaciones sociales puede omitir), se advierte la deuda que a este respecto

surge y que, seguramente, será materia de posterior tratamiento cuando se haya alcanzado mayor madurez de estas ideas. La particularidad de esta disertación obliga también a pasar ligeramente por el análisis crítico de la historia del marxismo y su génesis filosófica, aunque no por ello se desconozca la vital importancia que cobra dicho estudio, de tal suerte que sin él esta y todas las demás propuestas de naturaleza semejante no tengan ningún fundamento. Sin embargo, hechas las salvedades y limitaciones de este ejercicio monográfico, no puede perderse de vista la pretensión teórica inicial: asentar la idea de que en toda comunidad, cada “instancia” canaliza la carga proveniente de los otros sectores, de manera que no sea un solo sector el que disperse toda su energía en los restantes, ni tampoco que prefigure respecto de los demás campos. La proposición de que una instancia, una vez constituida, impulsa el proceso de formación de los distintos sectores que se añaden a ella, contiene un fondo metafísico: la imperiosa necesidad de “expresión” en otros campos²⁰. La sugerencia de la metáfora de la base y la superestructura, por lo demás reproducida hasta el cansancio en los manuales de materialismo histórico, es gravísima si se intenta desde aquella fundar una tesis que dé cuenta de las superestructuras como el Estado y el Derecho, y que no hará otra cosa que reposar en el seno de un incorrecto monismo ontológico. La sociedad es así un todo estructurado. Lo que conlleva a decir que los sectores están entretejidos entre sí a tal punto que el aislamiento de uno cercena su propio contenido, y quien, compilando juiciosamente las leyes anhela comprender ciertas figuras jurídicas gobernantes en una sociedad, observará que lejano se hallan incluso unas disposiciones normativas de otras, como él se encontrará alejado de su verdadero propósito. Una “instancia” podrá ser como la ficha de un rompecabezas que por sí misma es ininteligible. Aunque el reconocimiento de que todo orden social se comporta como una estructura, traslada a discurrir sobre los tipos de relaciones que entre los campos se efectúan, porque o bien la economía puede ser determinante en última instancia (posicional-funcional), o bien puede ser un soporte como son los huesos de un organismo. Y a más de lo indescifrable que es por ahora, presenta dificultades que no se pueden obviarse, como bajo el primero supuesto lo es la *determinación/ocupación* del estrato económico o la *dominación/subordinación* althusseriana.

²⁰ No es un “descubrimiento” de este trabajo. Es de uno de los autores antes mencionados. [Ver página 38]

Ahora bien, el Estado y el Derecho no son una excrescencia que, por tanto, carece de una significación considerable en el devenir de la historia. Son antes partes de un todo (un “todo social”), cuyas actuaciones no adquieren un valor secundario o menor, por el contrario, revisten un papel esencial en lo que puede ser la *reproducción de las condiciones de producción*, en afianzar la permanencia de una estructura social, como también para la destrucción de una formación social en la que sus partes canalizan una carga totalmente distinta de la original. Y, por un lado, inciden tanto en el Derecho como en el Estado las clases sociales. De suerte que el Derecho no sea únicamente una voluntad de una clase subordinante a otra subordinada, sino más bien una confrontación continúa que causa que el ordenamiento jurídico sea dinámico y no estático. Pero el protagonismo de una disputa de clases, en efecto, genera un nuevo interrogante. ¿Podrá verse como simples *portadores* de unas relaciones de producción, instituidas con independencia de su voluntad, tal cual lo ve Althusser, o podrá verse como unas relaciones que, en tanto humanas, son dominadas por una voluntad y que es factible extender a todo tipo de relaciones, tal cual lo ven los humanistas? En general, se debate entre el «voluntarismo» y el «marxismo estructural», pese a que haya en Althusser “una inconsciencia específica que se llama conciencia”, del que aún se ignora su significado. Por otro lado, es sumamente insuficiente la idea de que sea la lucha de clases el *motor de la historia*, porque la esfera estatal y jurídica rebasa tal planteamiento: ¿cómo es posible dimensionar, por ejemplo, el hecho histórico de la lucha política -tal cual se presentó en la segunda guerra mundial y otros conflictos de orden supranacional actuales- entre elementos de una misma clase (el proletario), que escapan a la dinámica propuesta por la limitada «dialéctica de clases»? Tendrá que ser en la «dialéctica de los Estados», en la que las naciones –al menos unas cuantas– fuesen las unidades que impulsaran la historia. No obstante, si los Estados fueron consolidándose en un proceso de *codeterminación* anterior a la «dialéctica de clases» ¿Cómo se conjugaron y conjugan ambos procesos dialécticos en el escenario de una *codeterminación*?

LISTA DE REFERENCIAS

A) Documentos físicos

- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Medellín, Colombia: Ediciones Pepe.
- Althusser, L. (1973). *La revolución teórica de Marx*(7ª Ed.).Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno.
- Althusser, L. & Balibar, E. (1976). *Para leer el Capital* (13Ed.).Bogotá, Colombia: Siglo veintiuno.
- Althusser, L., Semprún, J., Simon, M. & Verret, M. (1980). Marxismo y humanismo. En L. Althusser. *Polémica sobre marxismo y humanismo* (pp.3-34) (9ª Ed.). México: Siglo veintiuno.
- Bobbio, N. (1999). *Ni con Marx ni contra Marx* (1ª Ed.). México: Fondo de cultura económica.
- De Ipola, E. (1979). *Discusiones sobre materialismo histórico*(3ª Ed.). Medellín, Colombia: Hombre nuevo.
- Engels, F. (1961). *Dialéctica de la naturaleza* (1ª Ed.). México D. F.: Grijalbo.
- Harnecker, M. (1971). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Medellín, Colombia: Prisma.
- Martínez, J. (1980). *Sartre la filosofía del hombre* (1ª Ed.). México: Siglo veintiuno.

B) Documentos virtuales

- Balibar, E. (mayo-agosto de 1989). *¡Sigue callado, Althusser!* Revista Cuadernos Políticos, número 57, pp. 70-83. Recuperado de <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.57/CP57.8EtienneBalibar.pdf>

- Bueno, G. (1972). *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Barcelona, España: La Gaya Ciencia. Recuperado de <http://fgbueno.es/med/dig/gb72cep0.pdf> ;
<http://fgbueno.es/med/dig/gb72cep1.pdf> ; <http://fgbueno.es/med/dig/gb72cep2.pdf>
- Bueno, G. (Mayo de 1973). *Sobre el significado de los «Grundrisse» en la interpretación del marxismo*. Revista Sistema, número 2, pp.15-39. Recuperado de
<http://www.fgbueno.es/med/dig/gb73s2.pdf>
- Bueno, G. (junio de 2008). *La vuelta del revés de Marx*. El Catoblepas, número 76, p. 2. Recuperado de
<http://nodulo.org/ec/2008/n076p02.htm>
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política* (9ª Ed.). México: Siglo veintiuno. Recuperado de http://www.socialismo-chileno.org/febrero/Biblioteca/Marx/contribucion_1859.pdf
- Ritzer, G. (1997). *Teoría sociológica contemporánea* (3ª Ed.). México: McGraw-Hill/Interamericana. Recuperado de <http://csociales.fmoues.edu.sv/files/teoria-sociologica.pdf>