



La Idea de Humanismo en Garaudy, Sartre y Althusser: Una Polémica*

Mario Germán Gil Claros*

Mario.gil00@usc.edu.co

Resumen

Este escrito recoge inicialmente las posturas filosóficas de Roger Garaudy, en torno al humanismo, desde una mirada marxista de las décadas del cincuenta y del sesenta. Asimismo, las posiciones de Sartre en derredor del marxismo, del humanismo y del existencialismo y la de Althusser en lo que se refiere al estructuralismo marxista en franca polémica con el humanismo.

Palabras clave:

Humanismo, marxismo, cristianismo, existencialismo estructuralismo.

ROGER GARAUDY

A. Posiciones sobre el humanismo.

En el tratado *Perspectivas del hombre*,¹ Garaudy expone tres formas de pensarlo: desde el existencialismo, el catolicismo y el marxismo, los cuales se constituyen en objeto de estudio del libro, en abierto diálogo con dichas posturas filosóficas a mediados del siglo XX en Francia, como antesala a la polémica que sobre el tema se da en los sesenta en el ambiente filosófico entre el estructuralismo y el existencialismo.

Garaudy plantea dos problemas fundamentales para al hombre del siglo XX:

1. Los problemas que trazan las crisis y las revoluciones.
2. Los problemas de la ciencia, la tecnología y el poder que de ellas se desprende para la vida humana.

En esta dirección de las preguntas se encuentra en juego la continuidad de la especie humana, que los filósofos católicos han puesto en escena, cuando preguntan por el significado de la vida y de la existencia entre nacimiento y muerte, en la que la decisión de la vida está en manos del mismo hombre, a no ser que sea interrumpida por algún fenómeno natural, plaga o enfermedad que acabe con su presencia. Al respecto dice Garaudy: "Hoy no es sólo el destino de un hombre o de un grupo de hombres el que está en discusión. Es el de la humanidad entera. Su existencia depende de su decisión".² En otras palabras, podemos dejar de ser como especie o

* Licenciado y Magister en Filosofía de la Universidad del Valle Colombia. Ph. D. philosophy. Scholl of Social Human Studies. AIU. Honolulu. Hawaii. Estudios de Post-doctorado en AIU. Director del programa de Ciencias Sociales de la Universidad Santiago de Cali. Autor del libro: *Encuentros coloquiales de filosofía práctica con Michel Foucault*. USC. Santiago de Cali. Colombia. 2007.

¹ Garaudy, Roger. *Perspectivas del hombre. Existencialismo. Pensamiento católico. Marxismo*. Platina. Buenos Aires, Argentina. 1964.

² *Ibíd.* P. 9.

modificarnos como tal, gracias a la biotecnología. Es lo que nos aleja un poco más del mero estado natural, aunque difícil de superar. En el fondo está en juego un mejor modo de vivir, un mejor saber vivir, el cultivo de la libertad, signada por la elección y los fines que se pretenden como principios de verdad, en la que la vida está en cuestión, no sólo del hombre, sino de la naturaleza misma. En esta dirección surge el marxismo y su concepción de hombre, el cual ha originado debates a su interior. La mirada de Garaudy al respecto es la de una *humanidad desgarrada*³ en la que la crisis ha provocado situaciones impredecibles para la sociedad, muchas de las cuales escapan de las manos y otras dependen del mismo ser-humano; basta mencionar el hambre y las enfermedades que recorren al continente africano. Las desigualdades en la acumulación de riquezas que afligen a Latinoamérica. Situaciones íntimamente ligadas, pues lo que hoy afecta una parte del continente provoca el efecto mariposa, es decir, el planeta se ve afectado de alguna manera. “Ningún conflicto tiene ya carácter regional. Ninguna responsabilidad tiene carácter limitado. Libertad alguna solitaria. En derecho, estamos todos implicados en la gran contestación del mundo. La historia lo quiso así. Estamos ahí y no podemos hacer otra cosa. La responsabilidad es personal, y nadie puede hurtarse a ella”.⁴ Por lo tanto, los hechos marcan las experiencias en el pensamiento humano.

La crítica humanista y marxista de Garaudy para su época, señala un doble fracaso de nuestro presente: “El fracaso de un doble dogmatismo: el de la religión y el cientificismo”.⁵ Que es quizá la querrela actual que recorre la vida contemporánea, llevada en sus múltiples expresiones y extremos, en los fundamentalismos religiosos y políticos y en la exagerada entrega de la vida a un consumo enfermizo, en el que ponemos nuestra fe y vida en manos de la tecnología, en la búsqueda de la inmortalidad. En esta disputa se ubica el marxismo. Hay un humanismo cuyo escenario es lo real, cargado de contradicciones y luchas. Es la vida humana tal cual es, la del “individuo real con sus dramas”. Es la condición de cualquiera, sometido a las angustias espirituales, económicas, sociales y culturales de su diario trajinar, acosado por variados discursos que ofrecen el paraíso, la Ítaca perdida. Es el mundo de la ilusión y del sufrimiento, de la productividad, de la explotación de la condición humana. Lo que Garaudy llama: “La vida concreta del hombre”.⁶ En consecuencia, la vida en su particularidad y en su realidad social.

La disyuntiva que encuentra el hombre contemporáneo entre religión y ciencia, se torna compleja, toma fuertes rasgos de dogmatismo de orden político, lleva a situaciones de intransigencia y negación del *Otro*. Lo cual nos conduce al problema de la existencia humana: “El de la existencia concreta y dramática del hombre”.⁷ Surge la pregunta: ¿qué ha puesto al descubierto la filosofía con relación al hombre? “La filosofía contemporánea ha puesto en el primer plano el acto del hombre en la elaboración de nuestro conocimiento de la naturaleza y de la historia, y, con el acto del hombre, su responsabilidad, su libertad, su angustia”.⁸ En esencia, unos discursos, unas prácticas frágiles de lo que es el hombre, de lo que es el humanismo, el cual navega entre dos corrientes: la religiosa y la científica, originando ambigüedades y desaciertos en torno a su propio estatuto. En esta dirección, el marxismo de Garaudy lo que hace es poner en evidencia las relaciones humanas que se ocultan tras las apariencias de las cosas, en las que están presentes los conflictos y las luchas que

³ Cf. P. 11.

⁴ *Ibíd.* P. 11.

⁵ *Ibíd.* P. 17.

⁶ *Ibíd.* P. 19.

⁷ *Ibíd.* P. 21.

⁸ *Ibíd.* P. 21.

genera el poder.⁹ Este panorama, aunado con el cuestionamiento de las ciencias, genera una mirada radicalmente distinta hacia el hombre de la que se tenía hasta el momento, un mundo relativamente estable y tranquilo. La duda, la crisis, el malestar y el nihilismo cultural pregonados por Nietzsche, ponen en serio aprieto la concepción de hombre, como lo plantea Foucault. Podemos decir en lo referido, que el marxismo tiene el terreno abonado para conceptualizar lo que es el hombre en una sociedad escindida en la lucha de clases, que en Garaudy se retoma a partir de ciertos discursos filosóficos cristianos y fenomenológicos, en un diálogo comprensivo. Refiriéndose a la fenomenología dice: “Su crítica no permitió resolver el problema que planteaba, pero Husserl tuvo el mérito de formular el problema fundamental al cual debe responder toda filosofía contemporánea: la reducción positivista de la ciencia a una simple serie de hechos arrebatada a la ciencia su significación humana, porque excluye el problema del sentido y del valor de nuestra existencia. Desde el punto de vista de este cientificismo, el hombre, según las ciencias llamadas ‘humanas’, es reducido a una naturaleza”.¹⁰

La crítica marxista de Garaudy a la ciencia no da espera, para él la ciencia es un acto humano y no un hecho desligado, tampoco es de un mundo formal, matemático o positivo, independiente de la praxis social, en el que el diálogo y la relación entre lo racional y lo empírico se rompe y se vuelve incomunicable; en el que unas veces el racionalismo cae preso de una mirada científica, otras en una actitud espiritual-religiosa, en otras se entrega a la consecución estricta del objeto por medio de una analítica de la naturaleza en su descomposición, otras encerrado en un subjetivismo en el que el *Otro* no es tenido en cuenta en el horizonte de vida. Desde este panorama nos encontramos con las llamadas “ciencias humanas”, absorbidas por el método positivista, en el que el mismo hombre en su reflexión filosófica queda a un lado. La crítica no espera: “Este método, basado en la omisión de la presencia del hombre, podía -por lo menos durante un largo período- dar resultados positivos en las ciencias de la naturaleza, pero estaba condenado al fracaso en su aplicación a las ciencias humanas”.¹¹ Esta crítica implica que las humanidades en su saber propio, en su dinámica, no son de orden científico; al contrario, si hablamos de un humanismo y de un método en particular para Garaudy, es radicalmente diferente al espíritu positivista, al despojar al sujeto en cuestión de sus cualidades íntimas. En este sentido, lo que determina al sujeto es su existencia, es la *toma de conciencia*. En otras palabras, es la conciencia marxista que tenemos de sí mismos como hombres sociales;¹² lo cual instituye la acción y el porvenir de orden político. Despejando el panorama: “En otras palabras, en las ciencias humanas, la relación de la conciencia con su objeto no es la de dos realidades exteriores la una a la otra, e independientes entre sí”.¹³ La toma de conciencia va a definir a dicho hombre en su momento y en su historia a través de la *praxis*, que le da sentido y significado a su existencia social. Para Garaudy la toma de conciencia desde una perspectiva fenomenológica, es iniciativa, trascendencia y libertad. “Que la conciencia sea lo que proporciona un sentido, supone que es la libertad, trascendencia”. (...) “La conciencia es, por lo tanto, totalidad, o más bien totalización”.¹⁴ Es también la mirada del hombre marxista a su contexto de orden sociopolítico, al mundo que revela la condición del sujeto en su realidad significativa, no sólo para el marxista, sino para el *Otro*. En este sentido se facilita una toma de postura que en términos marxistas y fenomenológicos, es una

⁹ CF. 23.

¹⁰ *Ibíd.* P. 27

¹¹ *Ibíd.* P. 29.

¹² Cf. P. 30.

¹³ *Ibíd.* 30.

¹⁴ *Ibíd.* P. 31

toma de conciencia de mi condición de ser, de estar en el mundo y de la misma realidad que se vive con los Otros. “La conciencia es lo que da sentido. No es sólo aquello por lo cual el ser es conocido, sino aquello por lo cual el ser es”.¹⁵ Esta toma de *postura*, de *actitud*, de *conciencia*, radicaliza mi mirada ante sí mismo, en lo que es mi condición de vida ante los demás, ante el mundo, en procura de un mejor modo de vida. Es decir, hay una *intencionalidad* en la constitución de una mejor forma de vida, reflejada en el paradigma marxista.

La toma de conciencia se da en la *autonomía* del sujeto *comprometido* políticamente, la busca a través de sus acciones, a la vez que encuentra sentido y significado del mundo, objeto de revolución o transformación, en el que pongo en suspenso -epojé-, lo que he sido y purifico mi condición de vida, sin que llegue a confundirme con las cosas, objeto causante de alienación. En otras palabras, el hombre toma conciencia de sus actos y dirige su saber hacia el mundo; en términos de filosofía trascendental kantiana, la humanidad es el fin de mis actos. Esto último exige, a diferencia de la fenomenología, descubrir la realidad histórico-social del hombre.¹⁶ En este sentido, la *fenomenología* no deja de ser metafísica especulativa, abstracta y cartesiana. “La ‘reducción fenomenológica’ elimina lo esencial de la experiencia total y de la experiencia vivida del hombre; al ‘suspender’ el objeto, me arranca a la vida ingenua en la que estoy atrapado. Pero esta vida es la de todos los días, y al desarraigarme de ella se hace del hombre que soy un ser excepcional, un monstruo teórico, porque se me ha mutilado todo lo que me vincula con lo real. Con toda la fuerza de mis muñones doloridos, me tiendo entonces hacia ese mundo real del que se me separó, y estas veleidades impotentes son definidas por el teórico como ‘intenciones’ ”.¹⁷ Por otra parte, la *alienación* obedece a situaciones concretas de la vida humana en su tragedia y no a extrapolaciones que la encubre o la niega;¹⁸ tal como lo critica Garaudy al *existencialismo* ruso. De ahí que el existencialismo, “es la metafísica de un mundo atrapado en un callejón sin salida”.¹⁹ En la que el hombre para evitar caer en esta situación ha de construir un proyecto de vida, un compromiso social y político, como se manifiesta en Sartre. En este sentido, surge el momento de la libertad humana, que nos ayuda a salir del absurdo, del sinsentido en el que caemos la mayoría de las veces. “Ahí tenemos los ‘ingredientes’ de esa experiencia metafísica que constituye *la náusea*: develación de ser, puramente contingente, y que nos sumerge cuando no lo mantenemos a distancia, superándolo por medio de una significación; develación de la libertad en la angustia por la cual adquirimos conciencia de nuestro poder de dar un sentido a las cosas, haciendo de ellas instrumento de un porvenir que creamos. *La náusea* es la conciencia de existir a la manera de las cosas, en cuanto se deja de retroceder con respecto a ellas, dándoles un sentido”.²⁰ Que el marxismo ayuda a dar, por medio de la crítica que realiza al mundo del espíritu burgués, lo cual incluye la relación con el objeto, la cultura, entre otros. En consecuencia, los valores establecidos.

Es así como el absurdo, el caos, es fruto de todo aquello que carece de *sentido*, en la que la *angustia* es pieza primordial de esta situación, donde el *Otro* pierde su *significado* o importancia, pues carece de poder, no sólo económico y político, sino espiritual. Darnos cuenta de esta situación se constituye, según Garaudy, para el *existencialismo sartriano* en “un momento liberador”. Pues se tiene la conciencia de la situación que se vive, e invita al *Otro* a realizar su libertad a través de

¹⁵ Ibíd. P. 34.

¹⁶ Cf. Pp. 43-44.

¹⁷ Ibíd. P.45.

¹⁸ Cf. Pp. 54-59.

¹⁹ Ibíd. P.59.

²⁰ Ibíd. P.67.

una existencia concreta y comprometida en el pensamiento marxista. Si se asumen las cosas de tal manera, se puede apreciar lo siguiente en la posición sartriana frente a la realidad del sujeto: la *angustia* es la situación más cercana a la nada, en la que no hay posibilidad, es una experiencia en la que la esperanza no se da, es algo ilusoria. ¿Qué hacer? Ella misma se transforma en un acto liberador con ayuda de la conciencia, pues esta situación expresa la condición del hombre en su realidad; podemos decir de sufrimiento, de explotación, de injusticia, de miseria, no sólo física, sino espiritual. Aquí el hombre devela y confronta su situación. Justo en este instante asume la libertad, de la cual él es el único responsable.

La conciencia juega su papel en la historia de los sujetos y en las sociedades, por medio de la libertad asumida políticamente, en que el *Otro*, desde la mirada humanista del *existencialismo*, es un ser que se relaciona con mi ser. “El otro, según Sartre, es el yo que no es yo”.²¹ El cual afecta mi existencia. El *Otro* se transforma en el *Nos*, en el colectivo, en la humanidad, en la que este yo se entrega y no deja de ser, a pesar de la multitud. Garaudy no deja de considerar al existencialismo como una posición abstracta, metafísica y no comprometida cien por cien con lo social y lo histórico en sus posturas.

Ahora bien, el sujeto existencial aborda al *Otro* en su relación, en su necesidad de comunicación, en fin, todo lo que implica dicha relación. Esto último amplía el panorama y nos conduce a los *Nos*; en consecuencia a otro tipo de relación colectiva de orden social, en la que aparece en esencia el trabajo, la clase social, que van a determinar en su conjunto mi posición en el mundo. Es más, determinan mi posición política. “Este complejo utensilio, que constituye el mundo en que vivo, lleva la marca de los que los han hecho y que orientan, desde el primer momento, mi actividad y mi existencia”. (...) “Los caminos, las herramientas, las condiciones sociales, las instituciones, diseñan ya en bajo relieve mis posibles comportamientos”.²² Este existencialismo de corte marxista pretende estrechar y unificar lo individual con lo histórico, en un sincero diálogo entre Kierkegaard y Marx.²³ Postura que Garaudy no comparte en cinco puntos: 1. La necesidad. 2. La alienación. 3. La praxis. 4. La concepción de la nada y 5. La libertad. En carta dirigida a Garaudy, Sartre argumenta: “Me parece, además, que en ese dominio tenemos la delantera: nos ocupamos de los hombres, y yo temo que ustedes lo hayan olvidado un poco”.²⁴ Es decir, hay un equívoco al respecto.

La posición de Garaudy respecto a la filosofía existencialista es la siguiente.²⁵

1. El existencialismo es un lugar de paso, es una fonda que nos lleva a otra filosofía. Es insostenible en sí mismo en lo que tiene que ver respecto a la manera de pensar al hombre.
2. El existencialismo al poner su acento, su mirada, en la trascendencia, lo conduce a la filosofía católica o análoga.
3. El existencialismo al poner su contemplación en el porvenir histórico, al expresarse en una dialéctica racional, lo conduce al marxismo.

Por lo tanto, en lo que concierne al tercer punto, nos encontramos con un *existencialismo – humanista - marxista*, ligado a la experiencia, a la existencia y a las luchas sociales del sujeto, el cual busca sentido a su existencia al interior de la sociedad en el ejercicio de su libertad, de la cual el hombre es responsable. Vale

²¹ *Ibíd.* P. 104.

²² *Ibíd.* P.108.

²³ *Cf.* P. 117.

²⁴ *Ibíd.* P. 123.

²⁵ *Cf.* P.131.

mencionar que la crítica marxista a la sociedad capitalista, parte de la deshumanización que se da a su interior, en la que el hombre concreto, el de carne y hueso, no el formal, el del pensamiento abstracto y el de los derechos universales o genéricos, es objeto de alineación, reducido a mera mercancía, incluso sus sentimientos hoy son objeto de venta, como lo destaca Honneth Axel en sus últimos escritos; perdiendo kantianamente su dignidad humana. De ahí que para Garaudy, la búsqueda de los demás como seres y no como cosas, es la realización del *hombre total*, retomando la reflexión juvenil de Marx de 1844.²⁶ No es de extrañar que bajo esta mirada, el marxismo influyera en otras concepciones filosóficas en el siglo XX, tal como se puede observar no sólo en el existencialismo, sino también en el personalismo y el catolicismo. “El movimiento personalista se desarrolla en Francia a partir de 1930, es decir, en un momento en que esa doble preocupación lo llevará a enfrentar en forma constante sus propias investigaciones con las del hombre, y con las del existencialismo, que es antes que nada, una reflexión sobre la autonomía y la responsabilidad del sujeto”.²⁷ En eso va la influencia del humanismo marxista en otras corrientes del pensamiento filosófico, en el que se destaca el estudio y propuesta de la condición humana en un contexto histórico. Al respecto destacamos: “El hombre no es un ser excepcional ubicado en el centro de la creación. Es, en el momento más avanzado de esta evolución que se prosigue, el más alto y el último brote del árbol de la vida”.²⁷ (...) “De la maduración de la tierra toda ha nacido el hombre, la conciencia despejada”.²⁸ En correlación con una posición dominante y cartesiana sobre la naturaleza, cuyas consecuencias para el medio ambiente hoy sabemos de su balance negativo, de un hombre racional liberado de toda condición natural en el decir de Garaudy.

La concepción de hombre en la mirada marxista garaudiana, se caracteriza por su espíritu dialogante con otros saberes como el de Teilhard de Chardin, el cual se apoya en una fe, en una confianza y en un optimismo hacia el ser humano. “Porque, no podría existir ni vencedor ni vencido cuando hay emulación entre cristianos y no cristianos para la realización del humanismo del hombre total. El único triunfador es el humanismo o más bien el hombre”.²⁹ Humanismo marxista cargado de alegría, optimista hacia el futuro, en el que teleológicamente cristianos y marxistas van de la mano en la idea del *hombre nuevo*, ampliamente pregonado por los “Estados socialistas” del siglo XX. “De la historia del átomo a la del hombre, y de la dialéctica de la naturaleza a la moral, el filósofo marxista y el P. Teilhard de Chardin han marchado de acuerdo. Más allá divergen los caminos y el marxista se separa del P. Teilhard, no como se separan dos adversarios, sino como dos exploradores que han enfrentado aventuras comunes y que por dos flancos opuestos tratan de llegar a la misma cima”.³⁰

B. La polémica en torno al humanismo y al estructuralismo

En torno al debate con el *estructuralismo*, en el capítulo del libro *Estructuralismo y <<Muerte del hombre>>*, aparecido en el libro *Estructuralismo y marxismo*.³¹ Garaudy se refiere al estructuralismo como una interpretación abstracta y

²⁶ Cf. P. 160.

²⁷ *Ibíd.* P. 166.

²⁷ *Ibíd.* P.198.

²⁸ *Ibíd.* P.199.

²⁹ *Ibíd.* P.206.

³⁰ *Ibíd.* P.208.

³¹ Varios. *Estructuralismo y marxismo*. Ediciones Martínez Roca. Barcelona, España. 1971.

doctrinaria, desprovista de praxis,³² que en últimas es lo que da validez al pensamiento como deja ver el marxismo. Para Garaudy es claro que la idea de la muerte del hombre tiene sus raíces nietzscheanas en conexión con la muerte de Dios, lo cual cambia radicalmente la cultura, los valores, el hombre; que en Nietzsche se da con la propuesta del superhombre, quien ratifica la identidad de pensamiento y vida como afirmación y creación artística. El otro escenario del debate está frente al *psicoanálisis*, el cual considera al hombre ínfimo y carente de seriedad en el mundo. “El psicoanalista, escribía Freud, se distingue por su fe en el determinismo de la vida psíquica, y muestra que el hombre racional y moral en el sentido tradicional, el hombre responsable de sus pensamientos y de sus actos, es una ficción”.³³ Como vemos, hay un inconsciente que juega malas partidas al hombre racional, a su yo, objeto de moral y de ilusión, en el que la noción de sujeto se pierde, se borra en la estructura, que para Garaudy no deja de ser algo pasajero, una moda. “En Francia, se trata hoy no tanto de una corriente filosófica como de una moda”.³⁴ Gracias a la imposibilidad y ocaso del existencialismo, incapaz de dar solución a los problemas centrales del ser-humano. “Pero cuando se ha tratado de construir, la filosofía de la existencia ha revelado su impotencia en las ciencias humanas, su impotencia teórica y su impotencia práctica”.³⁵ (...) “Si durante un tercio de siglo, la palabra maestra, la palabra mágica había sido la *subjetividad*, ahora la palabra mágica parece ser el vocablo *estructura*”.³⁶ Crítica de la cual no escapa el estructuralismo, también el existencialismo, ante el fracaso de querer fundar unas ciencias humanas que escapan a su comprensión en su mala interpretación, ante el esfuerzo de querer instaurar una moral y una antropología como mero anuncio, tal como se ve en Sartre, en el decir de Garaudy. “La investigación y la formalización de estructuras, en los sistemas constituidos de instituciones, de obras o de creencias, permitía dar a las ciencias humanas un estatuto casi parejo en dignidad al de las ciencias de la naturaleza”.³⁷ Al parecer este humanismo no riñe con las pretensiones del materialismo dialéctico. La crítica de Garaudy no da espera: “Ahora bien, algunos que sin embargo invocan a Lévi Strauss, pienso en particular en Foucault por una parte y Louis Althusser por otra, no se han atenido a esto. Se ha querido hacer de la estructura el momento único y exclusivo del conocimiento. A esto es a lo que yo llamo estructuralismo abstracto y doctrinario”.³⁸ El estructuralismo criticado no deja de ser una mera moda, en esencia, soslaya, según Garaudy, el problema de la *mediación* formulado por Lévi Strauss, considerada de gran importancia para el pensamiento marxista en sus análisis de los fenómenos sociales. Frente a esta moda en el pensamiento, se propone la idea de un *hombre creativo y total*, inscrito en la historia y articulado al método genético. “El método estructural puede ayudarnos a los marxistas, a corregir una interpretación estrecha y mecánica del método de Marx, recordando que el análisis interno y estructural es la primera y necesaria etapa de toda investigación. A condición de no olvidar que este nivel de conocimiento no es el único y ello porque si es perfectamente legítimo estudiar en sí mismos, haciendo provisionalmente abstracción de su condicionamiento y de su historia, sistemas históricos, sistemas de institución, obras o creencias, es ilegítimo reducir el estudio del hombre más que en su objetivación. No podemos olvidar que el hombre es el productor de todo cuanto es humano, son los hombres quienes crean las

³² Cf. P. 169.

³³ *Ibíd.* P. 171.

³⁴ *Ibíd.* P. 171.

³⁵ *Ibíd.* P.172.

³⁶ *Ibíd.* P. 172.

³⁷ *Ibíd.* Pp. 172-173.

³⁸ *Ibíd.* P. 173.

religiones, y son los hombres quienes crean las instituciones sociales”.³⁹ El error del estructuralismo abstracto y doctrinario, descansa en el desconocimiento del hombre como creador e ignora que es fruto de la investigación de dicho hombre.⁴⁰

Por último, Garaudy en su crítica al estructuralismo abstracto y doctrinario, se centra en Foucault, no en Althusser, en especial en el texto *Las palabras y las cosas*, en el que destaca tres aspectos centrales:

1. La semejanza entre la palabra y la cosa se mantiene hasta finales del siglo XVI.*
2. El rompimiento entre la palabra y las cosa. Ésta entra a ser representada a partir de la gramática general, de la historia natural y del análisis de la riqueza. El cambio se opera a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII.
3. El saber ya no se representa, no se visibiliza. Hecho que se da en el siglo XVIII. Aquí se destaca lo oculto de su acción. El ejemplo: la riqueza no se destaca por su aspecto visible, sino por lo que está en el fondo, lo que no se ve: el trabajo.⁴¹

Estos tres aspectos en la aplicación del método estructural que Foucault lleva a cabo, Garaudy en principio no los impugna.

Las diferencias se establecen en dos puntos centrales: 1. *Objeción de hecho*. 2. *Objeción de principio*.⁴² Veamos:

1. *Objeción de hecho*: Esta primera objeción se encuentra ligada a una crítica histórica, en la que los marxistas hacen fuertes observaciones a lo planteado por Foucault. A la vez, Garaudy centra su crítica a la postura estética en este tipo de estructuralismo. “La extrema endebles de las bases históricas sobre las cuales Foucault funda su brillante construcción. Cuando se le lee se tiene la impresión casi estética”.⁴³ Sumando la inversión cronológica, tal como se ilustra con Scipion de Gramont de 1620, en el que la moneda es representación, y la de Turgot de 1749, en el que la moneda es mercancía. “Ahora bien, el texto de Turgot es de 1749, en plena mitad del siglo XVIII y el texto de Scipion de Gramont es de 1620, es decir, que toda la tesis de Foucault choca con este simple hecho: le ha sido necesario invertir totalmente la cronología para hacer esta periodización de las estructuraciones del saber”.

2. *Objeción de principio*: En cuanto a las estratificaciones del saber, Foucault no argumenta cómo se pasa de uno a otro, no se entiende, no se ve cuál es el puente; ante todo, cómo es posible la unión por la que pasa. “Un ejemplo: Foucault está como uno de los momentos decisivos del cambio de perspectiva, en la concepción occidental del saber, el período comprendido entre 1775 y 1795. Entre estas dos fechas hay una que ha tenido cierta importancia en la historia. Mas en ningún

³⁹ Ibíd. Pp. 179-180.

⁴⁰ Ibíd. P. 180.

* Recomiendo la lectura que realiza Gonzalo Soto Posada de Foucault respecto al mundo medial en lo que concierne a la semejanza. Concretamente el capítulo: *El Medioevo de Michel Foucault*, aparecido en su libro *Filosofía medieval*. Universidad Pedagógica Nacional y ediciones San Pablo. Santa Fe de Bogotá. 2007. Igualmente la influencia de Althusser en sus trabajos.

⁴¹ Cf. P. 180. Igual posición sostiene Althusser.

⁴² . Cf. 182.

⁴³ Ibíd. P.182.

momento Foucault se plantea la cuestión del papel que la revolución francesa ha podido desempeñar en este cambio de perspectiva”.⁴⁵

Como vemos, la crítica apunta a la debilidad histórica y a la falta de razones entre los saberes, es decir, al impacto de ciertos acontecimientos en el pensamiento de los filósofos o, de la estructura que no se ve afectada por el hombre. Lo cual equivale a una franca oposición al pensamiento dialogante y teleológico que tiene Garaudy del hombre y del papel del cristianismo hacia la elaboración de lo que es la persona. De ahí las incomprensiones que tiene Foucault respecto a la historia. “Bien se comprende que, en tales condiciones, la ausencia del hombre haga ininteligible el movimiento de la historia”.⁴⁶ Por lo tanto, en el planteamiento marxista los hombres son parte vital de la historia, pues son ellos los gestores de dicha historia como seres creativos y no por estructuras abstractas y doctrinarias, engendradas por el misterio de la santísima trinidad, en el decir de Garaudy.

C. El hombre total

Lo señalado hasta ahora nos lleva a una *filosofía de la práctica*, cuyo agente es la clase obrera, en función de la liberación humana. La característica del marxismo en este sentido, es la de una *filosofía crítica*, en una investigación científica, en la afirmación del sentido de la historia y de un humanismo fundamental.³¹ Precisamente, es en lo terrenal en lo que Garaudy centra una filosofía crítica, caracterizada por el cuestionamiento a su presente histórico, a la vez que es una filosofía marxista para la acción o para la praxis, en la que la *toma de conciencia* se convierte en un momento de creación humana, en la afirmación del sujeto político marxista. Es decir, el ser-humano da sentido a su condición de vida y la de los *Otros*: la humanidad. En este contexto, tenemos un ser que se humaniza, se socializa a través de la toma de conciencia; es lo que lo aleja de un estado de naturaleza, en la que la conciencia no juega ningún papel relevante. El ser socializado asume su rol como ser político, en la que el ser-humano es fruto de la necesidad, condición previa a una toma de conciencia. “Por medio de una verdadera revolución copernicana en la filosofía crítica, el hombre ha salido de su universo mental considerado como aislado y autónomo. La conciencia no está ya separada de sus condiciones de existencia”.³² La mirada que se tiene del hombre en este tipo de marxismo se encuentra mediada por las relaciones humanas y sociales, lo que hace que sea lo que es. Es decir, el ser determina toda construcción mental, todo tipo de conciencia, que obliga a una toma de postura política. “El marxismo es precisamente la toma de conciencia crítica de las razones históricas de ese desgarramiento, y la toma de conciencia revolucionaria de las condiciones de superación de la contradicción”.³³ En esencia, el hombre se convierte en transformador, dinamizador y revolucionario de su condición, de su presente, al asumir la *totalidad*, la significación y el drama humano, imbuido por el conflicto y la desigualdad social.³⁴ Para Garaudy, la vida humana es significativa desde el marxismo, que tiende a confundirse con la fenomenología confrontada con la teoría materialista dialéctica. Por lo tanto, el significado y el mundo social. Así, la fenomenología plantea los problemas significativos para el hombre, el marxismo los

⁴⁵ Ibíd. P. 183.

⁴⁶ Ibíd. P. 185.

³¹ Cf. P.246.

³² Ibíd. P.253.

³³ Ibíd. Pp. 256-257.

³⁴ Cf. P.263.

resuelve en el escenario de la sociedad.³⁵ “El materialismo dialéctico resuelve el problema ante el cual fracasa Husserl, consistente en vincular el ser y el sentido”³⁶ Se puede decir al margen, que el problema de fenomenología es que aborda al mundo, al *Otro*, pero lo absorbe cartesianamente en el *yo*, sin que se dé la posibilidad de la *alteridad*, pues ante todo es el *yo* y no el *Otro* lo que le interesa; contrario al planteamiento marxista que si se interesa. Concretamente por la situación socioeconómica y política en la que se encuentran los *Otros*.

Es importante resaltar que esta propuesta de humanismo en Garaudy, en su esencia sería: *la desmitificación de la condición humana, la alienación y la libertad social en una sociedad comunista*. Cruzada por la realidad en la que se inscribe el sujeto. Es un humanismo cuya praxis está determinada por el espíritu moderno racionalista, en la que la naturaleza sale en gran medida perjudicada cuando es humanizada en su transformación, como se ha podido constatar en siglo XX, del cual el capitalismo y la globalización han acelerado el proceso de destrucción del entorno natural, ejemplificado en el calentamiento global. “En esta ‘historia universal’ que engloba la historia de la naturaleza y la del hombre, el hombre puede volverse hacia su prehistoria, hacia la prehistoria de la vida. Extrae las leyes de la naturaleza; éstas sólo son traducidas en conceptos por él y sólo han sido descubiertas por su trabajo, pero las vinculaciones internas y los desarrollos que las mismas expresan no son su obra. De tal modo puede volverse hacia el porvenir, en el cual cada parcela de la naturaleza será humanizada, llevará las huellas de su trabajo y testimoniará su pensamiento”.³⁷

Finalmente, el humanismo garaudiano destaca lo siguiente:

1. El trabajo para el hombre liberado del capital, es decir, de la alienación.
2. La libertad de los pueblos, en consecuencia, no sometidos a potencia alguna.
3. La lucha contra toda guerra que se ampara en el átomo, lo cual implica la destrucción de la humanidad.

Ante todo el humanismo marxista es una lucha constante contra la *alienación*, tal como hoy se vive de la ilusión del hiper-consumo, de los placeres comercializados y el espíritu de aventura de las fatigadas sociedades desarrolladas; de ahí su profundo interés en su desenmascaramiento. “La alienación es el hecho, para el hombre, de exteriorizar sus propias fuerzas y, considerarlas como extrañas y superiores a él, ya se trate de las relaciones sociales, de Dios o de la naturaleza”.³⁸ En el fondo es una lucha contra la miseria espiritual en la que vive el hombre contemporáneo, fruto de las desigualdades de orden económico, social y político. El humanismo marxista de Garaudy descansa en la idea de un comunismo en el que los hombres sean dueños de sus fuerzas y de su trabajo social como seres libres. “En semejante sociedad, donde la propiedad privada de los medios de producción conduce a transformar a la inmensa mayoría de los hombres en objetos, en cosas, en medios para la realización de la ganancia, el ser del hombre es alienado y despersonalizado en el plano del *tener*”.³⁹ En esto va la lucha de este humanismo, centrada contra la alienación de la propiedad privada capitalista, en la veneración por los objetos de consumo que despojan el espíritu de sus directos productores. “En semejante sociedad, el ideal del humanismo no puede ser otra cosa que una ilusión, una evasión, si no se traduce en

³⁵ Cf. 296.

³⁶ *Ibíd.* P. 297.

³⁷ *Ibíd.* P.313.

³⁸ *Ibíd.* P.332.

³⁹ *Ibíd.* P. 333.

lucha inmediata contra los fundamentos de un régimen que deshumaniza al hombre”.⁴⁰ Este humanismo se caracteriza por la posesión del ser y no por el mero tener, en lo que sería una vida estética de una sociedad comunista, en la que el tiempo y los asuntos espirituales son asuntos centrales para la existencia, tal como lo ha señalado Marx. Es un humanismo autocreativo en la historia.⁴¹ Veamos lo que se pretende:

1. “El florecimiento de la vida espiritual de la humanidad no es posible sin un poderoso desarrollo de la producción material sobre la base de la propiedad social de los medios de producción.
2. El bien de cada individuo, el desarrollo de sus capacidades espirituales y físicas, no puede realizarse más que por la elevación del nivel material y espiritual de *todos*”.⁴²

Pretensión que para Garaudy se encuentra ligada a una realidad histórica, en la que la militancia o el partido son fundamentales para su consecución; sin este último es imposible concebir dicho humanismo de carácter proletario. “El marxismo no puede entonces hacer abstracción de los medios de alcanzar ese objetivo, sin desnaturalizarse por completo. Si esta preocupación fundamental no anima cada uno de los pensamientos, entonces no hay marxismo. Puede haber entonces estudio de textos, análisis, críticas, eruditas compilaciones, todo lo que es obra de los ‘marxianos’, de los ‘marxizantes’, o de los ‘marxólogos’, pero no hay marxismo. Fuera de la unidad de la teoría y de la práctica no hay, en la aislación de la teoría, otra cosa que ‘natación fuera del agua’”.⁴³ Lo que se deja entrever para la época en que se escribió el texto, es un marxismo cautivo en las estructuras del partido y no para el común de los hombres. Es decir, el marxismo como una forma de vida.

En consecuencia, el marxismo garaudiano se encuentra íntimamente vinculado a la idea del “*hombre total*” y optimista con la historia, en la que la subjetividad y su futuro no se desligan del ideario de una mejor sociedad comunista, la cual recoge en cierta forma la tradición del pensamiento francés, en especial el *ilustrado*. Este “*hombre total*”, es aquel que despliega de manera creativa la transformación del mundo.

JEAN PAUL SARTRE

A. Humanismo y existencia

Alrededor de la postura de Sartre en lo que es el humanismo y su relación con el marxismo y el existencialismo, vale destacar dos escritos puntuales, pues su filosofía a través de sus diversos escritos, recoge dicha postura de manera matizada en distintos momentos de maduración filosófica.

En *Crítica de la razón dialéctica*,⁴⁴ Sartre en el capítulo *Cuestiones de método*, en el que sobresale el subcapítulo *Marxismo y existencialismo*, podemos apreciar los conflictos y contradicciones que se centran al interior del pensamiento y de lo que él llama una cultura marxista, en oposición a lo que es la existencia y el saber.

⁴⁰ *Ibíd.* P. 333.

⁴¹ *Cf.* P. 336

⁴² *Ibíd.* P. 338.

⁴³ *Ibíd.* P. 347.

⁴⁴ Sartre, Jean Paul. *Crítica de la razón dialéctica*. Libro I. Losada. Buenos Aires, Argentina. 1979.

Contradicción y oposición que han de ser resueltas al interior del marxismo en el desarrollo de la libertad humana. “¿Tenemos hoy los medios necesarios para constituir una antropología estructural e histórica? Encuentra su lugar esta pregunta en el interior de la filosofía marxista porque -como veremos luego- considero al marxismo como la filosofía insuperable de nuestros tiempos y porque creo que la ideología de la existencia y su método ‘comprensivo’ están enclavados en el marxismo, que los engendra y al mismo tiempo los rechaza”.⁴⁵ Semejante a la reflexión hegeliana del presente, del cual somos sus hijos y no podemos superar. La deuda queda por saldar con la historia y la verdad histórica, traducida en la formulación de lo que es una razón dialéctica crítica, de lo que es el hombre, que no deja de ser “un confuso montón de conocimientos empíricos”, imbuido de positivismo e interpretación totalizante y absoluta; ya que la *razón dialéctica* se encuentra ausente en lo que sería su totalidad sintética, de sus significados y referencias, asumidas en su conjunto en una nueva totalidad; En este caso, en el orden antropológico, social y político como lo es el marxismo,⁴⁶ en el que la filosofía ha de jugar su papel, pues se asume como una actitud que implica para el hombre la libertad que ha de adoptar. “Para nosotros, la filosofía *no* es; la consideremos de una manera o de otra, esta sombra de la ciencia, esta eminencia gris de la humanidad no es más que una abstracción hipostasiada”.⁴⁷ Si en algo coinciden las posturas de Garaudy, Sartre y Althusser y el mismo Foucault respecto al hombre y a las llamadas “ciencias humanas”, lo encontramos en la crítica a su espíritu de cientificidad que se le pretende dar; en este punto, el encuentro se da aunque las soluciones sean diferentes en cada uno de ellos.

En Sartre el humanismo se encuentra ligado a la existencia del sujeto, con sus sinsabores y su libertad realizada en el espíritu del marxismo. De ahí que la filosofía deba estar ligada al ánimo del hombre moderno. Pues, “una filosofía se constituye para dar su expresión al movimiento general de la sociedad; y mientras vive, ella es la que sirve de medio cultural a los contemporáneos”.⁴⁸ Al igual que Garaudy desde el marxismo, en Sartre la filosofía es una invitación de toma de conciencia en el mundo y del compromiso para con él a partir de lo que uno es como ser en su radical singularidad. Dicha toma de conciencia tiene que ver con el contexto social en el que se vive. La filosofía ayuda, *media* en el hombre en la toma de conciencia del momento al que pertenece; es así como la existencia y el marxismo invitan a dicha postura, que en el fondo es una praxis que transforma al mundo de los hombres desde posiciones colectivas. En cierta forma, es la constitución de una ideología propia de lo que es el mundo, a partir de una situación y condición social a la que se pertenece. “Pero para ser verdaderamente filósofo este espejo se tiene que presentar como la totalización del saber contemporáneo: el filósofo lleva a la unificación de todos los conocimientos regulándose gracias a ciertos esquemas directores que traducen las actitudes y las técnicas de la clase ascendente ante su época y ante el mundo”.⁴⁹ La filosofía se objetiva en la estructura de la sociedad, se vale del método, del análisis y de la crítica, tal como podemos apreciar en los filósofos modernos.

Sartre, como buen marxista sui géneris, da validez al pensamiento filosófico en la *praxis*, punto de autorrealización de todo pensamiento. “Entonces la filosofía sigue siendo eficaz mientras se mantiene viva la *praxis* que la ha engendrado, que la lleva y que ella ilustra. Pero se transforma, pierde su singularidad, se despoja de su contenido original y con fecha, en la medida en que impregna poco a poco a las masas, para convertirse en ellas y por medio de ellas en un instrumento colectivo de

⁴⁵ Ibíd. P. 10.

⁴⁶ Cf. P. 11.

⁴⁷ Ibíd. P. 15. Capítulo. Marxismo y humanismo.

⁴⁸ Ibíd. P. 15.

⁴⁹ Ibíd. P. 16.

emancipación”.⁵⁰ La crítica hacia la filosofía no es tanto que pueda cambiar las formas de pensar o de modificar los modos de vida, sino su espíritu conservador que termina conciliado con la realidad dominante en la que se vive, en la que todo lo real es racional y todo lo racional real. Por tanto, dicha filosofía en su justificación de lo “real”, se cubre de un espeso manto ideológico, bien estructurado, riguroso, que impide ver e ir más allá. En este sentido, lo *ideológico* y el *método científico*, envuelven la visión humana en relación con el mundo, con los objetos y con las mercancías.

En el afán de perpetuarse, al igual que Garaudy, la historia es factor determinante para salir de los vientos conservadores, para salir de las crisis, pues permite en su dialéctica dinamizar y desarrollar el espíritu *emancipador* de los hombres, en la que “el pensamiento cautivo será liberado por el mismo movimiento de la Historia, por la lucha de los hombres en todos los planos y en todos los niveles, y de esta manera podrá alcanzar también su pleno desarrollo”.⁵¹ En este contexto: ¿cuál es el papel de la existencia sartriana? Siguiendo a Kierkegaard, el *significante* es el sujeto de carne y hueso, el que produce las *significaciones*, no es el significado, a diferencia de Hegel, en el que el significante se ha objetivado en el mundo a través de la dialéctica del espíritu absoluto. Lo importante es la experiencia o la vivencia que afecta radicalmente la sociedad y la existencia del sujeto, que lo obliga a una toma de posición filosófica y política en contexto, que no se deja atrapar por algún sistema o estructura, de corte abstracto, como puede ser el discurso estructuralista. Primordialmente está la *praxis*, lo vivido por la existencia, que a diferencia de los discursos de corte ideológico de factura conservadora, disminuye la condición humana en su magnitud, provocando desventuras, alegrías, emancipación, entre otros. “El hombre *existente* no puede ser disminuido por un sistema de ideas; por mucho que se pueda pensar y decir sobre él, el sufrimiento escapa al saber en la medida en que está sufrido en sí mismo, y en que el saber es importante para transformarlo”.⁵² El ser en el mundo encuentra en el marxismo la posibilidad de emancipación, no sólo social y política, sino de libertad, de la cual el ser es responsable. “A esta interioridad que pretende afirmarse contra toda filosofía en su estrechez y lenguaje como la aventura personal de cada cual frente a los otros y frente a Dios, a eso es a lo que Kierkegaard llama la *existencia*”.⁵³ Es una existencia confrontada consigo misma y con los *Otros*, en cuanto trabajo incesante sobre sí mismo, en una *praxis* que la modifica y obliga ir más allá de una toma de postura. Pues, “lo que cambia a los hombres no son las ideas, no basta conocer la causa de una pasión para suprimirla; hay que vivirla, hay que oponerle otras pasiones, hay que combatirla con tenacidad; en una palabra, hay que *trabajarse*”.⁵⁴ Es lo que hoy viven cientos de hombres y mujeres despojados de lo más básico; ontológicamente privados de sus moradas, desplazados de sus culturas y territorios. Es la realidad que deja de ser racional para volverse brutalidad. En este sentido, Sartre establece un diálogo abierto entre Kierkegaard y Marx, ante aquello que oculta una conciencia infeliz histórica, en su crítica al pensamiento hegeliano. “Llama la atención que el reproche que el marxismo le hace a Hegel sea el mismo, aunque con otro punto de vista. Para Marx, en efecto, Hegel ha confundido la objetivación, que hace que la exteriorización se vuelva contra el hombre”.⁵⁵ Es el hombre que no se reconoce a sí mismo, que rechaza su condición de existencia, que recurre a una materialidad de una “*praxis revolucionaria*”, que le permita ser libre, dueño de sí mismo y que se produce a sí mismo como ser histórico. En esta dirección,

⁵⁰ Ibíd. Pp. 16-17.

⁵¹ Ibíd. P.18.

⁵² Ibíd. P.20.

⁵³ Ibíd. Pp. 20-21.

⁵⁴ Ibíd. Pp. 21-22.

⁵⁵ Ibíd. P. 22.

Marx es claro, pues "lo que pone en el centro de su investigación es el hombre concreto, ese hombre que se define a la vez por sus necesidades, por las condiciones materiales de su existencia y por la naturaleza de su trabajo, es decir, por su lucha contra las cosas y contra los hombres."⁵⁶ Hoy profundizado por una lucha contra la miseria no sólo física de pueblos, de hombres y mujeres olvidados, sino espiritual, la de las sociedades de consumo, que a veces ignora o niega dicha situación real. La importancia de Kierkegaard al respecto está en la afirmación de la realidad, de lo vivido, no la niega, no la oculta, para que el marxismo la retome a través de la historia y la acción dialéctica. Es así como Sartre sostiene: "estábamos convencidos a la vez de que *el* materialismo histórico nos daba la única interpretación válida de la historia y de que el existencialismo era ya la única aproximación concreta a la realidad".⁵⁷ *Marxismo-histórico/existencialismo-realidad*, dan las bases de un humanismo diferente al burgués, como deja entrever la lectura sartriana, en el que la particularidad no es borrada por "conceptos" a priori o por caprichos de unos discursos totalizadores y burocráticos, de un mal llamado marxismo oficial. "Frente a esta doble ignorancia, el existencialismo ha podido renacer y mantenerse porque seguía afirmando la realidad de los hombres, como Kierkegaard afirmaba contra Hegel su propia realidad".⁵⁸ Y agrega: "Por lo contrario, existencialismo y marxismo pretenden alcanzar el mismo objeto, pero el segundo ha reabsorbido al hombre en la idea y el primero *donde quiera que esté*, en su trabajo, en casa, en la calle".⁵⁹ Esto último en su conjunto, hace que el hombre tome conciencia de su condición histórica y presente, penetra su experiencia, descubre situaciones *concretas* y se concibe en una *totalidad* dinámica, transformadora, no absoluta, como se deja ver en el espíritu absoluto de Hegel a través de las instituciones burguesas. En consecuencia, este tipo de marxismo existencial se caracteriza porque va más allá de las instituciones, va a los sentimientos, a los comportamientos. Es decir, a los modos de vida.⁶⁰

B. El humanismo existencialista

En Sartre hay un diálogo entre el existencialismo y el marxismo, ambos se complementan desde su visión filosófica. En *el existencialismo es un humanismo*,⁶¹ destaca la defensa de las posiciones humanistas del existencialismo marxista. Entre las críticas y objeciones a esta postura filosófica, Sartre menciona las siguientes:

1. Se acusa al existencialismo de quietismo, lo cual lo conduce a una filosofía de la contemplación, a una filosofía burguesa. Esta crítica en su tiempo, provenía de los comunistas.
2. Se acusa al existencialismo de pesimista, al igual que la filosofía de Schopenhauer, sólo ve en el mundo tragedia, turbiedad, etc. No hay un canto a la alegría, a un mundo mejor, según la prédica oficial de los marxistas.
3. Se acusa al existencialismo de negar la realidad y seriedad de las empresas humanas, pues niega la eternidad y los valores cristianos. Según los cristianos, conduce a una especie de libertinaje que no condena las malas acciones de los *Otros*.

⁵⁶ Ibíd. Pp. 22-23.

⁵⁷ Ibíd. P.27.

⁵⁸ Ibíd. P. 32.

⁵⁹ Ibíd. P. 33.

⁶⁰ Cf. P. 34.

⁶¹ Sartre Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Sur. Buenos Aires, Argentina. 1947.

Son acusaciones que provienen del marxismo ortodoxo y del cristianismo católico.

Sartre responde a partir de una conceptualización de lo que es el humanismo, en estrecha relación con el existencialismo, el cual lo entiende como “una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana”.⁶² Tal como hemos destacado con Garaudy. En el fondo lo que se aprecia en Sartre es un existencialismo que escapa de su situación inicial de negación, ve en el marxismo una salida de libertad humana, la cual de por sí ya deja de ser un mero quietismo insolidario, pues lo que caracteriza al marxismo es el dinamismo político y social, en el que los hombres de carne y hueso, de aquellos que sufren su realidad concreta de miseria material y espiritual, ven una salida no sólo política, sino un modo de vida, que Sartre ve claramente en el pensamiento marxista. De nuevo vale la pena destacar lo siguiente: *el hombre no es un ser abstracto, es una realidad concreta, una experiencia vital, con posibilidad de elección significativa, que parte de la existencia, de la subjetividad*.⁶³ Guardando las proporciones, es lo que Marx dice del hombre: el ser precede al concepto. Lo que lleva a decir lo siguiente con Sartre: “¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define”.⁶⁴ Este hombre comienza a ser algo en su proceso de definición, de conceptualización, de universalización, antes se puede decir que no es nada; en su libertad se da y se concibe a sí mismo. “El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace”.⁶⁵ Este existencialismo nos conduce a un hombre dueño de sí mismo, que confronta su realidad mundana a través de su subjetividad. Esto lo impulsa hacia la constitución de un *proyecto de vida*, que por su característica lo impulsa hacia el porvenir. “El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser”.⁶⁶ Es un ser condenado a su libertad, lo que exige ser responsable de sí mismo. Esto nos lleva a decir con Sartre: soy *responsable* de mí mismo, soy responsable de la humanidad. “Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres”.⁶⁷ En este sentido, es claro decir que el sujeto no niega su condición humana, no se aísla de ella, al contrario, es parte activa de ella en su radical transformación, ya sea en la *elección* o en el proyecto de vida, pues nos afirmamos cuando elegimos una forma de ser. Kantianamente, Sartre lo dice desde su humanismo: “Lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos”.⁶⁸ La humanidad, el *Otro*, se convierten en fin de mi elección, de mi proyecto de vida y el marxismo lo posibilita. De ahí en Sartre la *angustia* de dicha responsabilidad. “Se trata de una simple angustia, que conocen todos los que han tenido responsabilidades”.⁶⁹ Desde un padre o madre de familia, hasta un dirigente político o científico, empresa o colectivo, en el que media la libertad, ya que cada cual es responsable de ella. “Es lo que expresaré diciendo que el hombre

⁶² *Ibíd.* P. 12.

⁶³ *Cf.* P. 16.

⁶⁴ *Ibíd.* P. 20.

⁶⁵ *Ibíd.* Pp. 20-21.

⁶⁶ *Ibíd.* P. 21.

⁶⁷ *Ibíd.* P.23.

⁶⁸ *Ibíd.* Pp. 23-24.

⁶⁹ *Ibíd.* P. 29.

está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace”.⁷⁰ Es aquel que se reinscribe todos los días en su libertad, en su modo de vida. En cierta forma, en una *estética* de la *existencia*, signada por su condición desnuda y por su postura política de emancipación, en el que el *Otro*, la humanidad, cuentan. Nos encontramos ante un sujeto político que se compromete y actúa; su existencia ha sido tocada por el momento, por el presente que lo impulsa a la *acción*. Lo que nos lleva a decir: “Sólo hay realidad en la acción; y va más lejos todavía, porque no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida”.⁷¹ En consecuencia, uno es en su obrar. En otras palabras, en su proyecto de vida, que se enfrenta rudamente ante las desigualdades, los sufrimientos, las tristezas, las angustias y miserias que se presentan en el diario vivir. A esta situación, Sartre la llama “una dureza optimista”. Somos lo que somos, porque los asumimos libremente. Por lo tanto, si somos cobardes, de izquierdas o de derechas, es fruto de una consciente construcción vital que hemos madurado.

El humanismo existencialista, descansa en la particularidad del hombre y no en algo abstracto, va a depender del mismo sujeto, en ello va el optimismo existencial. “Ustedes ven que no puede ser considerada como una filosofía del quietismo, puesto que define al hombre: no hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en él mismo”.⁷² En este sentido, tenemos a alguien que parte de la subjetividad y del yo (cartesiano) en su radicalidad, en lo que él es en su particularidad, que lo distancia de los objetos y del mundo animal, tal como lo plantea Garaudy; en esto va su dignidad y la de todos los demás, al establecer unas relaciones en las que nos reconocemos como tales, como hombres y mujeres. “Así, el hombre que se capta directamente por el *cogito*, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia”.⁷³ Es lo que le da sentido a la elección en una situación concreta, pues lo que se elige afecta en la acción al conjunto de la humanidad. En términos estéticos, quien asume este tipo de vida a partir de la existencia, se transforma en artista de sí mismo. “Digamos más bien que hay que comparar la elección moral con la construcción de una obra de arte”.⁷⁴ Obra de arte ligada a la acción política y filosófica del marxismo, en el que el sujeto, en su existencia, es ante todo creador de sí mismo. “El hombre se hace; no está todo hecho desde el principio, se hace al elegir su moral, y la presión de las circunstancias es tal, que no puede dejar de elegir una. No definimos al hombre sino en relación con su compromiso. Es por lo tanto absurdo reprocharnos la fatuidad de la elección”.⁷⁵ Lo cual nos conduce a lo concreto de la libertad por medio de la elección, que de una u otra forma, el *Otro* va a estar ahí en mi horizonte de vida, del cual dependemos a través del *compromiso*, pues lo que se desea es que mi libertad quiera la libertad de los *Otros*.

C. Puntualizando

Para el existencialismo, el hombre es un ser por realizar, sólo por medio de un *humanismo dinámico e inacabado*. “El hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es

⁷⁰ Ibíd. Pp. 33- 34.

⁷¹ Ibíd. P. 49.

⁷² Ibíd. P. 55.

⁷³ Ibíd. P. 63.

⁷⁴ Ibíd. P. 66.

⁷⁵ Ibíd. P. 69.

persiguiendo fines trascendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación con este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento”.⁷⁶ Es un sujeto que se da en la trascendencia, en su subjetividad; no se encuentra ensimismado o encerrado, al contrario, está abierto al mundo, al *Otro*, está “presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista”.⁷⁷

LOUIS ALTHUSSER

A. El papel y el lugar del sujeto

Althusser en el texto *Para leer el capital*,⁷⁸ escrito conjuntamente con Etienne Balibar, destaca lo siguiente respecto al humanismo y a la *ideología* en tres capítulos centrales. En el *prefacio* nos dice que leer implica en su rigurosidad otras lecturas, otras preguntas, que van más allá del mero ropaje ideológico, que nos da una mala lectura de lo que se está leyendo y se instituye en nuestra mente como verdad. En una “auténtica” lectura, se puede develar lo que esconde el escrito: la postura de su discurso, lo que pretende de manera “concreta”. Esto último, desde posiciones marxistas, permite captar la distinción y la historia específica de lo que se lee, del lugar que se ocupa y del papel que se desempeña en una *estructura*; lo que facilita un nuevo tipo de discurso y de lectura de lo existente. Es decir, desplazarnos y ubicarnos en otro lugar, en otra mirada epistemológica. En términos filosóficos, develar o ver lo que otros no ven. “Lo que Smith no vio, por deficiencias del ver, Marx lo ve: Lo que Smith pudo no verlo y Marx pudo verlo”.⁷⁹ En este sentido el *desacuerdo* de toda lectura, en especial, del sujeto, es no ver lo que vemos, pues el desacuerdo no recae sobre lo que se ve, sino en nosotros, en especial en el constructo ideológico que tenemos acerca del ver, del leer, de lo visto, de lo leído. Lo que Althusser señala es una relación con el ver y la lectura que nos puede llevar a desacuerdos. “Comprender esta identidad necesaria y paradójica del no-ver y del ver en el mismo ver es plantear muy exactamente nuestro problema (es la relación necesaria que une lo visible y lo invisible), y plantearlo correctamente significa darse la posibilidad de resolverlo.”⁸⁰ Althusser nos invita a descubrir en el desacuerdo el acuerdo, transformando y cambiando, lo que es el conocimiento de manera inmediata y pasar epistemológicamente a la elaboración, a la producción de lo que es el conocimiento; lo que exige un cambio radical del problema planteado, una nueva respuesta acerca del conocimiento del cual somos conscientes, abandonando la antigua manera de conocer. A esto induce la lectura marxista de Althusser. “La vista ya no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de una facultad de ‘ver’ que él podría ejercer sea en la atención, sea en la distracción; la vista es el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la relación inmanente del campo de la problemática con sus objetos y sus problemas”.⁸¹ Es un ver reflexivo, ligado a su objeto, al problema en condiciones de existencia y de *producción*. “Ni lo invisible aquí, ni lo visible, están en función de la *vista de un sujeto*: lo invisible es el no-ver de la problemática teórica sobre sus no-objetos; lo invisible es la tiniebla, el ojo cegado de la reflexión sobre sí

⁷⁶ *Ibíd.* P. 81.

⁷⁷ *Ibíd.* P.82.

⁷⁸ Althusser, Louis y Etienne, Balibar. *Para leer el capital*. Siglo XXI. Bogotá. 1976.

⁷⁹ *Ibíd.* P. 24.

⁸⁰ *Ibíd.* P.26.

⁸¹ *Ibíd.* 30.

misma de la problemática teórica cuando atraviesa sin ver sus no-objetos, sus no-problemas, *para no mirarlos*".⁸² En otras palabras, lo *invisible* es aquello que no es tenido en cuenta por lo visible en su teoría, de ahí su desacierto en el decir de Althusser, al referirse a Marx, cuando aborda la economía política clásica, que no ve la plusvalía; por eso la mirada de Marx es distinta, está en otro terreno del pensamiento, del conocimiento, ve lo que los economistas clásicos no ven, pues están interesados en confirmar sus teorías enraizadas en viejos modelos. Marx se ubica en una zona distinta, en la que ve lo invisible, en la que se cuestiona el papel protagónico del sujeto a partir de la mirada althusseriana, entendiendo "que este proceso de transformación real de los medios de producción del conocimiento las pretensiones de 'sujeto constituyente' sean tan vanas como lo son las pretensiones del sujeto de la visión en la producción de lo visible, que todo ocurra en una crisis dialéctica de la mutación de una estructura teórica donde el asignado por el mecanismo del proceso; todo esto es un problema que no puede ser estudiado aquí".⁸³ En consecuencia, para hacer manifiesto lo ausente del problema, exige transformar lo presente, lo establecido. Es ante todo abordar otro terreno *epistemológico*, que en el caso de Althusser se daría en concebir lo que es la filosofía marxista, en la manera de concebir el movimiento en el que se da el conocimiento como producción, tal como se da en el caso de la plusvalía, objeto de una conceptualización en su construcción, que no depende de sujeto alguno, ya sea trascendental, de conciencia absoluta, o psicológica. "Este pensamiento es el sistema históricamente constituido de un *aparato de pensamiento*, sistema de las condiciones reales que hacen de él, si puedo arriesgar esta fórmula, un *modo de producción* determinado de conocimientos. Como tal, este pensamiento está constituido por una estructura que combina (*verbindung*) el tipo de objeto (materia prima) sobre el cual trabaja, los *medios de producción* teórica de que dispone (su teoría, su método y su técnica, experimental u otra) y las relaciones históricas (al mismo tiempo teóricas, ideológicas y sociales) en las que produce este sistema definido de las condiciones de la práctica teórica es el que asigna a tal o cual sujeto (individuo) pensante su lugar y su función en la producción de los conocimientos".⁸⁴ En este *modo de producción teórica* se da la posición y papel del sujeto, no escapa de esta estructura, ya está dado, en las que están presentes lo material y lo espiritual, articulados a lo económico, lo político y lo ideológico, objetivados en una realidad determinada."Esta realidad determinada es la que define los papeles y funciones del 'pensamiento' de los individuos singulares, que no pueden 'pensar' sino los 'problemas' ya planteados o que puedan ser planteados; ella es la que, por consiguiente, *pone en actividad* la 'fuerza de pensamiento' de los individuos, lo mismo que la estructura de un modo de producción económica pone en actividad la fuerza de trabajo de los productores inmediatos".⁸⁵ Por lo tanto, el sujeto, el pensamiento, están desligados de lo empírico, hacen parte de una estructura real, dinámica e histórica, como lo señala el marxismo que interactúa con la naturaleza y un tipo de *combinatoria* entre los medios de producción propios y de otras estructuras sociales, en el decir de Althusser. Como apreciamos, a diferencia del sujeto garaudiano y sartriano, su papel no es relevante en el pensamiento de Althusser, se encuentra articulado y *dado* en una estructura social, que podemos llamar *modo de producción*. Es el sujeto totalizado en dicha estructura social, caracterizada por sus sobresaltos y *rupturas epistémicas*,⁸⁶ bajo la mirada de un teórico marxista, en las que entran en discusión y distinción lo teórico *ideológico* y teórico *científico*, en el que el

⁸² Ibíd. P. 31.

⁸³ Ibíd. Pp. 32-33.

⁸⁴ Ibíd. P. 47.

⁸⁵ Ibíd. P.48.

⁸⁶ Cf. Pp. 49-50.

ideológico ha sido el dominante en la filosofía occidental, pues se encuentra determinado por intereses extra teóricos, es decir, religiosos, morales, políticos, entre otros,⁸⁷ que impiden ir más allá, *transgredir*, estar en otro terreno, en otro modo de pensar, en el afuera. “No se sale de un espacio cerrado instalándose simplemente *fuera de él*, ya sea en lo exterior o en la profundidad: mientras ese exterior o esa profundidad sigan siendo *su* exterior y *su* profundidad, pertenecen todavía a *este* círculo, a *este* espacio cerrado, en calidad de su ‘repetición’ en *su* otro cualquiera sea –que- sea”.⁸⁸ Es decir, hay que plantear radicalmente una ruptura, algo nuevo, que esté por fuera de la repetición ideológica, algo que formule otra *problemática*. Es cuando entra en escena la producción teórica científica en la formulación del nuevo espacio, en el que se devela lo invisible: en el caso de Marx, la plusvalía. Podemos adelantar algo a esta reflexión: tanto la postura de Garaudy como la de Sartre no escapan, a pesar del marxismo, a la producción teórica ideológica, si nos atenemos a Althusser, en lo que respecta al sujeto ideológico.⁸⁹ Pero también, lo que no deja en señalarse a Althusser desde las dos anteriores posiciones, un marxismo positivista. O sea, en el conocimiento para Althusser hay que pasar de lo ideológico a lo científico. Garaudy y Sartre quedan atrapados en el primero, Althusser en el segundo,⁹⁰ en la que la historia asumida como teoría, nos da cuenta de la *problemática* y de la producción del conocimiento desde lo ideológico hasta lo científico como producto, como hecho. En esto va la teoría de la historia de la producción de conocimiento.

B. La cuestión del humanismo

“Quisiera adelantar que el marxismo, desde el punto de vista teórico, no es ni un historicismo, ni un humanismo”.⁹¹ El *historicismo* como el humanismo, son ideologías. En este sentido, el marxismo es un antihumanismo, es un anti historicismo, que se opone a un discurso ideológico en el que los sujetos son los protagonistas de la historia, atrapados en un círculo vicioso del presente; pues las preguntas y los problemas planteados no van más allá, no causan ruptura con su momento. Epistemológicamente no se ubican en otro terreno, no se piensa de otro modo. Al respecto, Althusser refiriéndose a Aristóteles y a los economistas clásicos nos dice: “El presente que permitía a Aristóteles tener esa genial intuición de lectura le impedía al mismo tiempo responder al problema que se había planteado. Lo mismo sucede con todos los demás grandes inventores de la economía clásica. Los mercantilistas no hicieron más que reflexionar acerca de su propio presente, haciendo la teoría monetaria de su tiempo. Los fisiócratas no hicieron más que reflexionar acerca de su propio presente”.⁹² En términos hegelianos, no se puede escapar ideológicamente del presente, mucho menos del historicismo. Solamente se piensa lo visible del presente, no lo invisible que le atraviesa y está en otro lugar, sólo se tiene conciencia de él, pero no se tiene la conciencia de otro modo de pensar. Así, Althusser plantea la diferencia entre ideología y ciencia: “En cuanto a la ciencia, ella puede nacer de la ideología, desprenderse de su campo para constituirse en ciencia, pero justamente este desprendimiento, esta ‘ruptura’, inauguran una nueva forma de existencia y de temporalidad históricas, que hacen escapar a la ciencia”.⁹³ De modo que el

⁸⁷ Cf. P. 59.

⁸⁸ *Ibíd.* P. 88.

⁸⁹ Cf. Pp. 61-62, 65.

⁹⁰ Cf. Pp. 68, 70.

⁹¹ *Ibíd.* P. 130. Capítulo: el marxismo no es un historicismo.

⁹² *Ibíd.* P. p. 134.

⁹³ *Ibíd.* P.145.

humanismo no pueda salir del campo ideológico, por más que “medie” con elementos teóricos de la ciencia para desprenderse de dicho campo. *Mediación* tan cara a Garaudy y a Sartre. “El concepto de mediación está investido de un último papel: asegurar mágicamente, en un espacio vacío, el relevo entre los principios teóricos y lo ‘concreto’, lo mismo que los albañiles hacen la cadena para pasarse los ladrillos. En todos los casos se trabaja de funciones de enmascaramiento y de impostura teórica que pueden, sin duda, dar a la vez testimonio de una dificultad y de una voluntad reales y del deseo de no perder el control teórico de los acontecimientos, y que no por eso dejan de ser, en el mejor de los casos, ficciones teóricas peligrosas”.⁹⁴ En el manto de la mediación quedarían atrapadas las mal llamadas *ciencias humanas*, encubiertas bajo un falso aire de cientificidad que genera un manto de confusión ideológica. En consecuencia, el humanismo no deja de ser un mundo de ilusiones con pretensiones de verdad. De nuevo: “Este modelo puede ser, por ejemplo, aquel de la experiencia de la *práctica experimental* tomando no tanto de la realidad de la ciencia moderna, sino de una cierta ideología de la ciencia moderna”.⁹⁵ En Sartre, siguiendo la crítica althusseriana, a pesar de haberse encontrado con el marxismo, queda preso de la ideología del presente hegeliano, al considerarlo insuperable, reflejado en la totalidad, en el que la praxis se encarga de la unidad de las diversas prácticas en las que el hombre se mueve: la economía, la política, la cultura, etc. “Se llega, de esta forma, a rebajar el conocimiento científico, o la filosofía y, en todo caso, la teoría marxista, a la unidad de la práctica económico-política, al corazón de la práctica “histórica”, a la *historia* “real”. Se llega así al resultado exigido como condición teórica por toda interpretación historicista del marxismo: la transformación de la totalidad marxista en una variación hegeliana”.⁹⁶ Esta postura nos lleva a un *humanismo-materialismo-historicismo*, en el que las relaciones de producción quedan reducidas a meras relaciones humanas, ya que los autores de la historia son los sujetos, los hombres. En esto va, según Althusser, el *humanismo historicista* en el seno del marxismo, entendido como ideología, cuya raíz anterior a Marx, se encuentra quizá en las luces, en Hegel, en los escritos de juventud, en el que el papel del *Otro* recoge la *esencia humana*. “Teóricamente, este ‘humanismo’ y este ‘historicismo’ revolucionario se declaraban discípulos tanto de Hegel como de los textos de juventud, en tal caso accesibles, de Marx”.⁹⁷ Althusser señala que este tipo de humanismo-historicista en el seno del marxismo, genera posiciones reformistas, oportunistas y revisionistas, que, por su postura ideológica, hay cambio, crítica, pero se conserva en su presente, es decir, no se piensa radicalmente de otro modo. O sea, aunque mantiene un pensamiento dinámico, sigue estando preso del presente ideológico. “He aquí quizá el problema más profundo de Sartre. Está totalmente contenido en su doble tesis de que el marxismo es ‘la filosofía insuperable de nuestro tiempo’; y de que ninguna obra literaria o filosófica vale una hora de esfuerzo ante el sufrimiento de un miserable reducido al hambre y a la agonía por la explotación capitalista”. (...) “El humanismo historicista toma así en Sartre la forma de una exaltación de la libertad humana la que, al lanzarse libremente en su combate, comulga con la libertad de todos los oprimidos que desde la larga noche olvidada de las rebeliones de esclavos luchan por un poco de luz humana”.⁹⁸ Quizá, este manto ideológico revolucionario nos impida ver lo *Otro*, creyendo que lo vemos, según Althusser.

⁹⁴ Ibíd. Pp. 70-71. Prefacio.

⁹⁵ Ibíd. P. 147.

⁹⁶ Ibíd. 148.

⁹⁷ Ibíd. P. 153.

⁹⁸ Ibíd. Pp. 154-155.

Althusser parte de la dinámica de la estructura social, de las relaciones de producción que determinan a la sociedad y no de la esencia humana, como lo argumenta el humanismo. Ya es característico en su planteamiento palabras como ruptura epistemológica, sincronía y diacronía, entre otras, como partes fundamentales del discurso marxista. De ahí que el socialismo, entendido como concepto científico y el humanismo como concepto ideológico, expresen una unidad en la desigualdad.⁹⁹ En este sentido, quien da las luces es el pensador científico. “Al decir que el concepto de humanismo es un concepto ideológico (y no científico), afirmamos a la vez: que señala un conjunto de realidades existentes pero que, a diferencia de un concepto científico, no nos da los medios de conocerlas. Señala, en una forma particular (ideológica) hechos existentes pero no nos da su esencia”.¹⁰⁰ De ahí el error y la confusión, donde lo teórico-científico y lo práctico-político, ocupan un segundo plano; lo que importa es la *esencia humana*, ya sea racional, irracional o envuelta en la apariencia. La mirada althusseriana niega esta manera de ver las “cosas” desde el marxismo. “Sólo se puede *conocer* algo acerca del hombre a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. Todo pensamiento que se reclamase de Marx para restaurar de una u otra manera, una antropología o un humanismo teóricos, *teóricamente* sólo señala cenizas”. (...) “Ya que el anti-humanismo teórico tiene por corolario el reconocimiento y el conocimiento del humanismo mismo como *ideología*”.¹⁰¹ ¿Qué es lo ideológico? Ante todo un sistema con su lógica y rigor que se refunde con el método de la ciencia, que posee sus representaciones e ilusiones, que tiene una existencia y un papel histórico en las sociedades. “Podemos decir que la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social es más importante que la función teórica (o de conocimiento)”.¹⁰² Althusser reconoce que la ideología es un sistema de representaciones indispensable para la sociedad, que se transforma en instrumento para la acción reflexiva en la historia, que no precisa de la conciencia para afectar los comportamientos. “La ideología concierne, por lo tanto, a la relación *vivida* de los hombres con su mundo”.¹⁰³ Relación imaginaria que provoca un humanismo que reivindica los derechos humanos, la igualdad, entre otros. En otras palabras, la condición imaginaria de la ideología es fruto de las condiciones de existencia de los hombres. El humanismo burgués pone al hombre en el principio de toda postura teórica, en el que el humanismo, la ideología se convierten en los sustitutos de toda producción teórica, en el que a las “cosas” se les llama por otro nombre y no por el que es. En consecuencia podemos estar hablando de ciencia desde posturas ideológicas, sin ser “conscientes”.

C. Para concluir

El marxismo para Althusser no es un humanismo, este es una ideología con su rigor, atrapada en el presente; no ve lo que la mirada filosófica nos hace ver: lo *Otro*, lo invisible. La ideología queda atrapada en la visibilidad. Las diferencias, según Althusser, son las siguientes:¹⁰⁴

⁹⁹ Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Capítulo *Marxismo y humanismo*. Siglo XXI. México. 1983.

¹⁰⁰ *Ibíd.* P. 184.

¹⁰¹ *Ibíd.* P. 190.

¹⁰² *Ibíd.* P. 192.

¹⁰³ *Ibíd.* P. 193.

¹⁰⁴ Varios. *Polémica sobre marxismo y humanismo*. Siglo XXI. México. 1972.

1. *Nociones de una interpretación humanista del marxismo*: “Hombre, esencia humana, naturaleza humana, alienación, trabajo alienado, des alienación, apropiación de su esencia (de los productos de su trabajo) por el hombre, hombre total, hombre genérico, individuo íntegramente desarrollado, sujeto-objeto, creación del hombre por el hombre, conciencia, conciencia moral, libertad, acto, trascendencia, subjetividad, etcétera”.¹⁰⁵
2. *Interpretación humanista del materialismo histórico*: “La historia es la producción del hombre por el hombre, que la esencia del hombre es el trabajo, que el concepto de trabajo es el concepto de base del materialismo histórico, que la historia de la alienación del trabajo humano, que la revolución es la lucha por la desalienación del trabajo humano y del mundo humano, que el comunismo es el reino de la ‘libertad’, de la comunidad, de la fraternidad, etcétera”.¹⁰⁶
3. *Interpretación humanista del materialismo dialéctico. Lo que sería la filosofía marxista*: “El sujeto humano (conciencia) es la fuente y el centro de todo conocimiento, por lo tanto, que la relación sujeto-objeto se encuentra en el corazón de la filosofía marxista; que el hombre crea sus conocimientos de la misma manera que crea su historia, que el conocimiento es el reino donde su libertad se ejerce bajo la forma de ‘hipótesis’ y de ‘modelo’ sometidos a la verificación de los hechos; que el corazón del conocimiento es el acto del sujeto humano volcado hacia el futuro buscando ‘trascender’ su situación, etcétera”.¹⁰⁷

En este sentido, cabe el humanismo marxista, no sólo de Sartre, también de Garaudy, en torno a un sujeto creador, conceptualizado en la conciencia y en el proyecto de vida, que trasciende su condición natural y se realiza en sus “valores humanos”.

La crítica de Althusser se centra en lo siguiente:

1. *El materialismo histórico*: se desarrolla a partir de conceptos de orden teórico como: “modo de producción, infraestructura, fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, supraestructura, derecho, Estado e ideología, clases, lucha de clases, determinación, en última instancia por la economía, desplazamiento de la instancia dominante en el interior de un modo de producción en una formación social concreta, etc”.¹⁰⁸
2. *El materialismo dialéctico*: Sus categorías son: “materialismo, o primado de la materia sobre el pensamiento, del objeto real sobre su conocimiento, distinción del proceso real y del proceso de pensamiento, proceso de producción del conocimiento, efecto de conocimiento dialéctico, formas de la dialéctica, etc”.¹⁰⁹

La repuesta a la distinción y confusión con el humanismo, se debe buscar en la ideología, pues para Althusser es muy claro que estamos en un mundo dominado por la ideología, de la cual cierto marxismo no escapa en sus diversas manifestaciones, sea de derechas o sea de izquierdas, ya que la ideología establece una doble relación, por medio de la religión, el arte, etc. Es el mundo *representado* en

¹⁰⁵ Ibíd. Pp. 172-173.

¹⁰⁶ Ibíd. P. 173.

¹⁰⁷ Ibíd. P.173.

¹⁰⁸ Ibíd. P. 174.

¹⁰⁹ Ibíd. P. 174.

las vidas humanas, es la concepción de mundo que no es verdadero, a pesar de tener un conocimiento riguroso. “La ideología aparece así como una cierta ‘representación del mundo’ que une a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí, en la división de sus tareas y la igualdad o desigualdad de su destino”.¹¹⁰ Por lo tanto, la ideología se convierte en un paliativo para soportar la existencia humana, hace parte de su experiencia, constituyéndose en un elemento de cohesión social, dentro de una estructura dominante, ya sea de clase o no. Para Althusser, el hombre está definido por un modo de producción, por una estructura social, la cual le brinda una forma de subsistencia definida. De manera que toda individualidad va a depender de dicha estructura, determinada por las relaciones, en las que los hombres concretos son sujetos en la historia, en tanto agentes y no como sujetos singulares que hacen la historia.

Bibliografía

- Althusser, Louis y Etienne, Balibar. *Para leer el capital*. Siglo XXI. Bogotá. 1976.
- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI. México. 1983.
- Varios. *Polémica sobre marxismo y humanismo*. Siglo XXI. México. 1972.
- Garaudy, Roger. *Perspectivas del hombre*. Platina. Buenos Aires, Argentina. 1964.
- Varios. *Estructuralismo y marxismo*. Ediciones Martínez Roca. Barcelona, España. 1971
- Posada, Gonzalo Soto. *Filosofía medieval*. Universidad Pedagógica Nacional y ediciones San Pablo. Santa Fe de Bogotá. 2007.
- Sartre, Jean Paul. *Crítica de la razón dialéctica*. Libro I. Losada. Buenos Aires, Argentina. 1979.
- Sartre Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Sur. Buenos Aires, Argentina. 1947.

¹¹⁰ *Ibíd.* P. 179.