



**ALTHUSSER:  
CUESTIONES  
DEL  
LENINISMO**  
GABRIEL ALBIAC

**EL SUJETO Y SU DESTINO.**  
NOTA CRITICA DE LA EDITORIAL





**LOUIS ALTHUSSER:  
CUESTIONES DEL LENINISMO**



Gabriel Albiac

LOUIS ALTHUSSER:  
CUESTIONES DEL LENINISMO



**Biblioteca «Promoción del  
Pueblo» Serie P. Núm. 91**

A la memoria de Salvador Allende,  
Presidente Constitucional de Chile.

*«Solía escribir con su dedo grande  
en el aire: ¡Viban los compañeros...!»*

(Cesar Vallejo)

**Colección «Biblioteca Promoción del Pueblo». Serie P. Núm. 91.**

**Edita ZERO, S. A. Máximo Aguirre, 5. Bilbao.**

**Distribuidor exclusivo: ZYX, S. A. Lérida, 80. Madrid-20.**

**Madrid, septiembre, 1976.**

**Portada de A. García.**

**© Reservados todos los derechos.**

**Printed in Spain. Impreso en España.**

**I.S.B.N.: 84-317-0356-3.**

**Depósito legal: M. 29518-1976.**

**Imprime: Gráficas Color. María Zayas, 15. Madrid-29.**

## NOTA DE LA EDITORIAL

### EL SUJETO Y SU DESTINO

*Todos nosotros tenemos ciertamente con Louis Althusser una gran deuda cultural: el haber enseñado a tantos que se creían marxistas y no lo eran (y a tantos de nosotros entre ellos) en qué consiste la ciencia marxista de la historia y el abismo que la separa y distingue de cualquier filosofía (burguesa) de la historia. No obstante y por lo demás, todo autor formula la verdad de la que es portador en el lenguaje de la ciencia y/o de la ideología dominante en su tiempo, contra la cual le viene dado el deber de polemizar. Ciertas cuestiones le vienen necesariamente impuestas y, por tanto, debe ocuparse de ellas, aunque sea negativamente, quedando así condicionado a no ocuparse de otras. Tal vez sea por esto por lo que una gran verdad pide más bien ser criticada que repetida.*

*Es, desde este punto de vista cómo querriamos hacer algunas observaciones sobre el tema fundamental del antihumanismo teórico de Marx. En tanto que esta fórmula tiene todavía muchos efectos probablemente positivos de clarificación teórica, se manifiestan ya algunos efectos negativos, algunas confusiones teóricas, a los que da lugar.*

*Precisamente por esto, nos parece que el problema de la autocrítica de Althusser está hoy de actualidad más allá de los mismos límites en que esta autocrítica se ha ejercitado hasta hoy.*

*Para aclarar esta aparente paradoja no estará tal vez de más comenzar por recordar el clima cultural en que Althusser expone y desarrolla, por primera vez, su propia lectura de Marx.*

*Si, por ejemplo, releemos el artículo «Sobre el joven Marx (Cuestiones de teoría) que apareció en La Pensée de Marzo-Abril 1961 y que constituye una de las paredes maestras del Pour Marx. vemos rápidamente cómo su*

autor está comprometido en un esfuerzo de desprovincialización de la cultura marxista francesa, mediante la invitación al estudio riguroso de los textos de Marx y Engels, y también cómo su trabajo teórico, en sentido estricto, está en relación con un intento de reconstruir «cómo fueron realmente las cosas» en la vicisitud intelectual de los fundadores del materialismo histórico.

Todavía en el Prefacio a Pour Marx se lee: «...junto al vacío teórico tenemos también nosotros los franceses ese monstruoso provincialismo filosófico y cultural (nuestro chauvinismo), heredado del pasado nacional, que nos hace ignorar las lenguas extranjeras y considerar prácticamente cero todo aquello que pueda ser pensado y producido más allá de una cadena de montes, del curso de un río o de la extensión de un mar. ¿Es quizás, casualidad el que entre nosotros el estudio y comentario de las obras de Marx haya sido durante tanto tiempo prerrogativa de algunos germanistas animosos y tenaces? Así, el único nombre que podemos airar más allá de nuestras fronteras es el de un tranquilo héroe solitario que, desconocido por la misma Universidad Francesa, llevó a cabo durante años minuciosos estudios sobre el movimiento neohegeliano de izquierda y sobre el joven Marx: Augusto Cornu».<sup>1</sup>

Nada autoriza la sustitución de la lectura de Marx por la de Althusser: operación esta con la que, una vez más, un ambiente cultural refractario respecto al pensamiento de Marx alude el auténtico ajuste de cuentas teórico con él.

No por casualidad Althusser, no sólo en el texto que hemos citado sino también en el fondo de todo el Pour Marx, nos invita al trabajo gigantesco de reconstruir el itinerario intelectual de Marx y Engels realizado por Cornu<sup>2</sup>. El trabajo de Althusser quiere en aquellos años construir la sistematización teórica de los descubrimientos realizados por Cornu en su reconocimiento de los ambientes intelectuales en los que se desenvuelve la formación intelectual de Marx. Cornu, en efecto, descubre que todo aquello que se solía indicar como lo específicamente filosófico de Marx, el vuelco de la dialéctica hegeliana así como la filosofía de la actividad (*Die Philosophie der Tat*), el vuelco de la relación entre sujeto y predicado y demás, no es otra cosa que la repetición, a veces literal, de conceptos comunes dentro de la izquierda radical burguesa, retomadas a veces sin más de los Bauer, Hess, von Cieszkowski, Feuerbach, etc... Es decir, que el joven Marx no es un filósofo original y no desarrolla una problemática filosófica propia y distinta de la de la izquierda hegeliana. Lo que puede tener de específico es el modo en que combina entre sí las respuestas que a una idéntica problemática fundamental dan las diversas cabezas de este movimiento intelectual. Y, sin embargo, muchos de estos, que para el joven Marx fueron amigos o incluso maestros, terminaron por llegar a posiciones políticas

1.L. althusser, *Pour Marx*. François Maspero, París 1965. Tr. Cast. Siglo XXI. Traducción nuestra del trozo citado.

2.A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre (1818-1820-1844)* P.U.F. 1955. Tr. Cast., Instituto del Libro, La Habana, Cuba 1966.



totalmente opuestas a las suyas, por ejemplo, de apoyo incondicional a la política bismarckiana. ¿Dónde situar y cómo justificar entonces la diferencia de la posición de Marx respecto a la de ellos?

Por otra parte, en una consideración simplemente teórica, las posiciones del joven Marx aparecen de una ingenuidad insostenible: cuando Althusser pone en la picota a John Lewis <sup>3</sup> por su tesis de que el hombre hace la historia, que hace al hombre, es en realidad el joven Marx el que, a través de su último repetidor, es puesto en la picota; y cuando Althusser explica que un sujeto tal como lo entiende Lewis es el exacto equivalente al Dios de la tradición religiosa, él ciertamente no ignora que precisamente fue en el curso de una polémica antirreligiosa y para restituir al hombre las propiedades alienadas en Dios, cómo Marx desarrolló la concepción del sujeto que después retomará Lewis<sup>4</sup>.

Concebir al hombre como sujeto que se crea a sí mismo y a la historia significa asumir una posición insostenible e inaceptable por parte de cualquier epistemología crítica que quiera ajustar las cuentas, aún superficialmente, con el estado actual de la ciencia, es decir, con el nivel reflejo del modo con que el hombre de nuestro tiempo media su recambio orgánico con la naturaleza a través del proceso de trabajo.

Por lo demás, el paso de una antropología inmanente a una divinización de la simple voluntad creativa o voluntad de poder no es demasiado largo, y no está del todo infundado el temor de encontrar, por este camino, a Marx emparentado con los antecesores culturales de la reacción fascista. Bruno Bauer, autor en quien es posible encontrar tal vez todas las tesis que un cierto tipo de filosofía marxista acostumbraba a considerar como esenciales, es en sus últimos años amigo de Nietzsche y está entre los padres espirituales del «Cristianismo alemán»<sup>5</sup>. Lukács, para evitar el embarazo que tales parentelas ideológicas provocan, ha tenido que falsificar toda la historia de la cultura occidental de los últimos cincuenta años: El asalto a la Razón<sup>6</sup> es un testimonio impresionante del intento absurdo de un hombre, ciertamente genial, por salvar mediante finísimo análisis de detalle una tesis de fondo completamente equivocada.

Cornu, por otra parte, ha puesto bien en claro la distancia que existe entre el Marx anterior a 1845 y el posterior. La primera educación de Marx tiene lugar en un ambiente impregnado de iluminismo judío, y en el que están presentes numerosos elementos kantianos. Después llega, sobre todo en el período de su amistad con Bauer con cuya concepción general

3.L. Althusser, *Réponse a John Lewis*, F. Maspero, París 1973. Tr. cast.. Siglo XXI.

4.Cfr. Ibidem pp. 21-25 y K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* en Marx-Engels Werke Ergänzungsband I Teil pp. 544-545.

5.Sobre las conclusiones de la izquierda hegeliana y en particular sobre Bauer véase Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag A.G., Zürich 1941. En *Ecce homo* Nietzsche alude explícitamente a su relación con Bauer y lo reitera también en las cartas a Taine, a Brandes y a P. Gast. Cfr. también C.A. Bernouilli, *Tauberbeck und Nietzsche*, Jena 1908.

6.*Die Zerstörung der Vernunft* Aufbau Verlag, Berlín.

de la historia de la filosofía se enlaza su tesis doctoral sobre la diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro, a una forma de pensamiento hegeliano forzado, en el sentido, sin embargo, de un idealismo subjetivo. Más tarde acaecerá el encuentro con el pensamiento de Feuerbach y, finalmente, el ajuste de cuentas con su anterior conciencia filosófica, contenido en la Ideología Alemana.

Cornu resume este desarrollo distinguiendo un período Kantiano-fichteano y un período feuerbachiano que preceden a la ruptura de 1845, que condiciona el acceso de Marx a su propio pensamiento, el materialismo histórico.

Althusser, en el período que transcurre desde diciembre de 1960, fecha de publicación del primero de los textos que constituyen el Pour Marx a 1965, fecha de publicación de la recopilación completa en forma de libro, saca las consecuencias teóricas generales que acompañan al trabajo que Cornu está realizando. Entretanto, si se toma en serio la ruptura entre Marx y la izquierda hegeliana, ya no es obligatorio construir una historia de la cultura que defienda la causa de ésta, creyendo con ello que se defiende al marxismo mismo. Se nos libra así del chantaje que la ideología burguesa puede ejercer sobre el marxismo en el momento mismo en que logre capturarlo y situarlo dentro de su horizonte global planteándole la alternativa, a la que en los términos de esa ideología es imposible sustraerse, de autoritarismo o democracia formal.

Además se define una vía de acceso a la filosofía de Marx como más interesante y rica que la abierta por los Manuscritos económico-filosóficos o, en general, por los escritos juveniles, una vía que pasa a través de una lectura filosófica de los textos de madurez de Marx. En efecto, escribiendo El Capital, Marx ha inaugurado una nueva ciencia, la ciencia de la historia. Y de este modo, Marx ha iniciado también la posibilidad de una nueva filosofía. Althusser, retomando la enseñanza de Gaston Bachelard coloca, en efecto, la filosofía después de la ciencia, esto es, hace seguir a cada ciencia nueva una nueva filosofía, encargada de defender la específica originalidad en el modo de pensar que la nueva ciencia ha inaugurado.

Al fundar una nueva ciencia, la ciencia de la historia, Marx inicia también una nueva filosofía, aunque pueda quizá confundir ambas cosas o no darse cuenta del todo. La verdadera filosofía, entonces, no sería la de la juventud de Marx, sino la que se hace pensable a partir de la ciencia de la madurez de Marx. Y esto, aunque Marx mismo no se haya molestado nunca en desarrollar esta filosofía de manera sistemática. Tanto es así, que se necesita ir a buscarla en trozos y retazos dentro de otras obras que no son filosóficas y, la primera entre todas, El Capital.

Queda trazado así el programa de la investigación que sigue necesariamente a Pour Marx: una lectura «de filósofos» de El Capital orientada a recuperar la peculiaridad filosófica de Marx y a escribir aquella Lógica materialista que, en un momento dado de su vida, Marx decidiera realizar, sin que nunca se resolviera a hacerlo efectivamente.

Tanto en Pour Marx como en Lire Le Capital ha quedado, sin embargo, indeterminada la relación existente entre la filosofía de Marx y la filosofía

de El Capital. *El texto sugiere que estas dos filosofías coinciden sin decidirse nunca a afirmarlo taxativamente.*

*Marx ha roto con la filosofía juvenil-hegeliana de los años de su juventud y ha comenzado una nueva práctica de trabajo intelectual que tiene un carácter científico y no filosófico. De esta práctica es posible extraer las líneas fundamentales de una nueva filosofía que le corresponda, así como, por ejemplo, es posible extraer de la física de Galileo las preguntas fundamentales de una nueva problemática filosófica. Pero, la filosofía que el hombre Marx ha pensado en su madurez, el modo en que ha interpretado su propia ruptura con la problemática juvenil hegeliana, ¿coincide con la interpretación que de esta ruptura necesita dar desde el punto de vista de la filosofía «marxista», es decir, desde el punto de vista de una filosofía que esté a la altura de la nueva práctica científica inaugurada por Marx?*

*No parece que Althusser no plantea nunca claramente esta cuestión, y que, por otra parte, no puede ser pasada por alto precisamente en orden a una lectura rigurosa de Marx.*

*A primera vista, es muy comprensible que Althusser no plantee esta cuestión: probablemente espera que la continuación del erudito trabajo de Cornu, desde 1845 hasta los años de la madurez, muestre documentalmente una evolución intelectual personal de Marx, que corresponda a la evolución teórica de la filosofía marxista. Pero los estudios sobre los textos de Marx realizados en estos últimos años, muestran cómo permanecen en él, bien entrado en los años de la madurez, convicciones y modos de pensar filosóficos que no corresponden a la filosofía «marxista» y que recuerdan más bien, por el contrario, precisamente las convicciones de la juventud. En nuestra opinión, si bien no se puede decir que el Marx maduro piensa filosóficamente como el joven Marx, no es posible tampoco decir que piensa filosóficamente como, según Althusser, debiera pensar el autor de El Capital. He aquí pues cómo las dos preguntas —la que versa sobre la filosofía del hombre Karl Marx y la que lo hace sobre la filosofía marxista— recobran su autonomía<sup>7</sup>. Althusser, justamente, rechaza el*

7. Más exactamente se opera la separación entre la indicación de una problemática filosófica, que Marx ha llevado a cabo con el simple iniciar una nueva ciencia de la historia, y su misma toma de posición personal dentro de esa problemática que él nunca desarrolló completamente, pero de la que existen, sin embargo, huellas que merecen ser valoradas. Entonces resulta también significativa la pregunta: ¿cómo la peculiar sensibilidad que se expresa en la problemática juvenil puede encontrar su lugar y cómo puede asumir y hacer suya la nueva problemática de los años de la madurez?

O también, dado que no se da una sensibilidad escindida de una problemática, ¿cómo se realiza el avance continuo e inacabado de Marx en la nueva problemática filosófica que viene produciendo?

Tal vez una comparación pueda ayudar a iluminar este problema: Galileo da ocasión, con su descubrimiento científico, a una nueva problemática filosófica; sin embargo existe también una filosofía, de Galileo, aunque apenas aludida, que

*privilegio del autor, la pretensión de que la filosofía personal de Marx deba contar más que la filosofía correctamente elaborada según los propios criterios de la ciencia inaugurada por el mismo Marx. En otras palabras, el problema de la filosofía marxista es un problema teórico, y no filológico.*

*Sin embargo, no puede ser ciertamente sobrevalorada la aportación que un conocimiento exacto de los textos pueda dar al correcto planteamiento del problema teórico. Esto es, si bien la filosofía personal de Marx no puede ser considerada simplemente como la filosofía del marxismo, sería otro tanto incorrecto, y quizás más, aceptar que un exacto conocimiento de esta filosofía sea indiferente para la filosofía marxista. Con esto, naturalmente, no queremos sostener que exista una filosofía coherente atribuible al Marx maduro, pero queremos subrayar la importancia de aquellos fragmentos a través de los cuales aparece la concepción del mundo de Marx y sus ideas generales.*

*Esto supone un trabajo teórico distinto del de Althusser, aunque no necesariamente en oposición a él. Mientras que Althusser debe buscar, dentro de la pluralidad de niveles en que se articula el texto, aquél en el que funciona la ciencia de la historia y, después, construir la pregunta sobre la filosofía que corresponde a ese texto en un contexto dado, una investigación dirigida a indagar en los fragmentos de filosofía del Marx maduro, trataría de buscar precisamente los niveles de sentido en los cuales habla no la lógica de la ciencia nueva, frente a la cual la persona del autor voluntariamente recula, sino el deseo directo del autor de esa ciencia. Precisamente las debilidades en la exposición serían quizá, para una investigación de este tipo, los lugares más interesantes del texto: donde la lógica de su ciencia balbucea, es más fácil que hable el autor.*

*Una tarea semejante se convierte en inaplazable, una vez que ha quedado claro que la filosofía de Marx no es necesariamente la filosofía «marxista» de Louis Althusser. Por el contrario, nos parece que el teórico francés la ha escamoteado eludiéndola con una simple oposición de dos líneas de tendencia de las cuales una sería dominante en los años de juventud y la otra en el período de madurez.*

*Sea «como sea», sostiene Althusser, «y sin anticipar nada sobre los estudios que se necesitará hacer para comprender completamente la dialéctica contradictoria de la formación de Marx y de la elaboración de su ciencia, este hecho permanece: la ciencia marxista de la historia no ha progresado nunca, según el esquema racionalista clásico, de manera lineal, sin problemas ni conflictos internos, y sin intervenciones externas, a*

---

testimonia su manera de situarse en la nueva problemática. Tal filosofía puede a veces estar todavía retrasada como lenguaje, pero tiene su importancia para entender al autor. En el caso de Galileo la cosa no tiene en el fondo, mucha importancia. Pero en el caso de Marx puede tenerla grandísima, a resultas de cómo se responda a esta pregunta ¿está asegurado el nexo entre ciencia de Marx y emancipación del proletariado simplemente por la nueva problemática o requiere también una manera determinada de situarse dentro de ella?

partir del «punto sin retorno» de la «ruptura epistemológica». La batalla filosófica emprendida se continúa pues en el mismo Marx, en su obra: esta se ha desarrollado en torno a los principios y con los medios proporcionados por los conceptos de la nueva ciencia revolucionaria que era, a su vez, una de las puestas en juego. La ciencia marxista no ha conquistado su terreno más que poco a poco, en la lucha teórica (lucha de clases en la teoría), en relación directa y constante con la verdadera lucha de clases. Esta lucha ha durado toda la vida de Marx...»<sup>8</sup>.

Aquí está en efecto, para Althusser, el peligro de caer en una de aquellas cómodas lecturas que denunciaba con fuerza en *Pour Marx*, aquellas lecturas teológicas del joven Marx que leen en él constantemente no lo que de hecho dice, sino lo que puede leer allí quien lo tome en consideración después de haber leído al Marx maduro<sup>9</sup>. Se trata, en cambio, como reivindicaba entonces Althusser, de reconstruir qué quería decir el Marx que no sólo no había escrito todavía *El Capital*, sino que ni siquiera había desarrollado todavía las categorías mínimas indispensables para poderlo leer, si le hubiese ocurrido el encontrarlo escrito por otros.

Asimismo no es posible leer al Marx maduro a la luz de una coherencia que se encuentra fuera de su obra: si ciertamente es verdad que la lucha de clases en la teoría que Marx lleva a cabo está estrechamente ligada a la lucha de clases *tout court*, es otro tanto cierto que con esta simple formulación no se resuelve de hecho el problema de establecer qué dice efectivamente el texto de Marx, en aquel contexto de lucha de clases.

Uno de los principios del método de Althusser es el de aplicar a Marx y a su trabajo teórico personal la teoría marxista según la cual la lucha de clases es el motor de la historia y en última instancia, también de la del pensamiento. En ella, así como en toda otra historia, no se dan sujetos, en el sentido de principios activos que constituyen, mediante su movimiento, una historia. El marxismo explica más bien el existir de los sujetos en la historia a través de su sujeción a las prácticas que en esta historia tienen lugar. El sujeto es sujeto de actividad en la historia porque, antes, ha sido sometido a esta historia y en ella se ha formado. Donde la ideología burguesa ve el desplegarse de la libertad humana que afecta a todas las dimensiones de lo real asimilándolas a sí misma y, por tanto, humanizándolas, el materialismo dialéctico ve, por el contrario, el ser producido del sujeto humano con vistas a una producción futura. También la actividad, de la que el sujeto en la historia es sin duda capaz, resulta posible a causa de su sumisión originaria y en ella tiene su presupuesto, su condición y su límite.

Si esto es verdad, lleva consigo sin embargo, a nuestro parecer, el rechazo de la ilusión de que el sujeto en la historia, mediante el conocimiento de las modalidades y de las reglas de su propia constitución, llegue a ser transparente a sí mismo. Esto sería teóricamente posible sólo dentro de una concepción idealista del saber para la cual existe un saber absoluto y una ciencia absolutamente separada del deseo, del momento de

8.L. Althusser, *Réponse a John Lewis*, ed. cit.

9. L. Althusser *Pour Marx*; ed. cit.

la pasión y de la individualidad. En una ciencia así, un sujeto, que fuese concebido por ella como simple soporte, podría reflejarse y resignarse. Pero no existe ese sujeto, como tampoco existe esa ciencia: el sujeto real piensa la ciencia porque está movido por un interés que deriva de sus mismas condiciones de existencia y necesita verificar en qué medida estas condiciones permiten el deseo de conocer la verdad. Por otra parte, la ciencia que es accesible a tales sujetos está por naturaleza mezclada con la ideología: su separación de ella es un proceso infinito.

El deseo del sujeto, como el sujeto mismo, es producido en la historia, pero esto no implica, de ningún modo, que la historia se tome el trabajo de realizar los deseos que produce. La historia es un proceso sin sujeto ni fin o fines, nos recuerda Althusser. Igual que no tiene un fin propio, tampoco puede asumir deseos humanos ni tenerlos por su cuenta. Existe en la historia una racionalidad y también algo que se asemeja a una teología, en el sentido de que la ciencia de la historia supone necesariamente el funcionar de estructuras metaindividuales e implica por tanto que el interactuar de los diversos elementos sea más que su suma, pero de estas regularidades es posible deducir leyes y tendencias sociales, no sujetos ni finalidades. Estas simples constataciones abren un problema: ¿en qué relación está la historia, cuyo motor es la lucha de clases, y las leyes que la regulan, con la felicidad y los deseos de los hombres que en ella son sujetos, sometidos a sus prácticas, sujetos de acción en sus prácticas?<sup>10</sup>

¿En qué relación está, por ejemplo, la ciencia que Marx ha desarrollado con los deseos del hombre que ha desarrollado esa ciencia y, por tanto, con el modo en que él la ha concebido?

En otros términos, ¿en qué relación se encuentra la ciencia de Marx con su deseo o, en una primera aproximación, con su concepción general del mundo? ¿En qué relación está la ciencia de Marx con la emancipación del proletariado, con el deseo que empuja a su práctica? Como se ve, el interrogante sobre la filosofía personal de Marx, sobre la historia de su formación intelectual y sobre la variación de sus concepciones, no está exento de un cierto interés teórico en sentido estricto, puesto que el nexo con un fin determinado debe ser considerado esencial si no para el existir en general de una ciencia, ciertamente sí para el permanecer de esa diferencia específica que hace de la ciencia de Marx la ciencia del proletariado revolucionario.

Este es precisamente el elemento sobre el cual nos parece que hoy se necesita sobre todo llamar la atención: Althusser explica cómo el sujeto se produce en la historia e igualmente el deseo del que el sujeto aparece como portador. Así la teoría da cuenta también del deseo del cual nace. Este dar cuenta, sin embargo, no implica en modo alguno el acuerdo entre el deseo y la realidad. El orden que la ciencia descubre en los fenómenos sociales no coincide necesariamente con el orden que el deseo pretende para la felicidad de los hombres.

10. Cifr. sobre este punto Max Horkheimer, *Materialismus und Metaphysik* y *Materialismus und Moral* en *Kritische Theorie*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1968 pp. 31-66 y 71-109 del tomo I.

*Racionalidad formal, obtenida a través de un proceso de generalización y de rigorización, y racionalidad sustancial no coinciden necesariamente. Es preciso combatir esta superstición que es la última forma en la que el naturalismo/humanismo/progresismo, que es la expresión necesariamente contradictoria de la ideología burguesa, permanece dentro de la teoría marxista.*

*Naturalmente, no es posible limitarse solo a tomar nota de que racionalidad formal y racionalidad sustancial pueden distanciarse la una de la otra o, en el límite, oponerse (la condena burguesa y pequeñoburguesa de la revolución como desorden recuerda desde siempre, en forma vulgar, esta sencilla verdad: que puede darse un orden, en efecto, tanto en la historia como en la teoría, que oprime y niega los deseos que por otra parte está obligado a reproducir en su interior).*

*La posición revolucionaria implica el plantear una relación entre racionalidad sustancial y racionalidad formal: es en esta relación en lo que consiste propiamente la conciencia de la necesidad. A partir de la conciencia de las formas determinadas en cuyo interior se desarrolla la existencia, la teoría crítica afronta la tarea de su transformación. A la teoría crítica no le basta, pues, la simple afirmación de que el sujeto y su deseo nacen en la historia; este tipo de teoría resulta sólo posible en el momento en que se supone que la historia puede ser transformada conforme al deseo. Precisamente en esto reside la especial importancia del problema del sujeto dentro de la teoría crítica: si no es posible una teoría crítica de la sociedad que asuma como criterio propio el realizarse del sujeto autoconsciente y libre en la historia, ni el realizarse del sujeto autoconsciente y libre en la historia, tampoco es posible una teoría crítica que renuncie a plantear la cuestión de su sujeto y la de la realización de su plan de transformación de la realidad. No basta que el pensamiento tienda hacia lo real y busque el hacerse mundo; es necesario que el mundo tienda él mismo hacia el pensamiento. La teoría revolucionaria espía el movimiento de lo real hacia el deseo y sugiere la práctica que puede acompañarlo<sup>11</sup>.*

*En relación con este tema del deseo cabe preguntarse cómo puede ser correctamente pensada la relación de Marx con la filosofía burguesa.*

*La filosofía burguesa une en el mismo movimiento de pensamiento la afirmación de la necesidad de la realización del deseo y la negación de las condiciones de posibilidad, al pensar la libertad según conceptos que pueden ser aplicados solamente a una sociedad en que la libertad de algunos está en conexión necesaria con la servidumbre de los demás. Generalizar a todos los hombres el concepto humanista-burgués de libertad es un sin-sentido: en la modalidad misma de su formulación está inscrita la imposibilidad de su realización.*

*De este impasse en que el pensamiento filosófico burgués se estanca necesariamente, al querer pensar según las reglas de su ideología un saber, la historia, que se sustrae a estas reglas, nace el doble imperativo del joven*

11. Cfr. K. Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* en Marx-Engels Werke, Berlín, tomo I, p. 386.

*Marx: negar la filosofía y, al mismo tiempo, realizarla<sup>12</sup>. Negarla como continente de la ilusión donde no se da la posibilidad de un saber positivo; realizar, sin embargo, el deseo que la alimenta y que está mistificado en ella. La tarea de la filosofía en el seno de la sociedad burguesa es, en efecto, precisamente el exorcizar el deseo de la transformación y de la liberación mediante una satisfacción especulativa.*

*La importancia de la exigencia de la realización de la filosofía junto a la imposibilidad de reabsorber la reivindicación de su realización en la de su abolición, resulta clara apenas se considere el hecho de que existe una vía de salida burguesa de la contradicción insoluble que envuelve a la conciencia filosófica: la renuncia a la filosofía como renuncia al deseo que subyace a la filosofía, su disgregación en una serie de necesidades y reivindicaciones particulares que pueden ser satisfechas sin poner radicalmente en cuestión las formas de dominio existentes.*

*Así pues, Marx, en sus años juveniles, teoriza la necesidad del paso de la filosofía a la no filosofía de una manera absolutamente original: la exigencia de este paso está ciertamente contenida en la problemática filosófica de su tiempo, pero el modo en que esto es teorizado es, en cambio, peculiar de este autor. No se trata simplemente del hacerse mundo de la filosofía, sino de ver el mundo conforme a un deseo, que en la filosofía se mantiene separado de las formas en las que está precisamente mistificado, que se arriesga en una hipótesis de transformación de la realidad y en una modalidad de conocimiento científico orgánicamente ligado a esa hipótesis de transformación<sup>13</sup>.*

*En qué medida este deseo entra en la formulación originaria de las categorías científicas es evidente en el modo con que la categoría de proletariado es descubierta y en las articulaciones mediante las cuales esta categoría rige la inteligibilidad de toda la obra de Marx. En la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Introducción, Marx se interroga sobre el modo de realizar una efectiva unidad de la nación alemana, y comprueba que la unidad en el estado es ilusoria porque el estado es él mismo conciliación ilusoria de una Sociedad Civil dividida en clases, planteando el problema de la superación de la división de la sociedad en clases:*

*«¿En qué consiste, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana?»*

*Respuesta: en la formación de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no sea una clase de la sociedad civil, de una casta que sea la disolución de toda las otras castas, de un grupo que posea un carácter universal en razón a su sufrimiento universal y que no necesita hacer valer un derecho particular porque no sufre una injusticia particular sino la injusticia a secas, que no puede apelar a un título histórico sino solamente aún al título humano, que no está en una contradicción unilateral con las consecuencias sino en una contradicción global con todas*

12. Ibidem p. 384: «No podéis eliminar la filosofía sin realizarla».

13. Cfr. Alfred Schmidt, *Zur Idee der Kritischen theorie*. Karl Hanser, Verlag, Munich 1974.



*las premisas de la vida estatal alemana, de una esfera, en fin, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad y, por tanto, sin emanciparse a todas las otras esferas de la sociedad, la cual, en una palabra, es la completa pérdida del hombre y puede así solamente rescatarse mediante el integral rescate del hombre. Esta disolución de la sociedad en cuanto capa particular es el proletariado»<sup>14</sup>.*

*Hay que señalar que, todavía algunos años después de la ruptura epistemológica, Marx afirmará que la peculiaridad propia del marxismo no es el descubrimiento de la lucha de clases, sino más bien la afirmación de que la lucha de clases es un fenómeno provisional en la historia, que está destinado a tener fin con la instauración de la sociedad sin clases. En otras palabras, el deseo de llegar a una forma real de comunidad humana permanece aunque modificado: la ciencia prueba la necesidad y la posibilidad del deseo de acabar con la división; esto puede y debe ser realizado, porque la misma realidad se mueve en esa dirección.*

*No es, pues, justo afirmar que la ideología burguesa llega sólo hasta el reconocimiento de la existencia de las clases, mientras que el marxismo se centra en la lucha de clases. Como explica Marx en la carta a J. Weydemayer: «Por lo que me respecta, no me toca a mí el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna, así como sus luchas. Bastante antes que yo, algunos historiadores burgueses habían representado el desarrollo histórico de esta lucha de las clases, y economistas burgueses habían trazado su anatomía económica. Lo que yo he hecho de nuevo ha sido: 1) probar que la existencia de las clases está unida simplemente a determinadas fases del desarrollo histórico de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que esta dictadura constituye solamente la transición a la disolución de todas las clases y a una sociedad sin clases»<sup>15</sup>.*

*Ciertamente es justo decir que la lucha de clases es el motor de la historia, pero sólo a condición de que se entienda por la palabra historia no la totalidad de la actividad humana, sino el desenvolverse de las*

14. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, cit. p. 390.

15. Marx a J. Weydemeyer, 5 marzo 1852 en Marx-Engels Werke, Tomo 28 p. 507-508. Althusser en *Réponse a John Lewis* acude a este texto para explicar, correctamente, que las nociones de clase y lucha de clases son patrimonio de la historiografía burguesa y que la peculiaridad de Marx está en otra parte. Pero luego, cortando la cita a la mitad y omitiendo lo específico que Marx atribuye a su pensamiento (la transición a la sociedad sin clases), ve lo específico del marxismo en la preminencia concedida a la lucha de clases sobre las clases: las clases no existen precedentemente a la lucha, sino en ella. Prescindiendo de la corrección teórica de esta última afirmación sería interesante saber cómo Althusser liga lo específico de Marx, consistente en la construcción de una sociedad sin clases, con la teoría del primado de la existencia de la lucha de clases sobre la de las clases. Las dos cosas no están necesariamente en contradicción, pero su nexa no puede sin más, dejarse a la intuición.

*relaciones entre los hombres en un período determinado. La lucha de clases ha tenido un principio y puede (debe) tener un fin.*

*El deseo de superar la división vuelve a aparecer, pues, en este texto del Marx de la época de la madurez, aunque aquí en forma distinta que en los años juveniles: no es ya un deseo que precede a la ciencia, sino un deseo que hace cuerpo con una ciencia.*

*El concepto de proletariado es definido así mediante una serie de características que hacen que esta clase deba y pueda realizar esa transformación. La unificación de numerosas capas obreras en el concepto de proletariado es una operación teórica que sólo consigue su pleno significado en la perspectiva de la transición revolucionaria. Ello implica el considerar como principal la contradicción que opone a todos los asalariados frente a los que detentan el capital, y secundarias todas las que existen también entre los diversos tipos de trabajadores, introduciendo un juicio que, si bien está parcialmente justificado por la tendencia evolutiva de la tecnología del tiempo de Marx, ciertamente no se basa sólo en este elemento, sino que lo integra prolongándolo en una forma de conciencia autónoma de clase.*

*La confirmación de esto está en la postura que el militante obrero asume en el momento en que la línea de tendencia del desarrollo tecnológico se invierte: hoy, por ejemplo, ya no es posible sostener simplemente que la tecnología separa trabajos complejos y oficios obreros articulados en sencillos trabajos confiables a personal desprovisto de cualificaciones concretas. La tendencia tecnológica produce más bien una diferenciación que una homogeneización de los grupos obreros. Esto, sin embargo, no basta para considerar como superado el concepto de clase obrera: el intento de justificar su permanencia debe, no obstante, ponernos atentos en bastante mayor medida que en el pasado, debido a las diversas componentes que se articulan en este concepto. La pretensión de deducirlo inmediatamente de la observación empírica se revela cada vez más inadmisibile, si miramos, como debe hacerse, al sistema capitalista mundial en su conjunto.<sup>16</sup>*

*Un razonamiento análogo podría desarrollarse por cuanto respecta al concepto marxista de valor, que ciertamente está constituido de tal modo que no satisface las exigencias de una ciencia económica que haga del cálculo de los precios, por ejemplo, el fin al que se oriente la teoría del valor. De nuevo, en el concepto de valor están contenidos un conjunto de elementos que cualifican el tipo de ciencia construida por Marx como ciencia de la transformación revolucionaria de la sociedad: la afirmación de que el valor de una mercancía depende de la cantidad de trabajo en ella contenido supone la afirmación del igual valor de todos los hombres y, por tanto, de su tiempo de trabajo. Cosa que, por una parte, depende del nivel de desarrollo de la sociedad burguesa y traduce, en el lenguaje de la economía, una de las afirmaciones políticas que ciertamente a su vez depende de la transformación de las relaciones de producción; y, por otra parte, muestra el carácter necesariamente contra-*

16. Cfr. Serge Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*. Eds. du Seuil, 1969.

*dictorio de la afirmación de la igualdad y la libertad del trabajo.*

*En los dos casos que hemos examinado hay incluido algo en el concepto que tiene, en relación al razonamiento científico, un origen externo. Esto no implica incorrección alguna: el razonamiento científico es generalización y formalización de aquello que le es externo. Precisamente por esto el nexo entre ciencia e ideología es una tarea sin fin. Sencillamente, la relación que la ciencia de Marx instara con su objeto no puede ser comprendida plenamente si no se tiene en cuenta el deseo que la mueve y las formas en que intenta establecer su relación con el propio deseo. Si, de hecho, a cada ciencia corresponde una problemática filosófica, también es verdad que la filosofía que corresponde a una ciencia determinada tiene una función ante todo polémica. Sirve para impedir que el adversario se apropie de aquél saber, o mejor, de sus efectos sociales. En resumidas cuentas, afirmar que a una nueva ciencia corresponde una nueva problemática filosófica no significa, de por sí, afirmar que a una nueva ciencia corresponde una nueva filosofía. En efecto, una problemática filosófica se identifica por algunas preguntas y algunas respuestas es decir, por un modo de formular los problemas. Una filosofía implica algo más que una simple problemática, implica un modo determinado de resolver aquellos problemas.*

*No basta entonces, para construir una filosofía marxista, la simple elaboración de los problemas que la ciencia de Marx plantea a la filosofía. Es también necesaria una elaboración de esa problemática que sea coherente con la función que Marx ha asignado originalmente a su producción científica.*

*Este es un problema que surge en nuestro tiempo: la polémica en torno al pensamiento de Marx se ha desarrollado hasta una época relativamente reciente sobre todo desde el punto de vista de una vieja filosofía y de una vieja concepción de la ciencia económica que contestaba globalmente toda la problemática nueva introducida por Marx. Contra la negación de esa problemática bastaba su simple reafirmación.*

*Hoy los frentes de la lucha ideológica han cambiado: en el momento mismo en que se apropiaba de ella, la filosofía burguesa estaba abandonando su problemática tradicional y venía elaborando respuestas sobre el terreno de una nueva problemática. Por una parte, la economía burguesa moderna no acepta ya como punto de partida indiscutible al individuo o la empresa aislada, sino cantidades macroeconómicas y equilibrios generales complejos, mientras que la filosofía burguesa viene elaborando un pensamiento pragmático por un lado, y una noción de estructura, por otro, que la hacen gravitar precisamente sobre el orden de problemas que le son propios a la filosofía marxista.*

*Esto no depende únicamente de una evolución lineal del saber burgués, sino de las nuevas condiciones de su elaboración y de su aplicación en la sociedad moderna. El capitalismo monopolista de estado, que constituye el modelo de organización social hacia el que se encaminan los países capitalistas avanzados, amplía junto a los límites del desarrollo de las fuerzas productivas que son compatibles con el mantenimiento del dominio de clase burgués, los límites del saber sobre la sociedad que con ese*

tipo de dominio es compatible y puede serle, más aún, útil y funcional. En este punto del desarrollo histórico pueden ser formuladas filosofías no marxistas en la problemática marxista, es decir, en la problemática filosófica que emerge unida a la nueva ciencia de la historia que Marx ha desarrollado. Comienza entonces una lucha por la apropiación de la ciencia de Marx como soporte general a una u otra de estas filosofías. A simple vista este proceso es relativamente pacífico: que la economía burguesa sea capaz de usar, quizá bajo la cobertura de una terminología distinta y más sofisticada, conceptos originariamente formulados por Marx en su polémica contra los economistas burgueses de su tiempo, es cosa que ciertamente no puede ser impedida por ninguna batalla teórica. Pero la batalla filosófica puede impedir los efectos de confusión y desorientación que surgen en esta situación: puede ayudar a mantener la distinción por ejemplo, entre lo que es el socialismo y lo que es, en cambio, racionalización y modernización del capitalismo. Que esta tarea tiene hoy una extraordinaria importancia política es evidente apenas se considere el actual panorama político. Consideremos, por ejemplo, dos problemas de extraordinaria actualidad que están, además, estrechamente relacionados: el de la naturaleza de clases de la Unión Soviética y el de la dictadura del proletariado. La crítica que hoy, desde muy diversos lados, se hace a la Unión Soviética, y el rechazo de muchos a considerar como socialismo lo que en aquél país se ha realizado, más allá de las inevitables instrumentalizaciones, pone en claro un elemento de extraordinaria importancia: el socialismo es una sociedad sin clases y, por tanto, no es posible aceptar como socialista una sociedad en cuyo interior, y del modo que sea, continúa existiendo una división en clases. Esto significa que no toda sociedad que sea producida por la lucha de clases entre burguesía y proletariado, y que sobrepase el límite de la sociedad burguesa, es por eso mismo socialista<sup>17</sup>. Pero la diferencia entre este tipo de sociedades y una sociedad socialista sólo puede ser estudiada haciendo uso de un aparato crítico que implica una toma de posición en el seno de la nueva problemática filosófica planteada por Marx.

Un problema análogo plantea el concepto de dictadura del proletariado al que, como es sabido, han renunciado algunos partidos comunistas occidentales. Este concepto, como hemos visto en el trozo de la carta de Marx a Weydemeyer, anteriormente citado, apunta a impedir una salida del proceso de transición que lleve a la instauración de un nuevo dominio de clase. El horror del stalinismo no es pues atribuible a la dictadura del proletariado, sino al fracaso de tal dictadura, a su derrota. También aquí el punto de referencia que legitima la noción de dictadura del proletariado, es la sociedad sin clases, que no es simplemente el resultado de la superación del caos de la competencia capitalista. El rechazo del concepto de dictadura del proletariado encubre entonces, dentro del concepto de

17. Puntos de partida interesantes que proporcionan elementos útiles para vincular el elemento de la abolición de las clases con el del primado de la lucha de clases sobre la simple existencia de las clases mismas, se encuentran en Charles Bettelheim. *Les luttes de classes en URSS*. Seuil-Maspero 1974.

*la problemática abierta por la ciencia de Marx, una respuesta a las preguntas de esa problemática y una concepción general distinta de la suya.*

*Cierto que debe criticarse el modo en que los bolcheviques se imaginaron las tareas de la dictadura del proletariado, la concepción del papel de la violencia en la historia y, en particular, en la revolución, cosa que después abriría el camino a la quiebra de la misma dictadura, dejando a los revolucionarios sin posibilidad de crítica alguna frente al surgir de una nueva forma de terror de clase que se presentaría, sin embargo, como realización y ejercicio de la dictadura del proletariado; pero, por el contrario, la renuncia al concepto de dictadura del proletariado que están haciendo estos partidos, no critica esos errores, sino que renunciando a lo positivo del concepto, deja la puerta abierta para su repetición.*

*Louis Althusser ha criticado, magistralmente, desde el punto de vista de la nueva problemática filosófica que se hace posible después de Marx, las deformaciones del marxismo que derivan de la adquisición en su interior de la vieja problemática burguesa, a la cual no es posible responder desde el punto de vista de la nueva problemática.*

*Dice Hegel que se necesita cierto buen sentido para plantear preguntas que merezcan una respuesta distinta de la que muestra, sin más, que la pregunta no vale nada. Althusser ha demostrado coherentemente que, desde un punto de vista marxista, la pregunta del interlocutor burgués no vale nada y no puede recibir respuesta.*

*Sin embargo, una pregunta equivocada encubre muchas veces un problema real que indica sin formularlo. Ciertamente no pretendemos nosotros dar a este problema su formulación adecuada, pero queríamos explicar por qué en nuestra opinión, la indicación de que hay un problema es válida y merece por tanto una ulterior profundización. El problema que sigue en pie es el del surgimiento de una respuesta no marxista a las preguntas de Marx, por lo que la coherencia de la ciencia de Marx con su deseo no está ya suficientemente defendida simplemente por sus peculiaridades estructurales. En otras palabras, hay algo importante en la alarma que el althuserismo ha suscitado: que también el estructuralismo es una forma de pensamiento burgués* <sup>18</sup>

18. Debería, quizás, meditar atentamente la afirmación de Rancière, según el cual, la forma propia de la ideología burguesa no es el humanismo, sino el naturalismo. Cierto que entre naturalismo y humanismo existe una conexión: el humanismo, como dice Althusser, es la extensión, al menos en parte, del naturalismo a la historia.

Esta extensión, sin embargo, no deja de tener su importancia: cuando Gramsci supera aquella fase suya que llamaría económico-corporativa, y se ve luchando por la hegemonía social con la ideología burguesa, encuentra unidos el problema de la historia y el problema del cristianismo.

La filosofía humanista es la forma cristiano-burguesa de la ideología burguesa que sirve tanto para la polémica contra el cristianismo como, alternativamente, para el compromiso y el acuerdo con él.

*En la época del capitalismo monopolista de estado, la burguesía no tiene ya necesidad de la mitología del sujeto, como tampoco tiene necesidad, en general, de la filosofía. Al contrario: la socialización de las fuerzas productivas en el marco del capitalismo, la decadencia del papel del pequeño empresario, la conciencia del necesario sometimiento propio a procesos que se sustraen a toda forma de control consciente, en los cuales entramos de manera cada vez más pasiva, hacen que la decadencia del sujeto sea para la ideología burguesa contemporánea un producto de su propio desarrollo.*

*Las nuevas formas de control social tienden de manera creciente no ya a engañar al deseo, sino a abolirlo, obstaculizando sus procesos de formación. Anteriormente, la personalidad consciente, de la que el deseo y la conciencia crítica son elementos indispensables, era necesaria para el correcto cumplimiento de gran parte de los papeles productivos sobre los que se basaba la producción social: se necesitaba, pues, engañar a una forma de conciencia cuyo desarrollo era imposible inhibir. El capitalismo de nuestro tiempo puede abandonar en medida creciente el terreno de la filosofía de la subjetividad, y esto forma parte del proceso de su creciente fascistización aterciopelada a nivel internacional.*

*En estas circunstancias toca al movimiento obrero salvar el deseo que estaba contenido en aquella filosofía.*

*Asumir esta tarea es importante precisamente para poder combatir a la ideología burguesa en el seno del movimiento obrero: no toda filosofía que niega la ideología humanista es marxista o corresponde al deseo subyacente en la ciencia de Marx, como no toda sociedad postcapitalista es socialista.*

---

Queda abierto el problema de si la ideología burguesa puede evitar el plantearse el problema de la historia, y la manera en que pudiera en su caso, hacerlo, separándolo del problema del cristianismo. Nos parece, que tanto los comienzos como los últimos desarrollos de la conciencia burguesa tienden precisamente o bien a eliminar el problema de la historia, o, al menos, a extender el naturalismo a la historia, de una manera que prescinde de la temática del sujeto, de la persona, etc... Desde este punto de vista, humanismo y economicismo son dos caras de la misma moneda, pero dos caras desiguales, susceptibles de desarrollos distintos.

A la ideología burguesa no le es extraña la idea de un determinismo en el que el sujeto aparece simplemente como efecto. Su problema consiste más bien en conciliar este determinismo con el momento de la individualidad. Este problema podría desaparecer en el momento en que un capitalismo absolutamente formalizado pudiese prescindir de las peculiaridades humanas, adonde se dirige el aspecto humanista de la ideología burguesa. En el momento (momento que parece acercarse a enorme velocidad) en que el capitalismo pudiese confiar las funciones sociales necesarias para su reproducción a la simple ejecución diligente de autómatas humanos sin fantasía, su ideología podría adueñarse triunfalmente de la categoría del «proceso sin sujeto ni fin(es)» volviéndola contra la intención crítica que la había producido originariamente.

*Althusser nos ha llamado la atención sobre el peligro de que una ideología burguesa moribunda encuentre en el movimiento obrero su último refugio: será bueno no olvidar la enseñanza de estar vigilantes contra el peligro de que se instaure en el movimiento obrero el dominio de la nueva ideología burguesa.*

**R. B.**





## A MODO DE PROLOGO

*La historia de este libro viene de atrás. En la primavera de 1972 (cuando no había aún hecho públicos sus trabajos de autocrítica), y a raíz de una amplia correspondencia con Louis Althusser, concebí el primer proyecto de trabajo, que sometí a su crítica. A él le debo el haber llegado a comprender las múltiples incorrecciones (debidas, en buena parte, a una fundamental desviación teoricista, que, por la época, aun cuando no lo hubiese hecho público más que en forma esquemática, Althusser había ya, en lo esencial, superado) de aquel enfoque inicial, de cuyo academismo he tratado, por todos los medios a mi alcance, de desprenderme en la presente redacción.*

*En París, y a lo largo del curso 1972-73, mi proyecto fue variando radicalmente, en la misma medida en que mi conocimiento (personal y teórico) de Louis Althusser iba pudiendo ser remitido a la complejísima trama política de la izquierda y de la extrema izquierda francesas, trama sin la cual llegué al pleno convencimiento de que la obra de Althusser resultaba absolutamente ininteligible.*

*Si la filosofía es —como lo quiere Althusser— «lucha de clases en la teoría», difícilmente podría hoy pretender presentar mi texto como una visión neutral del fenómeno althusseriano. Para jugar con las cartas boca arriba, creo que no estará de más confesar de entrada que soy de aquellos que han seguido la obra de Althusser como un acontecimiento de primer orden mediante el cual el acceso a Marx cobraba todo su sentido revolucionario. De las largas conversaciones en la Rue d'Ulm guardo lo mejor de mis recuerdos de aprendiz de brujo en el oficio de la filosofía. Y si los hombres de mi generación aprendieron a leer a Marx en Althusser, en la medida misma en que Althusser nos enseñaba a reconocer nuestro supuesto «marxismo» como simple radicalismo pequeñoburgués, mi deuda es, en este sentido, especialmente fuerte. De este aprendizaje completo he querido dejar constancia, del mismo modo en que algún día —cuando la elipsis*

*haya dejado de ser el sustituto vergonzante de nuestros silencios— será preciso dejar constancia de otros aprendizajes que, situados en los márgenes de la filosofía, son tan sólo aquí aludidos —y, por tanto, eludidos.*

*La articulación final del texto, que hoy ofrezco a la lectura, no es, pues, ajena a la propia enseñanza de la cautela de quien nos hablaba recientemente del ejercicio de la «pazienza», como virtud no sólo moral.*

*Dijimos ya en algún lugar que, para nosotros, hablar de Althusser ha sido nuestra forma propia de abordar la necesidad de adoptar un punto de vista que nos situara fuera de las «astucias» académicas de la filosofía burguesa. Que tomamos a Althusser como pretexto (y, al hacerlo no creemos haber sido infieles al sentido que el propio Althusser confiere a su concepción de la filosofía como mecanismo de intervención sobre lo extradiscursivo del discurso: esto es, la lucha de clases), para hablar de otras cosas: de otros textos (El Capital ante todo, pero también los textos polémicos en que Lenin lee El Capital frente a las formas históricas de oportunismo «de izquierda» o de derecha, en un combate que marca su obra política y que no se resuelve en una filosofía hegeliana de la conciliación o del «término medio», sino en un desplazamiento del lugar en que las cuestiones son planteadas); también de otras prácticas, no precisamente textuales (la lucha de clases y sus formas concretas de desarrollo a todos los niveles, en las distintas etapas de las formaciones sociales en que es dominante el modo de producción capitalista, y la lucha de clases a escala internacional, marcada por la hegemonía del sistema imperialista), —y de la articulación de ambas cosas.*

*De ahí que, a fin de cuentas, hayamos escogido para nuestra intervención, el momento en que (tras la autocrítica realizada en tres textos de extraordinaria importancia: la Reponse à John Lewis (1973), los Elements d'autocritique (1974) y la Defensa de la «Tesis Doctoral» (1975) los afrontamientos de derecha (Sève) e «izquierda» (Rancière) nos proporcionaban la ocasión más propicia para la comprensión del ejercicio de ese desplazamiento leninista de las cuestiones, que, políticamente, ha situado a Althusser tan lejos de los turiferarios del «humanismo» pequeñoburgués de la «alienación», como del neoespontaneísmo antileninista de los últimos marginales del 68.*

*Nuestro esquema de intervención está, por lo demás, bien lejos de toda pretensión de originalidad: hemos tratado de seguir el hilo de Althusser a lo largo de algunas de las cuestiones que es tradición señalar como fundamentales del leninismo: reivindicación del punto de vista de partido en lo referente a la crítica y autocrítica y al Estado. A los que busquen en nuestro texto una exposición «epistemológica», «metodológica» o «estructural» del marxismo les aconsejo formas mejores de perder su tiempo. A los que juegan a la devoción del carácter «desinteresado» y equitativo del saber —más allá de los fuegos contaminantes de la práctica de masas— la comprensión de Althusser les estará siempre vedada.*

*Porque, desengañémonos, si el lenguaje de Althusser es especialmente irritante para quienes, desde posiciones teóricas que se presentan a sí mismas como muy divergentes (desde las «derechistas» de Garaudy a las «ultraizquierdistas» de Rancière), vienen a presentarse como opciones*

*proféticamente portadoras de la verdad frente a la «decadencia revisionista» de los partidos comunistas occidentales: si el lenguaje de Althusser es igualmente insoportable a nuestros académicos de viejo (escolástico-fenomenólogos) como de nuevo (cretino-analíticos, anarco-lúdicos y otras faunas) cuño, es porque, de cualquier modo, el suyo es un lenguaje especialmente inaceptable por todas las formas ideológicas de ese liberalismo que es una de las más preciadas tradiciones de la intelectualidad pequeñoburguesa: el lenguaje del militante comunista<sup>1</sup>.*

*Nada más intolerable, en efecto (y de ello nos da Rancière un ejemplo modélico), para nuestros buenos intelectuales radicalizados, portadores de la verdad al proletariado hundido en las tinieblas del revisionismo, que el ver su alternativa de portadores de la llama sagrada de la revolución cortada en seco por la afirmación del principio leninista del carácter de clase de la organización autónoma del proletariado (única clase objetivamente revolucionaria). Al «zapatero a tus zapatos» corresponde la monumental rabieta del intelectual herido en su honor (teórico) de portador de la verdad —cargo honorífico inmemorialmente recibido, en función de la división capitalista del trabajo, de manos de la burguesía.*

*La cólera que, por ejemplo, sacude a Rancière ante la imagen del «ideal actual del PCF» (que Althusser ejemplificaría) «en materia de intelectuales: que cada cual siga en su puesto»<sup>2</sup>, viene así a contraponerse a la advertencia, rotundamente (o dogmáticamente, si se prefiere, que tanto da) leninista, de Althusser: «La clase obrera ha resuelto siempre, en la práctica, por sí sola sus propios problemas... Es necesario que los estudiantes se impriman esta verdad elemental en su cabeza, aunque sea duro para ellos comprenderla».*

*Donde es dicho estudiantes léase, en sentido amplio, pequeña burguesía intelectual, y la expresión cobrará todo su sentido y su repercusión política.*

*Pero si es así, si el intelectual no goza de privilegio alguno (ni siquiera el miserable privilegio de portador del saber que graciosamente concede la burguesía a sus lacayos) en la organización política del proletariado, el problema a plantear es el de la comprensión de su estatuto propio. A esta comprensión de la formas en que la lucha de clases atraviesa de punta a punta el trabajo del intelectual, está abocada, en términos generales, toda la obra de Louis Althusser, filósofo comunista.*

## EL AUTOR.

1. «Hablar como comunista —dirá Althusser en el Coloquio sobre los Intelectuales y el Partido, en la «Fête de l'Humanité» 1973, recogido en «France Nouvelle», n.º 1453— es ser responsable ante los propios camaradas, ante el conjunto del Movimiento Obrero: es dirigirse ante todo a ellos, es no pasar primero por la prensa burguesa, por el adversario de clase... Hablar como comunista, es ser capaz de hablar como comunista a todos nuestros camaradas, incluidos nuestros camaradas soviéticos, para decirles lo que, a nuestro parecer, no funciona bien en su propia práctica».

2. Rancière, J. *La nouvelle orthodoxie de Louis Althusser*; artículo publicado en *Le Monde*.



## **SECCION I**

**CUESTION DE CRITICA Y AUTOCRITICA: Las historias del Humanismo**



«Comme un général chinois de la haute époque, il paraît engager une opération locale, sans importance, et, tout à coup, l'on s'aperçoit que l'ensemble du front —politique et idéologique est en mouvement».

(«L'EXPRESS»)

Viniendo de un órgano de prensa tan tradicionalmente antimarxista como lo es «L'Express», este órgano oficioso de la *american way of life* a la francesa, tal comentario acerca de la *Reponse à John Lewis (RJJ)* no deja de darnos en su *gêne*, que es reflejo de la «Academia», la imagen sorprendente de un filósofo, la incidencia de cuya obra está fundamentalmente abocada a los terrenos de lo no-teórico, de aquello a lo que la filosofía burguesa ha considerado tradicionalmente como los campos opacos del *nec-otium*, de lo, por principio, ajeno al filosofar.

Todo, por otra parte, en las reacciones provocadas por la *RJJ*, desde la prensa más reaccionaria hasta los comentaristas «gauchistas», parece abundar en este sentido. Considerada<sup>1</sup> como «un acontecimiento político» (Terray) de primer orden, o como la proclamación de una «nueva ortodoxia» (Rancière) revisionista-leninista-stalinista; tratada de «perturbación» encaminada a sacudir las apacibles filas de sus camaradas del PCF (Terray), o de «acontecimiento barométrico», a modo de «canto de sirena al que a algunos impacientes cuesta resistirse: jóvenes lobos del PC o del PS a la búsqueda de un suplemento de alma y de poder;

1.Cfr. sobre todo, los artículos de Terray y Rancière en «Le Monde», a raíz de su publicación.

jefes de grupuscúlos «proletarios» a la caza de proletarios; izquierdistas fatigados, con prisas por retornar al redil» (Rancière); situada en el centro de la batalla teórica crucial, en torno a la fidelidad al leninismo, la *RJL* vino a ser la voz que invitaba «a una ruptura radical con (los) hábitos teóricos y prácticos (del movimiento obrero francés), a un cuestionamiento radical del horizonte común de sus polémicas y de sus conceptos» (Terray).

Si algo nos mostraba, en razón misma de su simple existencia y de los torbellinos por ella provocados, la *RJL*, es lo que Rancière mismo hubiera de confesar en el prólogo a su catilinaria antialthusseriana:

«1973 nos reservaba una sorpresa. Al publicar en Francia su *Réponse a John Lewis*, Althusser recogía el hilo de un discurso interrumpido... Nosotros habíamos declarado al althusserismo enterrado en Mayo del 68. ¿Y no era él, acaso, quien venía a mostrarnos ahora que el gran corte de Mayo no había cambiado nada, y quien, en la época de la unión de la izquierda, del declive de las organizaciones izquierdistas y del fuerte retorno de los viejos partidos, venía a firmar el acta de defunción teórica del izquierdismo?<sup>2</sup>.

Placer de dioses, sin duda, éste, que la historia parece a veces concedernos, de poder asistir a los funerales de quienes se presentaron a sí mismos como nuestros propios enterradores. La trayectoria teórica de Louis Althusser parece hecha de estos pequeños *quiproquos* teórico-políticos. Designado como epifenómeno delirante en la primera mitad de los años 60 por la línea garaudynista entonces dominante en las instancias rectoras del PCF, «arrojado al basurero de la historia» por los izquierdistas residuales de mayo del 68, Althusser ha ido sobreviviendo impávidamente a todos sus ilusorios ejecutores<sup>3</sup>. Y la historia de su intervención teórica es, bajo las formas que son propias a la teoría, la historia política de su partido.

«En 1948, a los 30 años, llegué a ser profesor de filosofía y me adherí al Partido Comunista Francés» .

2. Rancière, J.: *La leçon d'Althusser*; París, Gallimard, 1974.

3. «Un filósofo comunista —escribiría Althusser en su *RJL*— nunca está solo».

4. Entrevista con M.A. Macciocchi.



1948. El inicio del gran reflujo de las ilusiones revolucionarias que la guerra antifascista y la Resistencia despertaron en los sectores de vanguardia del proletariado francés.

Año en que los frutos agridulces de Yalta y Postdam son ya peso ineludible en el vector histórico que, a través de los claroscuros maniqueizantes de la guerra fría, conduce hasta la gran crisis del Movimiento Comunista Internacional (MCI), aludida/eludida, difuminada en lo anecdótico por el XX Congreso del PCUS, y lanzada al escenario del debate ideológico y político por la polémica maoísta y la práctica de la Gran Revolución Cultural china y del IXº Congreso del PCCh.

Si, cinco años atrás, en 1942, Stalingrado había sido la campaña, que en las filas revolucionarias europeas, había hecho renacer con más fuerza que nunca la esperanza en un desenlace final de aquel conflicto tremendo, en que, «sin soltar (devolver) las armas», la clase obrera habría de pasar «de la Liberación a la Revolución», no conviene olvidar que fue también 1943 —aparente paradoja con la que, como tantas veces, nos obsequia la historia— la referencia cercana inevitable, el inicio mismo, del proceso conducente, en diciembre de 1947, a esta auténtica catástrofe, cuyas consecuencias pueden «parangonarse con pleno fundamento a las... que tuvo la derrota de la revolución alemana en 1918-19»<sup>5</sup>: el naufragio —tal vez definitivo, si exceptuamos su tenaz, y un algo así como enternecedora, permanencia en ese desgarrado y desgarrador «espíritu desdichado» que, a modo de su mala conciencia, ha sido, para el movimiento comunista, el trotskysmo— de las últimas esperanzas en la Revolución mundial.

El 10 de junio de 1943, el Presidium de la Komintern, tras una consulta simbólica<sup>6</sup>, actuando como portavoz de la palabra estaliniana, declaraba disuelta la Internacional Comunista, «cuya operatividad había dejado, por completo, de existir», y remitía la acción revolucionaria a los respectivos partidos nacionales, los cuales, habiendo actuado hasta entonces como secciones de un Partido Internacional único, cuya dirección constituía la autoridad indiscutible y orgánicamente elaborada de una compleja estructura desconocedora de las fisuras nacionalistas que habían hecho entrar en putrefacción a la Internacional Socialdemócrata en el curso de la

5. Claudín, F.: *La crisis del movimiento comunista internacional*. París, Ruedo Ibérico, 1970; p. 289. Haremos un uso continuo de la excelente documentación contenida en este texto de Fernando Claudín.

6. Cfr. Deutscher, I.: *Stalin. Biografía política*; México, ERA, 1969, 2.ª ed. pp. 447-48.

primera Guerra Interimperialista, se hallaban, de pronto, constituidos en Partidos de estructura (al menos en teoría) autónoma, cuyos lazos —en última instancia, y en virtud misma de esta precipitación, para la que no se hallaban materialmente preparados, tan reales como lo fue el control staliniano, libre ahora de todo mecanismo orgánico regido por las normas del centralismo leninista ante el cual rendir cuentas de la totalidad, prácticamente absoluta, de su aparato— se definirían, en adelante, en términos particularmente ambiguos<sup>7</sup>.

(Hecho relevante y hoy, 30 años más tarde, tentadoramente premonitorio; el PC chino no votó esta resolución).

La precipitada decisión del 43 había de suponer, de hecho, el desmantelamiento teórico, político —organizativo a fin de cuentas— de la revolución europea, cuyo fantasma espantaba las noches del viejo Churchill y del fogoso De Gaulle<sup>8</sup>.

La posposición *ad kalendas Graecas* de las revoluciones francesa e italiana, la indisciplina de los comunistas yugoslavos, la rotunda derrota de la revolución griega a manos de las fuerzas expedicionarias inglesas (como contraportada de las revoluciones importadas por el Ejército Rojo al este de Europa) son las cartas de presentación de este nuevo período: la vieja guardia bolchevique ya no existe.

*Francia 1948*. Ocho años atrás la clase obrera francesa había acogido, con un entusiasmo tal vez superior al de cualquier otra en Europa, el inicio de la guerra que había de ser, al poner las armas en sus manos, la primera etapa hacia la Revolución<sup>9</sup>. El más fuerte partido comunista de la Europa capitalista (300.000 militantes al inicio de la guerra), apoyado en la gran Central General de Trabajadores (CGT), constituía su mejor garantía. El curso de la diplomacia staliniana había de jugarle una mala pasada.

El *pacto germano-soviético* fue para ella un golpe difícil de encajar<sup>10</sup>. El retraso de la entrada del PCF (dos meses) en el combate de la Resistencia (del que, a partir de su incorporación, constituiría la fuerza más sólida) habría de tener costes políticos

7. En la URSS misma, la medida de disolución de la Internacional Comunista se dobla con un relanzamiento, particularmente espectacular del chauvinismo gran-ruso: es restablecido en sus funciones el Sínodo Ortodoxo, y la vieja Internacional de los «Communards» es sustituida como himno de la Unión Soviética, por una canción tradicional exaltadora de los valores patrios.

8. Cfr. De Gaulle: *Mémoires de guerre*; París, PLON, t. II, pp. 291-92.

9. Sartre nos ha dado una bella descripción literaria de este estado de ánimo en el IIº de los volúmenes de *Les Chemins de la liberté. Le sursis*.

10. El «caso Nizan» tipificaría bien el reflejo de estas contradicciones entre los intelectuales comunistas.

muy elevados. La burguesía había logrado ya, a través de su hombre de recambio (De Gaulle), mantener bien firmes las riendas de la propia Resistencia, y actuar como su único portavoz autorizado. Y el retorno de Thorez de la URSS (a donde hubo de trasladarse, siguiendo las órdenes estrictas de la Komintern) a la dirección del Partido, que durante la lucha anti-hitleriana dirigiera Duclos en la clandestinidad de la Francia ocupada, coincidirá con el fin de todas las oscilaciones izquierdistas. Los «comités de liberación» (nacientes órganos de poder popular) son progresivamente reducidos a la nada, las milicias se integran al esquema organizativo (y disciplinario) del ejército regular gaullista, y, ante el riesgo real de intervención americana (no olvidar Grecia), que Thorez sopesa en todo su peligro, la clase obrera francesa es exhortada por sus dirigentes a la política de conciliación que permita lanzar una «batalla por la producción» en la que, curiosamente, se podía tener la impresión de estar reproduciendo el esfuerzo soviético de los años 30... sólo que... a beneficio de la oligarquía financiera y monopolista francesa. El esfuerzo de la clase obrera francesa había de relanzar, así, la exhausta situación de las clases dominantes en Francia <sup>11</sup>.

Tras la campaña de 1945 contra los «hitlero-trotskistas», con la que la dirección comunista francesa rechazará todo intento de desbordamiento «por la izquierda», el reconocimiento por parte del propio Thorez del ascenso meteórico de la derecha en 1946, va a marcar el punto de inflexión de una nueva fase en la que la revolución, relegada ya al armario de los trastos viejos y los juguetes rotos, dormirá profundamente el sueño de los justos. Se abre, así, un período defensivo que cubre nuestra propia historia inmediata.

La coyuntura es extremadamente contradictoria: «gobierno unitario», a lo largo de 1946, en el que los cinco ministros comunistas —entre ellos Thorez, vicepresidente del gobierno— llamarán a la clase obrera a una autolimitación del nivel político de las luchas reivindicativas; «gobierno unitario» comprometido en la naciente guerra imperialista en Vietnam, siendo (a partir de enero de 1947) su ministro de la defensa un comunista.

Luego, a finales de 1947, la huelga de Renault acabará con el equilibrio inestable de un gobierno alucinantemente heterogéneo, en beneficio, y función, de las vacas lecheras del señor Marshall. La guerra fría ha comenzado. La CGT se escinde. FO <sup>12</sup> (raquítico

11. Cfr. Claudín, *op. cit.*

12. El autor está obligado a confesar que nunca ha logrado entender las buenas (y más que buenas) relaciones que, con una organización tan dudosa como FO

engendro de la CIA) da al gobierno y a los patrones una posibilidad de diálogo sindical cómodo.

En el Este, los aliados se han visto obligados a aceptar la situación de hecho en las Repúblicas Populares (Checoslovaquia, Hungría, Rumanía y Bulgaria realizarán todas ellas, sus revoluciones entre 1947 y 1948). En lo que concierne a la revolución griega, las tropas de desembarco británicas han dado buena cuenta de la Resistencia antinazi, hegemonícamente procomunista. El tablero de ajedrez ha quedado estabilizado (con el solo factor imprevisto y confuso, de Yugoslavia). Definitivamente, en 1948 al fin (Leibnitz sueña apacible en su tumba) el mundo está bien hecho.

(En los confines de la vieja China, un anónimo dirigente guerrillero prepara el asalto final —será definitivo un año más tarde, en 1949— a Pekín. Pero China es un espacio inmenso, en el vacío de los mapas, donde sólo crece el silencio).

Sí, definitivamente, en 1948, noviembre, cuando Louis Althusser (antiguo militante católico, cinco años de cautividad en Alemania, profesor de filosofía, 30 años) ingresa en el PCF, todo ha entrado de nuevo en el orden diamantino de las esferas keplerianas: el mundo está bien hecho, definitivamente.

Tendrá que pagar sus deudas pequeñoburguesas<sup>13</sup>; y la primera cuota será el silencio.

*«Philosophiquement parlant, notre génération s'est sacrifiée, a été sacrifiée aux seuls combats politiques et idéologiques, j'entends: sacrifiée dans ses oeuvres intellectuelles et scientifiques»<sup>14</sup>.*

1948. Aún demasiado cercanas las palabras del Lukács, turiferario (en la inmediata postguerra) del maniqueísmo staliniano:

---

(célebre en Francia como especialista titulado del esquirolaje sistemático), ha podido mantener lo que queda de una vieja organización española (UGT), que *antaño* gozó de un merecido prestigio.

13.«...un profesor de filosofía es un pequeñoburgués. Cuando abre la boca es la ideología pequeñoburguesa la que habla: sus recursos y sus astucias son infinitos». (Althusser, L.: *Entrevista con M. A. Macciocchi*; loc. cit, p. 6).

14.Althusser, L.: *Pour Marx*; París, Maspero, 1965. «Préface aujourd'hui».

«... la actitud individual respecto a la Unión Soviética se convierte en la piedra de toque, no sólo de todas las cuestiones políticas, sino también de los problemas de ideología»<sup>15</sup>.

Lo cual, en boca del pensador que primero →en el inicio de los años 20 hubiera, con su hegelianizante *Historia y consciencia de clase*, tratado de abrir brecha en el dogmatismo filosófico naciente, en boca del viejo revolucionario, comisario del pueblo en el primer (y fugaz) gobierno socialista de Hungría (el de Bela Kun en 1917), sería injusto considerarlo como traición o simple torpeza. Algo mucho más profundo: la imagen misma del trayecto recorrido por los viejos bolcheviques, derrotados, humillados, ante todo agotados, tal vez, de esperar durante años aquella Revolución Mundial que un día (1917) apareció a la vuelta de la esquina, y que ahora abandonaba, para siempre tal vez, el teatro histórico, estaba en juego en la patética rendición de toda una generación de comunistas que entre otras cosas, habían vivido la gran fiesta del 1917, para recorrer, unos meses más tarde, los caminos amargos de las revoluciones frustradas en Alemania y Hungría, más tarde España; de la guerra y de una paz inesperadamente (desesperadamente) estable; que vio, una y otra vez escapar «la lucha final» de entre sus manos en 1918-19, en 1939, en 1945, cuando ya parecía acariciar las puntas de sus dedos y que se volvió, en pleno maremagnum, finalmente, hacia lo único que había quedado en pie: la Unión Soviética de José Stalin.

La nueva generación de comunistas franceses (a la que pertenece Althusser), llegados al partido tras la experiencia de la lucha antinazi y de los campos de concentración, hubo de forjarse, política e ideológicamente en este clima defensivo.

Poco había que el filósofo pudiera hacer, en su terreno propio, sin darse de narices con el aparato apologético de una rígida escolástica secretora de la ideología de defensa de la formidable desviación estaliniana. Nada que no fuera renunciar conscientemente a este trabajo filosófico mismo, como un último residuo de la piel burguesa de que el joven profesor de filosofía debía despojarse junto con su pasado. La política pudo entonces ser catarsis, seguridad apacible en la ignorancia del problema mismo que esta seguridad catártica planteaba; el silencio fue el precio que hubo de pagar esta generación perdida de filósofos comunistas, que, abandonados teóricamente, no tuvieron más opción que la renuncia a la

15. Lukács, G.: *La crisis de la filosofía burguesa*. Buenos Aires, ed. La Pléyade, 1970, p. 146.

teoría y el relleno ideológico (pequeñoburgués, teñido de proclamas obreristas izquierdizantes) de las lagunas dejadas por una formación marxista, cuando menos insuficiente. De la miseria de este período, la vulgaridad teórica (es difícil precisar si mayor en su etapa de la más honda pleitesía staliniana o en la correspondiente a su reconversión jesuítica) del melifluido Garaudy, nos ha dado un espécimen inefablemente típico.

Pensar que un oportunista teórico de la profundísima mediocridad de nuestro Roger Garaudy<sup>16</sup>, pronto converso a las delicias espirituales del «humanismo real», haya podido en la época ser el ideólogo oficial del stalinismo en Francia, es algo que —aparte de espeluznarnos— nos puede dar una bastante fiel imagen de la miseria del panorama teórico en que el partido comunista francés (pero su caso no es, ni mucho menos, único) se desarrolló en el período que precede inmediatamente y prepara el jeremiaco XX Congreso del PCUS.

En este mundo sórdido y, aún hoy, casi inextricable, de los más tristes años del MCI, la muerte de Stalin fue primero el terror, luego la fiesta: el cadáver que pasear, el gozo de haber sobrevivido a lo que parecía deber ser el fin del mundo. Y el chivo expiatorio, la estatuilla de barro sobre la que verter las aguas malolientes que lo llenaban todo, que llenaban a todos.

Nuevos volatineros filosóficos, aprendices clandestinos de las mil piruetas a la moda de la vieja ideología con afeites nuevos, pasaron de la clandestinidad a la luz, para exhibición de sus apenas aprendidos molinetes, tanto tiempo reprimidos: eran torpes, sí, pero cuán airosos debieron aparecer a un público hastiado por el rumio machacón de los *Fundamentos del Leninismo*<sup>17</sup>. A un público, en cierto modo, virgen, ajeno a las figuras y agudezas del grácil y sofisticado pensamiento filosófico burgués<sup>18</sup>.

16. Sartre, en su *Materialisme et Révolution*, y Barthes, en *Le degré zéro de l'écriture*, insistieron, en su momento, suficientemente, sobre la debilidad de Roger Garaudy, como para que sea preciso tomarse demasiado la molestia de volver sobre una mediocridad que ya Barthes diagnosticara, hace casi 30 años, como «inmensa», con fácil acierto.

17. Entendámonos: los *Fundamentos del leninismo* valen lo que valen. Sin ellos, la formación de toda una generación de militantes hubiera sido imposible.

18. Pudo, así, darse el abracadabrante fenómeno, correctamente resaltado por Barthes (en *Op. cit.*, p. 53), de que «los escritores comunistas sean los únicos en sostener imperturbablemente una escritura burguesa que los propios escritores burgueses han condenado hace ya mucho tiempo, desde el momento mismo en que la sintieron comprometida en las imposturas de su propia ideología, es decir, desde el momento mismo en que el marxismo se encontró justificado».

Los hombres, los teóricos marxistas, que hubieran podido reír a carcajadas de aquella imitación torpona de los más desusados oropeles filosóficos, aquellos que, por ya inservibles, los propios filósofos burgueses dejaran tiempo atrás en la cuneta de la historia, estos teóricos en términos generales, no existían.

Y así fueron lanzados al comercio editorial monstruos híbridos: y, así, se logró «disfrazar a Marx en Husserl, a Marx en Hegel, a Marx en joven Marx ético o humanista —aún a riesgo de llegar a día a tomar la máscara por el rostro»<sup>19</sup>. Y el Hombre irrumpe, en su gloria infinita, esperanza del tierno futuro luminoso de la tierra.

¿Ecos, quizás, de la sonrisa burlona («el hombre, el capital más precioso») del inevitable padre originario del «humanismo marxista»? Es muy posible. Lo cierto es que, en la más absoluta desbandada, una nube de insectos necrófilos, parasitarios, hasta entonces tímidamente retraídos por su presencia, habían pasado a disputarse frenéticamente los despojos del gigante.

Si a lo largo de la guerra antifascista, la actitud hacia la Resistencia y la Ocupación había sido el factor determinante para la situación política de los intelectuales franceses, respecto de los que actúan como un auténtico catalizador, el período que cubre el final de los años 40, que se extiende hasta los inicios de la guerra de Argelia, va a ver como factor de referencia obligado para el clivaje de la pequeña burguesía francesa, la línea divisoria establecida por la actitud y formas de relación respecto del partido comunista francés. Son los años de lo que se denominaría el «compagnonnage»; los del acercamiento masivo de toda una generación de intelectuales, radicalizados por la experiencia de la Resistencia (el caso de Sartre sería, en este sentido, típico), a las posiciones comunistas; el momento en que es la relación política con el partido de la clase obrera (el «partido de los fusilados»), la que define el nuevo rumbo adoptado por los intelectuales surgidos del desastre. Por o contra, el partido comunista se convierte en el punto referente inevitable, que establece las fronteras de la lucha política, pronto sacudidas brutalmente por la guerra de Argelia. Simultáneamente, y quizás en virtud misma de las servidumbres político-teóricas de este «compagnonnage», se produce un desajuste orgánico muy notorio (que, bajo una u otra forma, afectará a la totalidad de los partidos comunistas de la Europa capitalista) entre el trabajo del intelectual comunista, como intelectual por un lado, y como comunista por otro; la libertad de creación científica, literaria y artística, repetidamente afirmada por el PCF, y, en

19. *Pour Marx*; Ed. cit. p. 18.

términos generales, irreprochable, acaba mostrando su fondo de esterilidad, al aparecer como simple manifestación de la no inserción orgánica del trabajo teórico de los militantes intelectuales en el seno del partido. El ámbito de la actividad intelectual de los filósofos —por no hablar más que de los filósofos— comunistas será situado, en términos generales, al margen del partido, sin chocar con él (sin que él choque con ellos), pero también —y por ello mismo—, sin incidencia alguna, en tanto que teóricos, sobre él. La peculiar forma de libertad de los intelectuales comunistas se convirtió así en la condición misma de su impotencia.

Decimos «en términos generales» porque, desde luego, junto a ese desajuste, coexistirá la presencia, en los órganos dirigentes, de pensadores y filósofos «oficiales» del Partido. Desdichadamente, la mediocridad ha sido siempre su rasgo más notorio: tras Garaudy, Sève ha sido digno continuador de la línea del cretinismo humanista, contraportada del economismo definitorio de la desviación staliniana, aún en sus formas «críticas», resultantes del XX<sup>o</sup> Congreso del PCUS.

A poco o nada podía, así, reducirse la intervención filosófica, en la crisis que empieza a dibujarse en el inicio de los años 50. Así lo reconocería, retrospectivamente, Althusser al escribir en 1972:

«De hecho, antes del XX<sup>o</sup> Congreso, apenas era posible para un filósofo comunista, al menos en Francia, publicar textos filosóficos (un poco) cercanos de la política, que fuesen algo más que el comentario pragmatista de las fórmulas consagradas. Concedámosle al XX<sup>o</sup> Congreso lo que le pertenece»<sup>20</sup>.

Situados entre el comentario exegético (de hecho, apologético) de las «citas célebres» o la posible exclusión del que, pese a todo, era, y sigue siendo, el baluarte de la clase obrera, los filósofos (y los intelectuales en general) masivamente llegados al partido tras el penoso aprendizaje de la Resistencia hubieron, así, de pagar el tributo del silencio en el largo camino de perfección hacia la consciencia de clases proletaria. Agotados por una actividad política asfixiante, su silencio fue, con frecuencia, definitivo.

Para Louis Althusser, como para tantos otros de sus compañeros de trayectoria política, fueron éstos los años de la espera. Una larga espera a la que, en modo alguno, el XX<sup>o</sup> Congreso, que, formalmente, había de decretar el cierre de la «era staliniana», pudo poner, inmediatamente, fin.

20.*R/L*; p. 65.



Preso en el mismo esquema, *la forma de cuyas prácticas concretas* criticaba, el XX<sup>o</sup> Congreso no fue capaz de elaborar una crítica materialista del período histórico atravesado por la naciente URSS, y —como resonancia— por el Movimiento Comunista Internacional entero. Algunas apreciaciones psicologistas («culto de la personalidad»), como explicación de un fenómeno planteado en tanto que meramente jurídico («transgresión de la legalidad socialista»), constituían una pobre manera de eludir el fenómeno de las desviaciones *políticas* en la línea del Partido y en la organización del Estado (con repercusiones de primer orden en el terreno de la ideología y de la teoría), de la que aquellos aspectos jurídicos eran sólo manifestación «superestructural». Al renunciar a analizar la peculiaridad de los desplazamientos producidos en el panorama internacional de la lucha de clases por la aparición del primer estado socialista, así como las formas que ésta misma lucha de clases había de revestir en la URSS bajo la dictadura del proletariado, los desahogos oratorios del XX<sup>o</sup> Congreso no hicieron sino repetir (bajo la forma misma del economismo staliniano), perdida su coherencia, la vieja cháchara burguesa sobre los «crímenes inhumanos de Stalin»<sup>21</sup>.

Condenado, por su propio carácter interno, a la problemática staliniana, el discurso del XX<sup>o</sup> Congreso no vino a ser sino la culminación ideológica misma del «stalinismo», al que pretendía superar. La aplicación sobre Stalin muerto de un proceso personalista en todo similar a los propios procesos del «stalinismo». Más allá de sus contenidos, los discursos son idénticos, porque idénticas son sus reglas de formación, dominadas por la articulación nodal de la pareja humanismo/economismo.

En su momento agonizante, la ideología de la *desviación staliniana* recuperaba la palabra que, una vez liberada de las contaminaciones leninistas, reconducía a las sendas perdidas del humanismo pequeño burgués. Y el hombre fue rehecho por Garaudy, por Fischer, por Oizermann, por Sève, por Konstantinov... Los

21. Tales crímenes han existido, no es cuestión aquí de ocultarlos, sino todo lo contrario. De lo que se trata, es de dejar bien claro que esto no es una explicación política marxista, que nos permita comprender nada del período staliniano. Si los crímenes del «stalinismo» son un dato histórico con el que hay que operar, es preciso tratar de explicar cuáles son las características y formas de las luchas de clases a escala de la URSS (y a escala de las correlaciones internacionales, regidas por la hegemonía del imperialismo, a cuyo propio sistema de reproducción se hallan integradas, mediante el mecanismo del comercio internacional, las propias economías socialistas) que han permitido la deterioración profunda del Estado obrero, que posibilitó la dramática omnipotencia ciega del aparato represivo bajo Stalin.

herederos de la desviación estaliniana, libres de las limitaciones bolcheviques, emergían a la historia, tras haber otorgado al viejo padre una muerte púdica.

Pero, este mismo liberalismo (al XXº Congreso lo que es del XXº Congreso), iba a proporcionar la ocasión y los medios de una primera oposición explícita, en el terreno de la teoría, a las formas dominantes del revisionismo.

Los días 11, 12 y 13 de marzo de 1966, reunido en Argenteuil, el CC (Comité Central) del Partido Comunista Francés va a examinar los problemas (tanto teóricos como políticos) planteados por el camarada Louis Athusser a lo largo de trabajos que abarcan los últimos cinco años. Con ello se va a tratar de contrapesar la crítica dirigida, en la misma ocasión, contra Garaudy, de cara a buscar un «compromiso» mediante el cual conciliar las posiciones de izquierda y de derecha en el seno del Partido.

Cabe preguntarse por qué, en tan escaso espacio de tiempo, la intervención teórica de este profesor de la Ecole Normale Supérieure (ENS) ha adquirido para el Partido una importancia tan de primer orden como para justificar su discusión en una reunión del CC (Etienne Fajon, en la presentación del orden del día, no dejará de señalar que es la primera vez que el PCF consagra una sesión de su CC al «examen de los problemas ideológicos y culturales»).

Hay, ante todo, el hecho de que estamos asistiendo a los prolegómenos de Mayo del 68. Si en toda Europa (en nuestro país, recordar el «caso» Tierno Galván, Aranguren, García Calvo...) los movimientos estudiantiles están iniciando su irrupción como movimientos de masas, en oposición radical al imperialismo (Vietnam) y a los aparatos estatales burgueses (particularmente, al aparato ideológico escolar), en Francia el asunto ha revestido caracteres especialmente críticos para el PCF. Un movimiento comparable en profundidad política al de los jóvenes estudiantes berlineses ha tomado como núcleos política e ideológicamente dirigentes los círculos de la Sorbonne y de la ENS de la Unión des Etudiants Communistes (UEC, organización estudiantil del PCF). De hecho, a raíz de la decisión del Partido de apoyar la candidatura de Mitterrand, en las elecciones presidenciales de 1965, el círculo de la Sorbona, al frente del Sector Letras, en desacuerdo total con la decisión, ha iniciado la descomposición de la UEC, dando origen a la línea trotskysta que, a través de la JCR, estará en los cimientos de la Liga Comunista de Alain Krivine.

El caso del círculo de la ENS resultaba extremadamente parti-

cular, en virtud misma del estatuto privilegiado de los miembros pertenecientes a un establecimiento docente extraordinariamente selectivo (las pruebas de ingreso son proverbialmente duras en la tradición académica de la ENS) en la aceptación de sus estudiantes, que constituyen la «aristocracia intelectual» de la Universidad francesa. El círculo UEC de la ENS fue —o al menos *lo pretendió* explícitamente—, a lo largo de los años sesenta que inmediatamente preceden al Mayo Rojo, el foco ideológico de los estudiantes comunistas franceses. Es una constatación de hecho que el círculo se movió, en este período, bajo la influencia teórica muy directa de Althusser<sup>22</sup>, de modo que, aun aquellos que, como Rancière, han venido a situarse en las posiciones más antagónicas respecto del PCF y del propio Althusser, no dejan de reconocer el papel decisivo que le corresponde en la introducción teórica del maoísmo en Francia, al calor de la polémica que, en los años inmediatamente posteriores al XX Congreso, enfrentó a los comunistas chinos con las tesis del PCUS, acerca del período (incorrectamente) designado como del «culto a la personalidad». De hecho, el círculo de la ENS va a constituir, en el futuro próximo, el primer núcleo estudiantil maoísta de importancia real (el PCMLF, anterior cronológicamente, nunca pasó del estado de secta): la UJC (m.l.), que está en los orígenes de todo el maoísmo francés posterior a 1968. En 1966, la dirección del Partido es ya consciente de este peligro que plantea la enorme *independencia teórica* de que hacen gala los jóvenes militantes de la ENS. Así, en la discusión del CC del 66, Roux señalaría, alarmado, que «el corte entre la teoría y la práctica es un riesgo al que hemos de prestar mucha atención; es lo que ha pasado, en particular, con los antiguos dirigentes de la UEC, y ha encontrado en este caso sus raíces en algunas ideas desarrolladas por el camarada Althusser»<sup>23</sup>. Tal corte ha existido, sin duda, y ha

22. Así, en 1968 (justo en las vísperas de los acontecimientos de Mayo), M. A. Macciocchi podrá rememorar de este modo —en carta a Althusser del 28 de marzo del 68— sus recientes recuerdos del mundo estudiantil parisino:

«...en la Rue d'Ulm, recuerdo tu último curso para científicos y la multitud de muchachos que ocupaba los puestos una hora antes de la lección. Pensaba que eras uno de los pocos en París que podía hablar a los jóvenes sin temor *de ser abucheados*».

(*Lettere dell'interno del PCI a Louis Althusser*;  
Milani, Feltrinelli, 1969)

23. *Débats sur les problèmes idéologiques et culturels —Comité Central du Parti Communiste Français: Argenteuil, 11, 12 et 13 Mar: 1966*; en «Cahiers du Communisme» n.º 5-6; Paris, mayo-junio, 1966, p. 240.

sido, incluso, extraordinariamente radical: haciendo jugar el argumento de reserva, el círculo de la ENS (al contrario del de la Sorbona), ha sido, por el momento, partidario de no inmiscuirse en la línea política del Partido, que corresponde a los camaradas obreros elaborar, dedicando lo mejor de sus esfuerzos a un proceso de formación teórica intensiva. Pero, curiosamente, este proceso de formación teórica va a dar origen a formulaciones incompatibles, en su fondo, con buena parte de los desarrollos del propio partido.

Hagamos notar, de pasada, el carácter notable del trabajo teórico realizado por los jóvenes estudiantes comunistas de la ENS. Si consideramos, simplemente como botón de muestra, que un texto de la importancia teórica de *Lire le Capital*, que ha constituido la base de buena parte de las polémicas teóricas marxistas de los últimos diez años, no es otra cosa que la recopilación de los textos de trabajo de un seminario con alumnos de la ENS, entre ellos varios militantes de la UEC, bajo la dirección de Louis Althusser, podremos hacernos una idea de la importancia concedida a la formación marxista entre los estudiantes comunistas de la Rue d'Ulm.

El proceso, pues, que el CC de Argenteuil ha de saldar respecto de Althusser no es sólo un proceso de carácter teórico; a través de las proposiciones teóricas de Louis Althusser, es toda una nascente tendencia (maoísta) dentro de la organización estudiantil del Partido, la que es afrontada.

Los sectores más derechistas del Partido son muy conscientes del peligro que para su hegemonía ello representa. Y es por ello que, unos meses antes de la reunión del CC (al que, por la época, pertenece), el «liberal» Roger Garaudy, ante la Asamblea de filósofos comunistas de Choisy, desencadenaría un ataque en toda regla, cuya violencia resultará incluso molesta para los sectores más moderados del Partido (ligados a «La Nouvelle Critique»). Besse no dejará de hacerlo notar en su intervención de Argenteuil:

«Desgraciadamente, cuando oí en la asamblea de Choisy la intervención de R. Garaudy sobre los libros de Althusser, experimenté la penosa sensación que produce un desfase en el debate filosófico. No se trata del fondo, puesto que mis críticas se unen a las de Roger en diversos puntos, sino de la manera de abordar a estos camaradas; era de otra época...»<sup>24</sup>

24. *Ibid.*; p. 187.

De cualquier modo, Garaudy tiene razón: hay algo en la intervención de Althusser que amenaza radicalmente la crítica derechista del «stalinismo», de la que el propio Garaudy (este viejo stalinista de antaño) se había erigido en portaestandarte, y que se hallaba constituida por la reivindicación del nuevo «humanismo marxista». El combate llevado en la teoría por Althusser, desde sus primeras obras, contra todas las formas del oportunismo teórico, combate que diez años más tarde definiría él mismo como «lucha contra todas las formas de la ideología burguesa en el interior del Movimiento obrero, con el fin de liberar y desarrollar el pensamiento de Marx y de Lenin», había tenido, en primer lugar, la virtud de acertar justo bajo la línea de flotación del garaudyismo, entonces floreciente en las instancias dirigentes del PCF, en lo más endeble de su armazón: la ideología humanista.

Hay que decir, de entrada, que el debate (que hoy puede aparecer, en sus grandes líneas, claramente situado) se halla extremadamente embrollado en el momento de su planteamiento, por la interferencia de problemas diferentes, derivados del «período Stalin». «Tras el XX Congreso, una oleada abiertamente derechista se extendió, por no hablar más que de ellos, entre los 'intelectuales marxistas', y no sólo en los países capitalistas: también en los socialistas... Se recuperó de los socialdemócratas y de los religiosos (que hasta entonces tenían prácticamene asegurado su monopolio) la explotación de las obras juveniles de Marx, para sacar de ellas una ideología del Hombre, de la libertad, de la Alienación, de la Trascendencia, etc. —sin preguntarse si el sistema de estas nociones era idealista o materialista, si esta ideología era pequeño-burguesa o proletaria. 'La ortodoxia'... fue casi sumergida: no el 'pensamiento' de Stalin, que continuó, y continúa, portándose bastante bien, pese a estos enmascaramientos, en sus bases, su 'línea' y algunas de sus prácticas— sino, sencillamente, la teoría de Marx y Lenin»<sup>25</sup>.

Revivir hoy ante la escena teórica, los trayectos del «humanismo marxista», es revivir la historia reciente del MCI; las formas en que el trauma del XX Congreso, y la denuncia de los crímenes del período staliniano fue vivido por los militantes comunistas, en formas políticamente difíciles y personalmente dolorosas.

La ideología humanista, que vino a presentarse como alternativa al terror staliniano, tenía, qué duda cabe, la virtud, para quienes lo sufrieron, de proporcionar un alivio sentimental sin demasiadas complicaciones, que permitiese pasar por encima los problemas (de

25. *RJL*, p. 86.

más difícil solución) referentes a la estructura del Partido, del Estado y de las luchas de clases, bajo la dictadura del proletariado, que permitiesen una comprensión materialista del problema. A falta de tales análisis, el recurso a la importación de nociones ideológicas de origen premarxista, presentaba el enorme riesgo de aumentar una confusión ya considerable, y habría de tener unos costes políticamente elevados.

El primer problema, pues, hoy para nosotros inexistente, era, para una crítica marxista leninista, en el inicio de los años 60, el de designar las tesis a las que hacer frente. Delimitar las tesis teóricas del «humanismo marxista», en el amasijo heterogéneo de consideraciones sentimentales, morales, políticas, religiosas, en cuyo caldo de cultivo habían tenido su atmósfera propia. Una atmósfera que hizo de la obra del joven Marx su invernadero privado.

La intervención de Althusser hubo, en este sentido, de ser extremadamente cauta y progresiva. Delimitando claramente los cambios de posición teórica de Marx, sería posible establecer en qué forma y con qué criterios puedan determinadas tesis de Marx corresponder al sistema enunciativo del humanismo teórico y cuáles sean las relaciones de estas tesis con aquellos correspondientes textos en que sea articulado el discurso del materialismo histórico (MH).

El punto de partida es claro: constatemos la presencia, a lo largo de los textos escritos por Marx (entre 1840 y 1883), de tesis humanistas; constatemos la presencia de tesis materialistas históricas; fechemos los intervalos en que unas son dominantes sobre otras; constatemos tendencialmente la posterioridad cronológica de las segundas; hagamos jugar éstas sobre las primeras; de este juego nos será posible obtener dos resultados: o bien a) las tesis materialistas históricas son resultado lineal del desarrollo de las tesis humanistas, o bien b) hay ruptura entre ambas; si b), entonces habremos de comprobar qué razones nos son dadas desde el MH del humanismo teórico.

El trabajo, fundamentalmente realizado en el estudio *Sur le jeune Marx (questions de théorie)* (1961), dio los resultados que son de todos hoy conocidos.

La tarea de Althusser había, forzosamente, de presentarse como una tarea de *lectura*. Lectura de Marx ante todo, pero también lectura de aquellos (economistas clásicos, Hegel, Feuerbach, socialistas utópicos) a los que Marx lee, y lectura de los criterios de esta lectura.

En esta figura de la lectura, se había tratado, sobre todo, de romper con el empirismo del enfrentamiento con el 'simple hecho'

bruto. En el juego permanente, filigrana mil veces repetida, de la lectura sobre materiales teóricos (siempre) ya elaborados, la reconstrucción del texto propio sólo podría abrirse paso como elaboración de los síntomas que, en la escritura leída, expresaran las lagunas, agujeros por los que ésta escapa hacia la necesaria producción de un texto nuevo.

Leer (los) síntomas, había de ser detectar ausencias, comprender que nunca un texto es plenamente acabado, unitario, homogéneo —tanto menos una *obra*—. Que la aparente unidad de la obra es el resultado de la unificación —bajo la forma de la ideología dominante— de niveles discursivos, en ocasiones extremadamente disjuntos, cuyos puntos de sutura es preciso establecer, para delimitar el peculiar funcionamiento de sus mecanismos respectivos de producción teórica.

Una *lectura sintomal* (o sintomática) se hará, pues, precisa que no sea delimitación maniquea de lo presente y lo ausente como manifestación de lo verdadero (científico) y de lo falso (ideológico) en un texto, sino comprensión de las razones de la visión, que son las razones de la no visión; de que la presencia de determinados enunciados, y la ausencia de otros, responde no a la genialidad o ineptitud de un autor (Marx u otro), sino a las reglas de funcionamiento de una problemática específica que, al ser coherentemente desarrollada, define simultáneamente el campo de lo pensable y (en consecuencia) de lo no pensable (no todo puede ser, en toda coyuntura, pensado), y, del mismo golpe, las reglas que establecen las posibilidades de formación de enunciados para dicha coyuntura. Una *problemática* define, así, históricamente, las condiciones en que un enunciado o un conjunto de enunciados son o no inteligibles (esto es, enunciables; esto es, enunciados).

Si leer un texto había de ser, pues, leer las condiciones de inteligibilidad que subyacen a sus enunciados, determinando su aparición, sus ausencias, su orden, su interpretación, esta *lectura sintomal* (o sintomática) no puede ser más cosa que un intento de pensar lo impensado del texto, que es soporte y condición de lo pensable, de cuanto es escrito, de lo coherente como de lo incoherente, del texto (aparentemente) lineal como de las lagunas que posibilitan su linealidad.

Leer así a Marx, había venido a ser, para el equipo formado en torno a Althusser en la ENS, tratar de comprender las condiciones de movimiento y desarrollo de una nueva perspectiva teórica: la correspondiente al MH. Esto es, en última instancia, de comprender las condiciones de existencia del discurso de Marx, para dar, más allá de Marx, la palabra al discurso del marxismo.

Porque, si, en todo texto teórico lo ideológico y lo científico se hallan presentes bajo una interpretación, que es, en el discurso, expresión de la propia lucha de clases que lo atraviesa, y cuyas suturas escapan a una lectura literal, siendo sólo elaborables a partir de una lectura teórica que remita el texto a sus condiciones materiales de existencia, no había de escapar Marx a este destino inevitable en que todo escritor se halla inmerso desde el mismo momento de aceptar el ejercicio de la escritura. Y el materialismo histórico (la ciencia de la historia), como toda ciencia nueva, habrá de aparecer como suturado, interrelacionado con un conjunto de globalizaciones ideológicas, a partir de las cuales (y en lucha con las cuales) se ha constituido, y sin las cuales toda inteligibilidad le sería negada; una lectura filosófica de las formas en que esta penetración de la lucha ideológica (en última instancia, lucha de clases) en la teoría es realizada, constituirá para Althusser (en 1973) la labor propia del materialismo dialéctico.

La necesidad de comprender que todas las obras científicas «nuevas e incluso revolucionarias, comienzan siempre en alguna parte, en un cierto universo de conceptos y de palabras existentes, por lo tanto histórica y teóricamente determinados: es en función de los conceptos y de los términos posibles como toda teoría nueva, incluso revolucionaria, ha de encontrar cómo pensar y expresar su novedad radical. Incluso para pensarla *contra* el contenido del antiguo universo del pensamiento, toda teoría nueva está condenada a pensar su nuevo contenido en ciertas formas del universo teórico existente, que dicha teoría terminará por conmovier»<sup>26</sup>, esta necesidad ha llevado ya, en 1966, a Althusser a una concepción del desarrollo intelectual del joven Marx, que, con la perspectiva de más de diez años, recogerá, bajo su forma más matizada, en los *Elementos de autocritica* de 1974.

En principio, las conclusiones del trabajo del 61 son bien conocidas. Rectificaciones y matizaciones posteriores no habrán de afectar al principio mismo en juego: la existencia de períodos bien definidos en la obra de Marx, dotados de características propias. Esquemáticamente, los siguientes:

1841-1844: Obras de juventud

a) hasta 1842: momento racionalista liberal.

b) 1842-1845: momento racionalista comunitario.

1845: Obras de ruptura.

26. *Pour Marx*; ed. cit.



1845-47: Obras de maduración  
1857 en adelante: Obras de la madurez.

De entrada, la cosa no parece tan grave; casi cae por su propio peso la necesidad de comprender que ningún pensamiento teórico nace de la noche a la mañana, redondo y pulido, como Minerva armada de la cabeza de Zeus. Althusser habrá de hacer notar, muy justamente, en la *RJL*, respondiendo a sus críticos, que lo verdaderamente asombroso sería lo contrario; que para pensar que «como un buen intelectual burgués instalado en su pensamiento como en el confort de su existencia, Marx habría *pensado siempre lo mismo*, sin revolución ni ‘corte’... hace falta no tener la menor experiencia de la lucha de clases a secas, y de la lucha de clases en la teoría, e incluso de la simple investigación científica... Marx no sólo ha encontrado algo (¡Y al precio de qué riesgos, y de qué importancia!), sino que Marx ha sido un dirigente obrero durante 35 años, ha pensado y no ha encontrado *más que en* la lucha del movimiento obrero y por ella»<sup>27</sup>.

Para Althusser, la cosa está clara: es marxista todo texto que cumpla con las reglas enunciativas del materialismo histórico y del materialismo dialéctico. Punto final. La firma aquí (ya sea la de Marx) no cuenta para nada. Picasso se consideraba —si hemos de creer a Wells— tan capaz como cualquier otro de «pintar falsos picassos». Marx no es excepción.

No debería así causarnos extrañeza que obras como los *Manuscritos del 44* (u otras) de Marx puedan (y *deban*) ser consideradas como no-marxistas. En sentido estricto, los *Manuscritos del 44* pertenecen a la positividad del discurso feuerbachiano, en función de cuyas reglas de sintaxis teórica juega. Algo se inicia en 1845, que es el comienzo de la constitución de una nueva perspectiva teórica, y que, en el inicio de la construcción del materialismo histórico marca un punto sin retorno, un proceso de «corte epistemológico»<sup>28</sup>, en el que un nuevo continente científico es abierto. Es por ello, por lo que las obras juveniles de Marx deben ser leídas, nos dirá Althusser (frente al uso indiferenciado que han hecho de ellas Garaudy y tantos otros oportunistas de derecha), desde los protocolos de lectura que la obra del propio Marx nos proporciona. «Mediante la aplicación del sistema conceptual de *El Capital* sobre el sistema conceptual de esa obra de juventud que son los *Manuscritos de 1844*, se hace posible señalar el corte teórico existente

27. *RJL*; p. 62.

28. Acéptese provisionalmente, la expresión. Volveremos sobre ella.

entre los dos textos»<sup>29</sup> —tal es lo esencial de la actitud de Althusser respecto del joven Marx, que inquieta en 1966 a un sector considerable de los camaradas reunidos en el CC del PCF en Argenteuil. Y no precisamente a los menos «liberales», porque nada más lejano al proyecto de Althusser que la actitud «liberal» hacia los textos; si de algo puede hacer gala Althusser es, bien por el contrario, de una rigurosa llamada a la «ortodoxia»<sup>30</sup> marxista-leninista:

«Es importante comprender que esta operación de rectificación crítica no está impuesta desde fuera a las obras de Marx y de sus sucesores, sino que resulta de la *aplicación* y el *repliegue* de esas obras *sobre sí mismas*: precisamente de la aplicación de sus formas más elaboradas sobre sus formas menos elaboradas, o, si se prefiere, de sus conceptos más elaborados sobre sus conceptos menos elaborados, o aún de su sistema teórico sobre ciertos términos de sus discursos»<sup>31</sup>.

Garaudy no se engaña, en efecto, en 1966, cuando ve en Althusser el peligro número uno contra el «marxismo liberal» que él defiende: *el peligro del marxismo-leninismo*, representado, en el terreno político por las tesis del presidente Mao.

Sin embargo, en lo referente al trazado de la trayectoria del joven Marx, Althusser aceptará en 1974 la necesidad de hacer una autocrítica<sup>32</sup> —¿A qué factores afecta?

De entrada a una cierta comprensión excesivamente mecánica del «corte», que podía desprenderse de unos textos especialmente interesados en marcar las distancias producidas en 1845 en la obra de Marx:

«...tengo que hacer aquí mi autocrítica... Efectivamente, he dejado entender, en mis primeros ensayos, que tras el 'corte epistemológico' de 1845... categorías filosóficas tales como las de *alienación* y *negación de la negación* (entre otras) desapare-

29. *La filosofía como arma de la Revolución*; Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1969, p. 95.

30. En el sentido en que es definida esta ortodoxia por Gramsci, como adopción del *criterio de interioridad* de toda crítica: «...el concepto fundamental de que la filosofía de la praxis se 'basta a sí misma', contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una total e integral concepción del mundo» (Gramsci) Cfr. *Quaderni del carcere* Eiuadi. Torino 1975 vol. I p. 435 y vol. II p. 1.475.

31. *La filosofía como arma de la Revolución*; ed. cit., p. 95.

32. Cfr. *Elements d'autocritique*; París, Hachette, 1974.

cen. J. Lewis me responde que esto no es cierto. Y tiene razón. Se puede, en efecto, encontrar estos conceptos (directa o indirectamente) en *La Ideología alemana*, en los *Grundrisse* (dos textos no publicados por Marx) y también, pero más raramente (la alienación) y mucho más raramente (la negación de la negación) en *El Capital*»<sup>33</sup>.

A este género de objeción, generado por una lectura excesivamente esquemática, a la que pueden dar pie, en efecto, algunas de las fórmulas de los primeros años sesenta, Althusser va a responder con una curiosa autocrítica que es, en realidad, una afirmación rotunda de sus tesis fundamentales, mediante la corrección de algunas de sus más notables desviaciones «de derecha».

1. Hay efectivamente algo que es preciso pensar como un proceso de ruptura en la obra de Marx a partir de 1845. La prueba inmediata: un cambio de terminología muy radical; un cambio de actitud hacia Feuerbach igualmente notable; (misma historia con Proudhon).

2. «Algo irreversible se inicia en 1845»: un punto de *no-retorno*. Concebir que, en 1845, Marx se acuesta feuerbachiano y amanece marxista, es algo tan ridículo que dejaremos el sonrojo para quienes han querido esgrimir tan lúcido argumento. Pero se puede decir, como Althusser lo hace: «observad los textos de Marx, ved nacer, rectificarse y desarrollarse sus conceptos científicos, y, puesto que J. Lewis se empeña en hablar de ello, veréis paralelamente, poco a poco, desaparecer estas dos categorías filosóficas heredadas del pasado, y que subsisten como supervivencias: la alienación y la negación de la negación. De hecho, cuanto más se avanza en el tiempo, más se borran estas categorías... Uno podría, entonces, contentarse con decir: lo que es probatorio es la *tendencia*. Tendencialmente, el trabajo científico de Marx le desembaraza de las categorías filosóficas en cuestión.

3. Sin embargo esto no basta. Y he aquí mi autocrítica.

«Si no he estado atento al *hecho* que señala J. Lewis, a la presencia de las citadas categorías filosóficas *tras* el 'corte epistemológico' es por una razón teórica de fondo: porque identifiqué el 'corte epistemológico' (= *científico*) y la revolución *filosófica* de Marx. Más exactamente, pensé la revolución filosófica de Marx como idéntica al 'corte epistemológico'. Pensé la filosofía sobre el modelo

33.RJL: p. 51.

de 'la' ciencia, y escribí, lógicamente, que en 1845 Marx operaba un *doble* 'corte': científico y filosófico.

«Es un error. Es un ejemplo de... desviación teorcionista...

«Consecuencias al respecto.

«1. Es imposible reducir la filosofía a la ciencia, la revolución filosófica de Marx al 'corte epistemológico'.

«2. La revolución filosófica de Marx ha regido el 'corte epistemológico' de Marx como una de sus condiciones de posibilidad»<sup>34</sup>.

Volveremos sobre las implicaciones de carácter general que esta autocrítica conlleva en lo referente a la definición de las articulaciones ciencia/filosofía/ideología, para centrarnos, por ahora, en las modificaciones importantes que obliga a introducir en el estudio del desarrollo teórico del joven Marx.

Ante todo es la imagen de un cierto teoricismo, tendente a dar la impresión de un puro desarrollo del pensamiento de Marx en función de criterios estrictamente internos a la práctica teórica, la que se apunta aquí a rectificar. Preservando el principio de la «ruptura» teórica de Marx con sus posiciones anteriores a 1845, Althusser había propuesto, así, considerar, como punto de partida justo, la siguiente tesis:

«... es al desplazarse sobre posiciones de clase absolutamente inéditas, proletarias, como Marx ha desencadenado la eficacia de la conjunción teórica de la que ha salido la ciencia de la historia»<sup>35</sup>.

¿Qué significa esto? ¿Ha tomado Althusser en consideración las críticas que le han sido dirigidas en Argenteuil? —Decididamente, sí. Aunque bajo una forma extremadamente inteligente. Partiendo de las incorrecciones señaladas, en particular en lo referente a su excesivo predominio de lo teórico sobre lo político, Althusser ha reconstruido, bajo una forma completamente nueva, análisis que reafirman sus tesis fundamentales, en una forma notablemente más sólida.

Tal es el caso para el asunto del desarrollo intelectual del joven Marx. Althusser critica su teoricismo al respecto: ha sido —vendrá

34. *RJL*, pp. 51-56. Se nos excusará la longitud excesiva de la cita. Hemos preferido, en este punto, dejar la palabra al propio Althusser que es suficientemente explícito sobre el asunto.

35. *Elements d'autocritique*; ed. cit., p. 118.

a decirnos— una desviación teoricista mi intento de pensar el desarrollo de Marx como un asunto en el que la teoría llevase la voz de mando: las debilidades de mi análisis provienen, particularmente, de esta desviación. Hay que *restaurar la política en el puesto de mando*.

Y, ¿qué sucede al dar el papel de mando a la política? Que buena parte de los puntos oscuros desaparecen, y que la tesis fundamental (la de la ruptura entre la perspectiva teórica del materialismo histórico con respecto a sus predecesores) se ve especialmente confirmada, bajo criterios esta vez materialistas.

Cuatro años separan las fechas iniciales de los períodos que, en 1961, fueron denominados «de juventud» (1841) y «de ruptura» (1845), esto es, los artículos liberal-radicales de la *Gaceta Renana* y la *Ideología alemana*. «Durante estos cuatro años, vemos a un joven hijo de la burguesía renana pasar de posiciones políticas y filosóficas burguesas-radicales, a posiciones pequeñoburguesas-humanistas, y luego a posiciones comunistas materialistas»<sup>36</sup>. Vemos cómo el joven Marx va conjuntamente cambiando de *objeto* de reflexión (del Derecho al Estado, de éste a la Economía política); de posición *filosófica* (de Hegel a Feuerbach, de éste al materialismo revolucionario); y de posición *política* (del liberalismo radical burgués al humanismo pequeñoburgués, de éste al comunismo). El aspecto novedoso que Althusser introduce en su texto de 1970 (publicado en 1974 como apéndice a los *Elements...*), respecto a esta trayectoria, se halla en la consideración de que «podemos decir que, en este proceso, en que el *objeto* ocupa la primera línea de la escena, es la *posición política* (de clase) la que ocupa el lugar determinante, pero que es la *posición filosófica* la que ocupa el lugar central, puesto que es ésta la que asegura la relación teórica entre la posición política y el objeto de la reflexión»<sup>37</sup>. (A partir de este planteamiento, Althusser, recogiendo la sugerencia de Waldek-Rochet en Argenteuil, preferirá hablar de «*revolución filosófica*, renunciando a hacer uso, en el terreno de la *filosofía*, de la para él inadecuada categoría de «corte epistemológico»<sup>38</sup>.

¿Qué significa este planteamiento de los *Elementos de autocrítica*? Que «se puede verificar empíricamente (*esta dominancia de lo político*) en la historia del joven Marx. Es la política la que le hace pasar de un objeto a otro (esquemáticamente: de las leyes sobre la prensa al Estado y luego a la Economía Política), pero este

36. *Ibid.*, p. 119.

37. *Ibid.*

38. Dejamos esta cuestión, aquí, simplemente apuntada. Volveremos sobre ella.

paso se realiza y se expresa cada vez bajo la forma de una nueva posición filosófica. Por un lado, la posición filosófica aparece como la expresión teórica de la posición política (e ideológica) de clase. Por otro lado, esta traducción de la posición política en la teoría (bajo forma de posición filosófica) aparece como la condición de la relación teórica con el objeto de la reflexión»<sup>39</sup>.

Nos permite ello volver sobre los *Manuscritos* con un planteamiento mucho más cercano del punto de vista de Lenin y de Mao: el que hace referencia a la necesidad de situar la política «en el puesto de mando»:

«La crisis de los *Manuscritos* se resume en la contradicción insostenible entre la posición política y la posición filosófica que se afrontan en la reflexión sobre el objeto: Economía política. Políticamente, Marx escribe los *Manuscritos* como comunista, intentando la imposible jugada teórica de poner al servicio de sus convicciones las nociones, análisis y contradicciones de los Economistas burgueses, conduciendo al primer plano lo que no puede entonces pensar aún como la explotación capitalista: lo que él llama el ‘trabajo alienado’. Teóricamente hablando, los escribe desde posiciones filosóficas pequeñoburguesas, intentando la imposible jugada política de introducir Hegel *en* Feuerbach, para poder hablar del trabajo *en* la alienación, y de la Historia *en* el Hombre. Los *Manuscritos* son el protocolo conmovedor pero implacable de una crisis insostenible: la que confronta un objeto encerrado en sus límites ideológicos con posiciones teóricas de clase incompatibles»<sup>40</sup>.

En función de este planteamiento, propone Althusser la comprensión de la fórmula leninista de las «tres fuentes», en el sentido de que «la conjunción de los tres elementos teóricos (filosofía alemana, economía política inglesa, socialismo francés) no ha podido producir su efecto (el descubrimiento de Marx) más que por un *desplazamiento* que ha conducido al joven Marx no sólo a posiciones políticas sino también a posiciones teóricas de clase proletarias. Sin la política, nada habría sucedido: pero sin la filosofía, la política no habría encontrado su expresión teórica indispensable para el conocimiento científico de su objeto»<sup>41</sup>.

Hay un punto, sin embargo, en el que Althusser se negará,

39. *Ibid.*, pp. 120-121.

40. *Ibid.*, pp. 121-122.

41. *Ibid.*, pp. 123-124.

intransigentemente, a hacer cualquier tipo de autocrítica —y ello pese a las repetidas intervenciones de los participantes en el CC de Argenteuil—, e, incluso, ocho años más tarde, las reafirmaciones políticas del XXI Congreso del PCF. Este punto cabe en un enunciado breve pero rotundo: *el marxismo no puede ser considerado, bajo ninguna excusa, como un humanismo*. Para ser más precisos: el marxismo debe ser considerado como un «antihumanismo teórico».

Proposición, en principio, *vaga*, en tanto que proposición negativa, cuya función no es otra que la de oponerse a una proposición que tiene, en principio, todas las características de una caja de Pandora: «el marxismo es un humanismo», tesis buena para todo, que ha sido desde suspiro lírico-sentimental hasta pretendida posición teórica, pasando por consigna electoralista de dudosa eficacia, según las necesidades al uso<sup>42</sup>.

El trayecto efectuado a lo largo de la obra de Marx nos permite, sin embargo, dar a la expresión teórica del «humanismo marxista» un contenido, cuando menos, más concreto. Cuando hablamos de filosofía humanista haciendo referencia al joven Marx, las cosas están, en principio, bien definidas: estamos haciendo referencia a una determinada Filosofía de la Historia, asentada sobre el principio de la concepción de *la* Historia como proceso de realización de *la* Esencia Humana, como recorrido en el que «el hombre se apropia de su ser universal de una manera universal y, por tanto, en tanto que hombre total»<sup>43</sup>.

Para el Marx de 1844, el término *humanismo* tiene, así, un contenido muy específico: la realización del «comunismo como superación *positiva* de la propiedad privada en cuanto *autoextranamiento del hombre*, y por ello, como apropiación real de la esencia *humana* por y para el hombre»<sup>44</sup>. Como proceso de realización de la Esencia Humana, la Historia tiene una raíz, y esta raíz es el Hombre. *El hombre es el Sujeto de la Historia*, en la que realiza su Esencia, al suprimir su deshumanización alienada.

Tal es, en esquema, el *humanismo* del joven Marx, que Garaudy recogiese como alternativa teórica al «dogmatismo staliniano»<sup>45</sup>. Tal es, en esencia, el punto de partida que, en 1972, John Lewis,

42. «La palabra 'hombre' —escribirá Althusser en la *RJL*, p. 33— no es más que una palabra. Es el lugar que ocupe y la función que ejerce en la ideología y la filosofía burguesas, lo que le confiere su sentido».

43. Marx, K.: *Manuscritos de 1844*.

44. *Ibid.*

45. Cfr. Garaudy, R.: *Humanisme marxiste*; París, éditions Sociales, 1957.

filósofo del PC Británico, opondría al «último campeón de una nueva ortodoxia en peligro»: Louis Althusser.

La consecuencia, en forma de trituración teórica del filósofo inglés, fue una de las más bellas obras del marxismo contemporáneo: la *Réponse a John Lewis (RJL)*. Su proyecto es claro, oponer a todas y cada una de las tesis de John Lewis (en tanto que estas tesis representan una opción teórica oportunista, dominante en la mayor parte de los PC europeos, a partir del XX Congreso del PCUS), la correspondiente tesis del marxismo-leninismo (M.L.). Algunos personajes han tenido la virtud de ganarse un puesto en la historia merced a la impecabilidad con que fueron precipitados en la nada. A este género pertenecen los Vogt, los Dühring... A este género ha hecho oposiciones nuestro buen John Lewis.

Desde un primer momento, había señalado Althusser la necesidad de abandonar el punto de vista del humanismo (propio a la burguesía) para poder ejecutar un análisis científico de la realidad histórica:

«No se puede *conocer* cosa alguna de los hombres más que a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. Todo pensamiento que se reclame de Marx para restaurar de una u otra manera una antropología o un humanismo teóricos no sería *teóricamente* otra cosa que cenizas. Pero prácticamente, podría edificar un monumento de ideología premarxista, que pesaría sobre la historia real, y que entrañaría el riesgo de conducirnos a callejones sin salida»<sup>46</sup>.

Comentando este texto de 1964, Saul Karsz resumía correctamente el punto de vista de la crítica althusseriana de la primera mitad de los años sesenta, asentada sobre la consideración del imposible maridaje, en la expresión «humanismo marxista», de un término de origen ideológico («humanismo») y otro perteneciente a un campo de operatividad científica («marxista») que tiene justamente entre sus funciones la de hacer aparecer al primero como ideológico. Escribió a Karsz, en efecto, siguiendo al primer Althusser que «el humanismo es...una ideología. No una ideología en general, sino una configuración ideológica precisa que deja de lado, cuando no oculta, la explotación de clase, al pretender, con la burguesía, que el hombre es algo distinto de su realidad histórica concreta. El concepto de «clases sociales», en efecto, no es inconciliable con el humanismo marxista, del mismo modo que no

46. *Pour Marx*; ed. cit.; p. 236.



lo es con la dialéctica hegeliana. Pero es en ambos casos inconciliable con el concepto teórico, en sentido fuerte, que le subyace: el concepto de *lucha de clases*. Para este último, las clases sociales no existen más que en el seno de sus relaciones de alianza, de dominación, de contradicción antagónica y no antagónica. Lo mismo sucede con los hombres que están, también ellos, en y por sus posiciones, en el seno de las clases en lucha... Es *gracias* al humanismo como Marx ha podido descubrir, teóricamente, la lucha de clases. Pero es *en* el humanismo donde se ahoga hoy esta lucha. Es por ello, por lo que se puede afirmar que el humanismo representa, *hoy*, el dominio del idealismo sobre el materialismo en el seno del marxismo»<sup>47</sup>.

No obstante, hay una cierta desviación teorícista en esta concepción de la *oposición ciencia (marxista)/ideología (humanista)* aquí resumida por Karsz (sobre la que volveremos más adelante), que no dejó de ser señalada por las críticas más inteligentes (y, al mismo tiempo, *las más políticas*) del CC del 66 en Argenteuil. Así, Waldek-Rochet (a quien en 1974 dedicará Althusser sus *Elements d'autocritique*) en las *Conclusiones* con que, como Secretario General del Partido, cerrará la sesión del 13 de marzo, insistiría muy justamente sobre este punto, en una de las críticas que más en cuenta habrían de ser tomadas por Althusser en el próximo período:

«¿... significa esto —diría Waldek a propósito del teorícismo del grupo althusseriano— que para alcanzar el rigor teórico, sea preciso elaborar la teoría en oposición a toda ideología? No lo creo, porque tal método no puede sino conducirnos a una concepción de la actividad teórica marcada de estrechez y de dogmatismo... si toda ideología tiene un carácter de clase, no se puede sacar como consecuencia que toda ideología sea un conocimiento falso... me parece que los filósofos miembros del Partido deben más bien preocuparse por luchar contra uno de los procedimientos más difundidos por la crítica burguesa y revisionista: se trata del procedimiento consistente en afirmar que el carácter de clase hace a toda ideología incompatible con la ciencia»<sup>48</sup>.

Del cambio de actitud que esta crítica (sorprendentemente lúcida

47. Karsz, S.: *Théorie et politique: Louis Althusser*; París, Fayard, 1974, pp. 160-161.

48. *loc. cit.*: pp. 287-288.

da) induce en Althusser, es una buena muestra el estilo en que el mismo problema será planteado en la *RJL*. No asistimos ya aquí a la oposición del marxismo y el humanismo bajo los criterios de lo verdadero (científico) enfrentado a lo falso (ideológico)<sup>49</sup>, sino a la definición de dos puntos de vista (de clase) fundamentalmente antagónicos y a la delimitación de sus líneas de enfrentamiento, como formas de expresión de la lucha de clases en la teoría.

John Lewis ha examinado doctoralmente el «caso Althusser». Ha diagnosticado: «dogmatismo agudo». Ha pronosticado: «el enfermo no irá lejos». Ha recetado a sus lectores una cura preventiva, para evitar el contagio, en forma de tres tesis purificadoras:

1. «Es el hombre quien hace la historia».
2. «El hombre hace la historia trascendiéndola».
3. «El hombre no conoce más que lo que hace»<sup>50</sup>.

Pero el «paciente» no parece dispuesto a comportarse como tal. Muy al contrario, su arremetida tiene todas las características de una operación de alta envergadura:

«Al idealismo de John Lewis opongo yo las tesis materialistas del marxismo-leninismo sobre la historia, la lucha de clases y la filosofía. Saco de ello conclusiones teóricas<sup>51</sup>.

Al llamamiento a la tranquilidad de John Lewis, quien considera a Althusser como el fenómeno marginal de la voz que «clama en el desierto», va a responder el filósofo comunista francés con una rectificación que es toda una provocación: del mismo género que aquella que Lenin dirigiera; a su retorno a la Rusia de abril del 17, a los representantes de la línea entonces mayoritaria en el Partido, que le reprochaban su tendencia a quedarse aislado del grueso de los militantes:

49. Aun cuando para una crítica explícita y exhaustiva de la teoría cientista de la ideología y de su oposición a la ciencia, habremos de esperar a la publicación de los *Elements...* (contemporáneos, en su redacción, de la *RJL*) un año más tarde. Como ya hemos indicado, volveremos sobre la cuestión.

50. A todas y cada una de estas 3 tesis opondrá Althusser, en su respuesta, las tres tesis fundamentales del marxismo-leninismo:

1. «Son las masas quienes hacen la historia».
2. «La lucha de clases es el motor de la historia».
3. «El hombre no conoce más que lo que es».

51. Nota de contraportada a la edición francesa de la *RJL*.

«Los comunistas, cuando son marxistas, y los marxistas cuando son comunistas no claman jamás en el desierto. Pueden, sin embargo estar relativamente solos.

«¿Por qué? Habremos de verlo»<sup>52</sup>.

Habremos, ante todo, de ver el «por qué (de) este debate sobre el humanismo, (el) por qué (de) esta oleada de ideología burguesa en el marxismo»<sup>53</sup>.

Restrinjámonos, por el momento, a las dos primeras tesis de J. Lewis:

- El hombre es quien hace la historia.
- El hombre hace la historia trascendiéndola.

En síntesis, el hombre es el sujeto de la historia, a la que, sometiéndola a un proceso complejo de mediaciones, trasciende, mediante la permanente puesta en funcionamiento del mecanismo de la *negación de la negación*.

«Todo en la fórmula de J. L. parece simple y cotidiano. «Todo» el mundo «comprende» las palabras: hombre, hacer, historia... Sin embargo, surge una pequeña dificultad. Cuando J. Lewis dice que es el hombre quien «hace» la historia, todo el mundo comprende: o más bien, todo el mundo *crea* comprender. Pero cuando se trata de ir un poco más lejos en la explicación, cuando J. Lewis honradamente se plantea (interiormente) la cuestión «¿cómo *hace* el hombre para *hacer* la historia?», entonces uno se apercebe de que había un problema delicado allá donde todo parecía claro.

«¿Qué es lo que estaba oscuro? La palabrita: *hacer* (en la tesis: «Es el hombre quien *hace* la historia») ¿Qué puede, en efecto, querer decir esta palabrita: *hacer*?; ¿cuándo se trata, por supuesto, de la historia!... Por ejemplo, cuando un carpintero «hace» una mesa, esto quiere decir que la fabrica, pero ¿quien es *el hombre* que hace la historia?... Entonces J. Lewis... nos explica el asunto: «Hacer» quiere decir, en el caso de la historia «trascender» (negación de la negación), quiere decir transformar la materia prima de la historia existente superándola... ¿Para J. Lewis, es el hombre quien ha *hecho ya* la historia con la que hace la historia! En la historia, el hombre lo produce todo, pues: no sólo el resultado, el producto de su «trabajo» (la historia), sino, previamente, la materia

52. *RJL*: p. 13.

53. Nota de contraportada a la edición francesa de la *RJL*.

prima que transforma (la historia) en historia»<sup>54</sup>. En resumen, el hombre es un animal creador de historia «puesto que lo hace todo: «hace» la materia prima (la historia), los instrumentos de producción..., y, naturalmente, el producto final: la historia»<sup>55</sup>.

*El hombre crea, así, la historia que permanentemente modifica.*

La referencia al humanismo existencialista era demasiado tentadora para evitar la ironía a la que Althusser se librará con una agilidad tanto más notable cuanto torpe es el ingenio de la «fina psicología» de J. Lewis:

«¿Conocen ustedes, bajo el cielo, un ser dotado de semejante poder? Sí, existe en la tradición de la cultura humana. Es Dios. Sólo Dios «hace» la materia con la que «hace» el mundo. Pero hay una diferencia muy importante: el Dios de J. Lewis no está fuera del mundo, el hombre-dios, creador de la historia no está fuera de la historia: está *dentro*. ¡Lo cual es infinitamente más complicado! Y es porque el dioscello humano de J. Lewis, a saber, el hombre, está en la historia («en situación» que diría Sartre), por lo que J. Lewis le da no un poder de creación absoluto (¡cuando uno lo crea todo, las cosas son relativamente fáciles: no hay ninguna servidumbre!), sino algo mucho más asombroso: el poder de «trascendencia» de poder negar-superar indefinidamente hacia arriba la historia constrictiva *en la que vive*, el poder de trascender la historia mediante la *libertad humana*.

«El buen hombre de J. Lewis es un dioscello laico que está, como todo el mundo, como todos los seres humanos quiero decir, «en la bañera», pero que está dotado del prodigioso poder de la libertad de sacar a cada instante la cabeza fuera del agua, y de cambiar el nivel del agua. Un dioscello sartriano siempre «en situación» en la historia, dotado del inaudito poder de «superar» toda «situación», toda servidumbre, de resolver todas las dificultades de la historia y de marchar hacia el mañana que canta la Revolución humana y socialista: el hombre es por esencia un *animal revolucionario* porque es un animal libre»<sup>56</sup>.

En tal concepción, por tanto, ser sujeto es ser, en última instancia, elemento rector de la historia. La perspectiva marxista-leninista, nos dirá Althusser, implica, por el contrario, una rigu-

54. *RJL*; pp. 18-20.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*, pp. 20-21.

rosa inversión de los papeles, al situarnos ante la necesidad de pensar el *sujeto* bajo la forma de la *sujeción* a la historia.

Para Althusser, la problemática del «sujeto *de* la historia» tiene como resultado el ocultar una doble cuestión teórica, siendo su función, en tanto que noción ideológica, precisamente la de ocultarla.

«En lo que a mí concierne —escribirá Althusser— diré: los hombres (plural) concretos no necesariamente sujetos (plural) *en* la historia, puesto que actúan en la historia en tanto que sujetos (plural). Pero no hay sujeto (singular) *de* la historia. E iré aún más lejos: 'los hombres' no son 'los sujetos' de la historia. Me explico.

«Para comprender estas distinciones, hay que precisar la naturaleza de las cuestiones que se hallan en causa. La cuestión de la constitución de los individuos como *sujetos* activos *en* la historia, no tiene nada que ver, en principio, con la cuestión del 'sujeto *de* la historia'. La primera cuestión es de naturaleza *científica*: corresponde al materialismo histórico. La segunda cuestión es de naturaleza *filosófica*: corresponde al materialismo dialéctico»<sup>57</sup>.

Dejemos para más adelante los análisis correspondientes al materialismo histórico, en lo concerniente a la *construcción*, en la historia, del sujeto.

En lo referente a la cuestión filosófica, para Althusser, a la tesis idealista según la cual el hombre (o los hombres) es (o son) el (o los) sujeto (o sujetos) de la historia, es preciso oponer la tesis materialista (marxista-leninista) según la cual 'la historia es un proceso sin sujeto ni fin(es)'. Tesis abrupta, difícil de comprender, sin duda. Pero que puede dar 'perspectivas' de una cierta importancia, no sólo para el trabajo científico, sino también para la lucha política»<sup>58</sup>.

¿Qué hemos de entender aquí, al hacer uso de esta categoría de «proceso sin sujeto ni fin(es)»?

El desarrollo de un «conjunto articulado» (*Gliederung*), en función de su propia normatividad internamente definida como conjunto de sus condiciones de existencia. Marx (siguiendo al viejo Hegel<sup>59</sup>, el «rumiador de todas las rumiaciones») habría de definir este proceso, en una nota sólo presente en la edición francesa

57. *RJL*; p. 70.

58. *Ibid.*, p. 39.

59. «Esta categoría de *proceso sin sujeto*, que ciertamente es preciso arrancar a la teleología hegeliana, representa sin duda la más alta deuda teórica que liga Marx a Hegel» (Althusser, L.: *Sur le rapport de Marx à Hegel*; en *Hegel et la pensée moderne*; paris, P.U.F., 1970. (El texto está fechado en enero de 1968).

(1875) de *El Capital*, como «un desarrollo considerado en el conjunto de sus condiciones reales». Proceso, en suma, de cuyo sujeto no hay más razón que el proceso mismo en tanto carente de sujeto, «la historia es un 'proceso sin Sujeto ni Fin(es)', cuyas *circunstancias* dadas, en las que los hombres actúan como sujetos bajo la determinación de *relaciones* sociales, son el producto de la *lucha de clases*. La historia no tiene, pues, en el sentido filosófico del término, un Sujeto, sino un *motor*: la lucha de clases»<sup>60</sup>.

«La lucha de clases es el motor de la historia», tesis de 1848, contenida en el *El Manifiesto Comunista*, en la que se apunta ya la definición de la concepción materialista de la historia como totalidad articulada, sometida a un juego de determinaciones, cuyos niveles de dominancia son establecidos por un nivel determinante en última instancia <sup>61</sup> (y no hay que olvidar que Marx nos habla aquí de motor, no de sujeto, <sup>62</sup> esta tesis constituye para Althusser la expresión del funcionamiento de un concepto científico nuevo: el de autonomía del proceso histórico de transformación de las formaciones socioeconómicas en función del juego de sus contradicciones (siempre) internas, la necesidad de cuya categorización nos lanza a proponer la categoría de «proceso sin sujeto ni fin(es)» para dar razón del peculiar modo de posición que este juego conceptual describe en el terreno científico del materialismo histórico<sup>63</sup>.

Engels había tratado ya de dar a esta perspectiva inaugurada por Marx la correspondiente concepción de una causalidad que desbor-

60. *RJL*; p. 73.

61. Para pensar este mecanismo, Althusser hará uso de un concepto importado del territorio psicoanalítico: el de «*surdetermination*». Sobre los orígenes freudianos del término, base de la concepción althusseriana de la causalidad estructural, cfr. Freud, S.: *El caso Dora; Obras completas*, t. I; Madrid, 1973, pp. 948 y 965.

«...no ha de esperarse una causación simple, sino, por el contrario, múltiple, o sea una *superdeterminación*».

«...a la realidad que aquí me esfuerzo en descubrir es regla general la complicación de los motivos y la acumulación y composición de los impulsos anímicos, o sea la *superdeterminación*».

62. «Nada que ver con el 'hombre'. Está claro. Pero en 'lucha de clases es el motor de la historia', nada que ver tampoco con 'hacer' la historia. Nada que ver con 'hacer', es decir, nada que ver con la cuestión del *sujeto* de la historia: ¿quién hace la historia?

«El M. L. nos dice algo muy distinto: es la *lucha de clases* (nuevo concepto) la que es el *motor* (nuevo concepto) de la historia, la que *mueve*, la que 'sacude' la historia: y lleva a cabo las Revoluciones. Esta Tesis es de la mayor importancia: porque *pone en el primer plano la lucha de clases* (*RJL*; p. 28).

63. Es así, que «proceso sin sujeto ni fin(es)» opera indistintamente como concepto (científico) del MH y como categoría (filosófica) del MD.

dase los límites estrechos de la tradicional causalidad unilinear. Pero, en este punto, Engels se ha visto siempre constreñido a permanecer en un nivel simplemente descriptivo, en el cual, al mismo tiempo que son constatados los fenómenos de retroacción de las superestructuras sobre la misma base económica, se elude el planteamiento de una teoría coherente y unitaria, que dé razón de tales fenómenos contradictorios con la concepción tradicional de la causalidad.

La concepción del proceso histórico como un «proceso sin sujeto», entraña, en efecto, el riesgo de una *desviación economista* (esto es, de reducción de todos los elementos explicativos del proceso histórico al de la simple determinación económica), que habría de manifestarse ya en la década última del siglo XIX y que pasaría a toda la tradición de la II Internacional.

A esta concepción habría de oponerse fuertemente Engels en buena parte de su correspondencia de los años noventa. Conviene releer los párrafos más significativos de esta correspondencia, en los que Engels toma acta, para rechazarlas, de las posiciones del economismo a ultranza, que habría de llegar a ser la forma ideológica dominante del revisionismo de la II Internacional, y la forma privilegiada de la penetración de la ideología burguesa en el propio MCI. Observaremos un rasgo común a todos estos textos: junto al decidido rechazo de las caricaturas del marxismo como «determinismo monista», que adversarios y «discípulos» presentan como lo más genuino del MH, Engels trata de dar los elementos de una teoría de la causalidad, que desborde los marcos de la causalidad clásica. Pero no llega, él mismo, a formular una alternativa teórica, en sentido fuerte, a dicha concepción del principio de causalidad.

Decir que todos los elementos de la estructura y la superestructura pueden, en momentos determinados, pasar a ser decisivos, era algo imprescindible frente al oportunismo de quienes se negaban a aceptar otra operatividad que no fuera la de los hechos económicos. Pero formular la teoría que integre estos fenómenos, en coherencia con la ley de la determinación en última instancia, es otra cuestión (teórica) que Engels nos obliga a plantearnos, pero que él mismo no formula.

Queda en pie, pues, la pregunta planteada por Althusser:

64. Cfr. especialmente: *Carta de Engels a Schmidt del 5 del VIII de 1820, a Bloch del 21-22 del IX de 1890, a Mehring del 14 del VII de 1892 y a Borgius del 25 del I de 1894.*

«...¿por medio de qué concepto puede pensarse el tipo de determinación nueva, que acaba de ser identificado con la determinación de los fenómenos de una región dada por la estructura de esta región? De manera más general: ¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de los elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos y todos los efectos de estas relaciones, por la eficacia de esta estructura? Y, *a fortiori*, ¿por medio de qué concepto, de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura dominante? Dicho de otro modo, ¿cómo definir el concepto de una causalidad estructural?»<sup>65</sup>.

Es a este problema al que Althusser ha tratado de dar una respuesta teórica, mediante el recurso, ya señalado, a conceptos nuevos, como los de «todo complejo estructurado con estructura a dominante» o «sobredeterminación» (que como vimos, Freud introduce para dar razón de los casos de causalidad múltiple).

Frente al *economismo*, «que sitúa de una vez por todas la jerarquía de las instancias, fija a cada una su esencia y su papel, y define el sentido unívoco de sus relaciones..., que identifica para siempre los papeles y los actores, no concibiendo que la necesidad del proceso pueda consistir en el intercambio de papeles de acuerdo con las circunstancias»; frente a este *economismo*, «que identifica de entrada y para siempre a la contradicción-determinante-en última instancia con el *papel* de contradicción dominante», y «que asimila de una vez para siempre tal o cual ‘aspecto’ (fuerzas productivas, economía, práctica...) con el *papel* secundario»<sup>66</sup>; frente a este *economismo*, dominante en todas las formas del revisionismo teórico, a partir de la II Internacional, la posición de Althusser se ha centrado, en este campo, en la delimitación clara de que «la determinación en última instancia por la economía se ejerce justamente, en la historia real, mediante las permutaciones del primer papel entre la economía, la política, la teoría, etc.»<sup>67</sup>.

Se trata, así, de dar una formulación teórica a la posición mantenida, en la práctica política, por Lenin, frente al oportunismo de los dirigentes de la II Internacional. «Toda la obra política de Lenin ratifica la profundidad de este principio: que la determinación en última instancia por la economía se ejerce, según los

65. *Lire le Capital*.

66. *Pour Marx*, ed. cit., p. 219.

67. *Ibid.*



estadios del proceso, no accidentalmente, no por razones exteriores o contingentes, sino esencialmente, por razones interiores y necesarias, por permutaciones, desplazamientos y condensaciones»<sup>68</sup>.

De este modo, «la estructuración 'a' dominante del todo complejo, esta invariante estructural, es ella misma la condición de las variaciones concretas de las contradicciones que la constituyen»<sup>69</sup>. A esta invariante de todo modo de producción, esto es, al hecho de que todo modo de producción sea definido como una totalidad articulada en la que una instancia actúa como dominante, en función de las necesidades de reproducir unitariamente las condiciones de existencia del propio modo de producción, es a lo que llamamos la *determinación en última instancia*.

Cualquier elemento (y no necesariamente el económico) puede, pues, actuar como instancia dominante. Pero cualquiera que sea ese elemento, y cualquiera que sea el modo de producción considerado, tal elemento (en tanto que estructura dominante) tiene una función bien definida e invariable: la de reproducir las condiciones materiales de existencia del propio modo de producción. Y, para ser más precisos, la de reproducir las *relaciones de producción* que le confieren su forma propia.

De ahí que podamos describir un modo de producción como una combinación (o un proceso de combinación) particular de los factores sociales de la producción: esto es, como una combinación de las relaciones de producción y las fuerzas productivas, a *condición* de indicar que esta combinación se efectúa siempre, sobre una base dada históricamente, *en la forma* (social) y *bajo el efecto de las propias relaciones de producción*.

*La determinación en última instancia* (que jamás opera por sí misma, y que jamás aparece en otra forma que en las dominancias que genera) no es, así, otra cosa que la necesidad de «ajustar» las relaciones de producción, que constituyen la estructura del modo de producción, y el desarrollo de las fuerzas productivas que ellas han puesto en marcha; este ajuste tiene como función la reproducción de la integridad coherente del modo de producción y, como norma de funcionamiento, la colocación en el papel dominante de la instancia históricamente más adecuada para la consecución de tal proceso. La ley de la determinación en última instancia por la economía es, a fin de cuentas, la ley de la unidad de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción bajo las relaciones de producción.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*

Dicho de otro modo *la ley de la determinación en última instancia* está contenida en la fórmula marxista-leninista según la cual son las relaciones de producción las que determinan cuál de las estructuras regionales opera como instancia dominante, en el funcionamiento del mecanismo de reproducción de un modo de producción como hegemónico en una formación social. La ley de la determinación en última instancia viene a ser, así, la ley de los procesos contradictorios, por los cuales unas determinadas relaciones de producción han de ser mantenidas para garantizar la integridad y la hegemonía de un modo de producción. La instancia más eficaz para garantizar esta reproducción pudiendo corresponder a cualquiera de las distintas instancias.

Las aporías a que, por lo demás, conduciría a la teoría M. L. un punto de vista economista al respecto, son palmarias.

¿Cómo —por no tomar más que dos ejemplos particularmente llamativos— sería posible sostener la validez de la proposición marxista fundamental, según la cual «la lucha de clases es el motor de la historia», si redujésemos el proceso histórico al desarrollo lineal de la simple dominación de «lo económico?» «¿Cómo pensar (el) desplazamiento de la contradicción principal del imperialismo sobre el eslabón más débil y, correlativamente, cómo pensar el estancamiento de la lucha de clases en los países en que parecía triunfante, sin la categoría leninista de desarrollo desigual, que remite a la desigualdad de la contradicción y a su sobredeterminación y subdeterminación?»<sup>70</sup>.

Frente a este economismo, por el contrario, «afirmar la determinación en última instancia *por la economía*, es desmarcarse de todas las filosofías idealistas de la historia, es adoptar una posición materialista. Pero hablar de determinación por la economía en *última instancia*, es también desmarcarse de toda concepción mecanicista del determinismo y es adoptar una posición dialéctica»<sup>71</sup>.

La tesis materialista del arraigo de todas las formas de la lucha de clases en la lucha de clases económica, una vez aclarada, «la cuestión del 'sujeto' de la historia desaparece. La historia es un inmenso sistema 'natural-humano' en movimiento, cuyo motor es la lucha de clases. La historia es un *proceso sin sujeto*. La cuestión de saber 'cómo hace el hombre la historia' desaparece por comple-

70. Althusser, L.: *Presentación* de la «Tesis Doctoral» (1975); citamos de acuerdo con el texto mecanografiado que nos ha sido proporcionado por Louis Althusser.

71. *Ibíd.*

to; la teoría marxista la relega definitivamente a su lugar de nacimiento: la ideología burguesa»<sup>72</sup>.

Pero es más, es el propio concepto (en sentido estricto, *noción*) de *Historia homogénea*, tal y como tiene su forma más acabada en la Filosofía hegeliana de la Historia, el que es aquí relegado al desván conceptual: sólo desde la perspectiva del historicismo (en su forma más elaborada) hegeliano, en efecto, resultaría coherente hablar de *un* tiempo histórico único y homogéneo (tal es el tiempo del Sujeto), garante del carácter uno a través de las transformaciones del proceso histórico, como proceso total (del que no existe afuera alguno, puesto que la Naturaleza misma es momento suyo) de las mediaciones acaecidas en el peregrinar de la Idea, siempre fiel —aún en sus objetivaciones— a sí misma: actriz subyacente a todas sus máscaras personales.

La afirmación del tiempo autónomo (con esta peculiar forma de articulación que define el concepto de «autonomía relativa», como autonomía de un elemento componente de un «todo complejo ya dado», cuyos niveles de dominancia son situados como tales para la intervención de un elemento *determinante en última instancia*) de los procesos históricos interpenetrados, que coexisten en una misma coyuntura, nos permitirá —en virtud de su afirmación misma— plantearnos, en particular, el problema de la elaboración de una *Historia de las ciencias* materialista (también de una *Historia de las artes, de las formaciones ideológicas*, etc. ...), como historia de los procesos de producción conceptual, cuya ruptura con el universo de las nociones ideológicas frente a (pero a partir de) las cuales constituye su propia problemática y elabora sus mecanismos de producción teórica una ciencia. De ahí que, como todo proceso de producción, el proceso de producción teórica, que constituye la condición de la que resulta cualquier conocimiento científico, sea también, necesariamente, un proceso sin sujeto ni fin(es). «También ahí el 'hombre' ha desaparecido. Es preciso decir que la historia de la 'producción' de los conocimientos es también un *proceso sin sujeto*, y que los conocimientos científicos surgen (en el descubrimiento de tal individuo, científico, etc.) como resultado histórico de un proceso dialéctico, sin sujeto ni fin(es). Así sucede con la ciencia marxista: ésta surgió en el 'descubrimiento' de Marx, pero como el resultado de un proceso dialéctico en que se combinaron, sobre el fondo de la lucha de clases burguesa y

72. *RJL*: p. 31.

proletaria, la filosofía alemana, la economía inglesa y el socialismo francés»<sup>73</sup>.

Anotemos, sin embargo, de inmediato —aunque volveremos sobre ello más detenidamente— que decir que no hay sujeto (o sujetos) *de* la historia no tiene nada que ver con una afirmación que pretendiese la inexistencia de sujetos *en* la historia. Es más, si la primera tesis constituye el postulado básico del materialismo dialéctico, la segunda no sería sino la contrapartida idealista (burguesa) de la *tesis del materialismo histórico* según la cual *todo individuo es definido como persona por su carácter de sujeto «sujeto»* (esto es, *sometido* a un proceso de *sujeción*) *al conjunto de lenguajes heterogéneos* (y olvidar que es en, y por, el lenguaje como el poder de clase es fundamentalmente ejercido en la consciencia<sup>74</sup>, supondría el abandono puro y simple de toda concepción materialista de la dominación de clase) *cuyo entrecruzamiento lo constituye como tal*. Yendo más allá, podremos incluso afirmar que *los agentes de la historia sólo pueden serlo en la medida en que son (están) sujetos en (a) la historia. La única forma en que los individuos pueden ser agentes de una práctica social es en tanto que sujetos a (en) dicha práctica social:*

«... los agentes de la historia... no pueden ser agentes más que *si son sujetos*<sup>75</sup>... Todo individuo humano, esto es: social, no puede ser agente de una práctica más que si reviste *la forma de sujeto*. La 'forma-sujeto' es, en efecto, la forma de existencia histórica de todo individuo agente de prácticas sociales: puesto que las relaciones sociales de producción comprenden necesariamente, como una parte *integrante*, lo que Lenin llama '*las relaciones sociales (jurídico)-ideológicas*', que, para 'funcionar' imponen a todo individuo-agente la forma de *sujeto*. Los individuos-agentes actúan, pues, siempre en la forma de sujetos, en tanto que sujetos. Pero el hecho de ser<sup>76</sup> necesariamente sujetos no hace de los agentes de las prácticas sociales-históricas *el ni los* sujeto(s) de la historia (en el sentido *filosófico* del término: sujeto de). Los agentes-sujetos no son activos

73. *RJL*:

74. Cfr. el excelente trabajo de Renée Balibar. *Le français national* París, Hachette 1974.

75. La traducción resulta embarazosa. desde el momento en que, en francés, no hay manera de distinguir entre «ser» y «estar». en este caso *sont sujets* significa indistintamente *son sujetos* y *están sujetos*.

76. Cfr. Nota anterior.

en la historia más que bajo la determinación de las relaciones de producción y de reproducción, y en sus formas»<sup>77</sup>.

Una vez designada (y rechazada) de este modo la tesis filosófica central del humanismo teórico («el hombre es el sujeto de la historia»), nos será posible abordar, desde el punto de vista del materialismo histórico, toda la serie de problemas concretos, de diferente origen, ligados a la constelación problemática del llamado «humanismo marxista».

El primer aspecto, que parece derivar directamente de lo que acabamos de decir, está constituido por la necesidad (teórica y política) de afirmar que, si, con la eliminación de la tesis «el hombre es el sujeto de la historia», toda necesidad de recurrir a la categoría de «trascendencia» para dar razón de la imposición del hombre a la historia desaparece, «ello no quiere decir que el M.L. pierda de *vista*, ni un solo instante, a los hombres reales. ¡Muy por el contrario! Puesto que es para *verlos* tal y como son, y para liberarlos de la explotación de clase, para lo que el M.L. lleva a cabo esta revolución: desembarazarse de la ideología burguesa del 'hombre' como sujeto de la historia, *desembarazarse del fetichismo del 'hombre'*»<sup>78</sup>.

Y desembarazarse de él porque, como toda imagen ilusoria, lejos de ayudar a la lucha del proletariado por su emancipación, no puede hacer sino crear falsas imágenes que conduzcan políticamente a callejones sin salida, resultantes de la no aplicación de un punto de vista materialista (proletario) consecuente.

Es lo que Lenin sabía muy bien cuando se expresaba así ante el VIIIº Congreso del Partido Comunista (bolchevique) de Rusia (1919):

«Lo que Marx más ha combatido, durante toda su vida, han sido las ilusiones de la democracia pequeñoburguesa y del democratismo burgués. Lo que más ha atacado son las frases vacías sobre la libertad de los obreros para morir de hambre, o la igualdad del hombre que vende su fuerza de trabajo con el burgués que, sobre el mercado pretendidamente libre, compra libremente y con toda igualdad esta fuerza de trabajo, etc. esto es algo que Marx ha puesto en evidencia en todas sus obras económicas. Se puede decir que todo *El Capital* de Marx se dedica a poner en evidencia esta verdad, según la cual las fuerzas fundamentales de la sociedad capitalista son, y sólo

77. *RJL*; pp. 70-71.

78. *Ibid*; pp. 31-32.

pueden ser, la burguesía y el proletariado: la burguesía como constructora de la sociedad capitalista, como su dirigente, como su animadora; el proletariado como su enterrador, como la única fuerza capaz de reemplazarla. Dudo que se encuentre un solo capítulo en cualquier obra de Marx, que no esté consagrado a este tema. Se puede decir que los socialistas del mundo entero, en el seno de la IIª Internacional, han jurado repetidas veces por todos los dioses ante los obreros, que han comprendido esta verdad. Pero cuando las cosas han llegado a la lucha verdadera, a la lucha decisiva por el poder, entre el proletariado y la burguesía, hemos constatado que nuestros mencheviques y nuestros socialistas-revolucionarios, así como los jefes de los viejos partidos socialistas del mundo entero, han olvidado esta verdad y se han puesto a repetir de una manera puramente mecánica frases filisteas sobre la democracia en general».

En 1972, a la hora de la Unión Popular con la socialdemocracia, recordar, desde el interior del PCF, que el hecho de que «el hombre», sujeto de la historia, desaparezca no quiere decir que los hombres reales (los del Ejército Popular de Liberación vietnamita o camboyano, pero también, y no en menor medida, los de Lip o Renault, ...) desaparezcan, sino que hay que reconocer a la lucha de clases su papel inevitable de motor de la historia, significa una valoración política de primer orden; «que no se puede partir del hombre, porque ello sería partir de una idea burguesa del 'hombre', y porque la idea de un punto de partida absoluto (= de una 'esencia') pertenece a la filosofía burguesa. Esta idea del 'hombre' del que sería preciso partir como de un punto de arranque absoluto es el fondo de toda la ideología burguesa, es el alma de la propia gran Economía política clásica. 'El hombre' es un mito de la ideología burguesa: el M.L. no puede *partir* del 'hombre'. 'Parte del período social económicamente dado': y, al término de sus análisis puede 'llegar' a los *hombres reales*. Estos hombres son entonces el *punto de llegada* de un análisis que parte de las relaciones sociales del modo de producción existente, de las relaciones de clase y de la lucha de clases. Estos hombres son algo muy diferente del 'hombre' de la ideología burguesa»<sup>79</sup>.

Frente a todas las ilusiones libertarias o socialdemócratas del hombre creador de sí mismo, la lección del marxismo-leninismo (M.L.) es dura: «En su masa» —y no olvidemos que *son las masas quienes hacen la historia*: no las vanguardias esclarecidas; ni

79. *RJL*: p. 33.

siquiera el partido—, «los hombres reales son lo que hacen de ellos sus condiciones de clase. Estas condiciones no dependen de la 'naturaleza' burguesa del 'hombre': la libertad. Por el contrario, sus libertades, comprendidas las formas y los límites de estas libertades, comprendida su voluntad de lucha, dependen de estas condiciones»<sup>80</sup>. Es precisamente en función de ello que el proletariado —y no otra clase o fracción de clase, aun de condición más miserable— es la única clase objetiva y consecuentemente revolucionaria. De ahí que «si la cuestión del 'hombre sujeto de la historia' desaparece, ello no quiere decir que la cuestión de la acción política desaparezca»<sup>81</sup>.

¡Todo lo contrario! La crítica del fetichismo burgués del 'hombre' le da toda su fuerza al someterla a las condiciones de la lucha de clases, que no es una lucha individual, sino que pasa a ser una lucha de masa *organizada* para la conquista y la transformación revolucionaria del poder de Estado y de las relaciones sociales. Ello no quiere decir que la cuestión del *partido* revolucionario desaparezca, puesto que sin él la conquista del poder de Estado por las masas explotadas, conducidas por el proletariado, es imposible.

Pero ello quiere decir que el 'papel del individuo en la historia', la existencia, la naturaleza, la práctica y los objetivos del Partido revolucionario no están determinados por la omnipotencia de la 'trascendencia', es decir de la libertad del 'hombre', sino por otras condiciones: por el estado del Movimiento obrero (pequeñoburgués o proletario), y por su relación con la teoría marxista, por su línea de masa y por sus prácticas de masa»<sup>82</sup>.

Tal vez podamos así comprender lo que representa la reafirmación por parte de Althusser del antihumanismo *teórico* marxista, como reivindicación radical del principio leninista de la prioridad de la lucha de clases en la propia constitución de los sujetos históricos.

«El antihumanismo teórico de Marx en el materialismo histórico es, pues, el rechazo de fundamentar en un concepto de hombre con pretensiones teóricas, esto es, como *sujeto originario* de sus necesidades (homo oeconomicus), de sus pensamientos (homo rationalis), de sus actos y de sus luchas (homo moralis, juridicus et politicus) la explicación de las formaciones sociales y de su historia. Puesto que cuando se habla del hombre, no se puede evitar la

80. *RJL*: p. 34.

81. Como lo temían (pensamos que erróneamente) la mayor parte de las intervenciones del CC de Argenteuil. Incluida la valoración final de Waldek-Rochet.

82. *RJL*: pp. 34-35.

tentación idealista de la omnipotencia de la libertad o del trabajo creador, es decir, no se hace otra cosa que sufrir, en plena 'libertad', la omnipotencia de la ideología burguesa dominante, que tiene por función la de enmascarar e imponer, bajo las especies ilusorias de la libre potencia del hombre, un poder de una realidad y potencia muy diferentes, el del capitalismo. Si Marx no parte del hombre, si se niega a engendrar teóricamente la sociedad y la historia a partir del concepto del hombre, es para romper con esta mistificación que no hace sino expresar una correlación de fuerzas ideológica, fundada en la relación de producción capitalista. Marx parte, pues, de la causa estructural que produce este efecto ideológico burgués que mantiene la ilusión de que sería preciso partir del hombre: Marx parte de la formación económica dada, en concreto, en *El Capital*, de la relación de producción capitalista, y de las relaciones que determina en última instancia en la superestructura. Y en cada ocasión, muestra que estas relaciones determinan y marcan a los hombres, y cómo los marcan en su vida concreta, y cómo, a través del sistema de la lucha de clases, los hombres concretos son determinados por el sistema de estas relaciones. En la Introducción del 57, Marx decía: lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones. Podemos recuperar sus palabras y decir: los hombres concretos están determinados por la síntesis de las múltiples determinaciones de las relaciones en las que se hallan insertos y participan. Si Marx no parte, pues, del hombre, que es una idea vacía, esto es sobrecargada de la ideología burguesa, es para llegar a los hombres concretos, si pasa por el rodeo de estas relaciones de las que los hombres son 'portadores', es para llegar al conocimiento de las leyes que rigen su vida y su lucha concretas.

«Pero se habrá notado que en ningún momento este rodeo por las relaciones ha alejado a Marx de los hombres concretos, puesto que en cada momento del proceso de conocimiento, esto es de su análisis, Marx muestra cómo cada relación, desde la relación de producción capitalista, determinante en última instancia, hasta las relaciones jurídico-políticas e ideológicas, marca a los hombres en su vida concreta, regida por las formas y los efectos de la lucha de clases. Cada abstracción de Marx corresponde a 'la abstracción' terriblemente concreta, esto es lo que hace de los hombres obreros explotados o capitalistas explotadores. Se habrá notado así que el término final de este proceso de pensamiento, el 'concreto-de-pensamiento' al que conduce, es esta síntesis de múltiples determinaciones que define el concreto real.

«Marx se situaba, así, sobre posiciones de clase, tenía en perspectiva los fenómenos *de masa* de la lucha de clases. Quería dar a la



clase obrera la comprensión de los mecanismos de la sociedad capitalista y descubrirle las relaciones y las leyes bajo las que vive, para reforzar y orientar su lucha. No tenía otro objeto que la lucha de clases, para ayudar a la clase obrera a hacer la revolución, y, a continuación, suprimir, al término del comunismo, la lucha de clase y las clases»<sup>83</sup>.

Queda por comprender una cuestión importante: «¿por qué, después de tantas solemnes advertencias y de tantas experiencias probatorias, en 1972, un comunista, J. Lewis, puede presentar sus 'Tesis' como marxistas?»<sup>84</sup>. Y no presentarlas como un fenómeno aislado, sino todo lo contrario, porque J. Lewis (y este es su interés) no «clama en el desierto». «No está solo, está en una nutrida compañía. Todo el mundo lo sabe. Pero, ¿por qué algunos comunistas entonan abiertamente, a partir de los años 60, esta filosofía de la libertad pequeñoburguesa, declarándola marxista?»<sup>85</sup> ¿Por qué su posición es, incluso, hegemónica en el seno de buena parte de los Partidos Comunistas hoy?

Hay que tomar, en primer lugar, en consideración la posibilidad de que Althusser se haya sacado de la manga a un teórico (J. Lewis) lo suficientemente inepto como para proporcionarse un divertimento necrófago a su costa no excesivamente arriesgado.

John Lewis sería, así, en palabras de Rancière, «este personaje, indispensable a todo manual de filosofía, que dice siempre lo que no se debe decir, permitiendo a la filosofía cobrar su brillo, problematizando su ingenuidad. En los manuales ordinarios, John Lewis se llama, sencillamente el sentido común»<sup>86</sup>... ¡Simplicio, vamos...!

La hipótesis de Rancière nos parece insostenible: 1.º porque no es la perspectiva del «sentido común», sino la del *Partido Comunista de Gran Bretaña* (que, en principio, no es lo mismo), la que el camarada John Lewis expresara, en su momento, a través de las páginas de la Revista teórica de dicho partido<sup>87</sup>: *Marxism Today*.

83. *Defensa de la Tesis Doctoral*.

84. *Ibid.*, p. 50.

85. *Op. cit.*; p. 17.

86. Rancière, J.: *La Leçon d'Althusser*; ed. cit.

87. Se ha reprochado, con frecuencia, desde los medios académicos, a Louis Althusser, el haber respondido a uno de sus críticos más mediocres, cuando no se ha dignado hacerlo con otros teóricamente más «serios». A los señores profesores les recordamos que Louis Althusser, es un *filósofo comunista* que polemiza *como comunista con sus camaradas comunistas*. Mediocre o no, John Lewis es uno de ellos, que expresa el punto de vista de una parte considerable de los mismos. Y, como tal, merece más interés teórico (en tanto que *político*) para Althusser que todo el

2.º Porque esta perspectiva es, en rasgos generales, la compartida por la mayor parte de los partidos comunistas europeos.

¿Que la parte que corresponde a la mediocridad intelectual pura y simple en el texto de John Lewis es enorme? ¡Qué duda cabe! ¿Que dice lo que dice en tanto que expresión de la posición de un partido obrero que se define a sí mismo como marxista-leninista? ¡Qué duda cabe también! No, John Lewis no es el personaje que dice «lo que no debe decirse». Muy al contrario: es el personaje que dice literalmente *lo que debe decirse* —lo que es expresión filosófica de las *posiciones políticas hegemónicas*— en 1972 en el seno del MCI.

En las discusiones de Argenteuil, Michel Simon, en la que fue, sin duda, una de las más *sensatas* intervenciones del CC, trató, justamente, con un criterio notablemente pragmático, de separar las cuestiones. Althusser —vino a decirnos— tiene razón en el terreno abstracto de la teoría, pero evitemos que este terreno abstracto opere con determinados términos que *corren el peligro de retrotraernos a un terreno político especialmente incómodo y resbaladizo*. Manténgamos a la teoría en el universo de sus conceptos abstractos y dejemos a los políticos el trasiego con sus propios ambivalentes términos, entre los que hay que situar el de «humanismo»:

«...lo que Louis Althusser, esencialmente, ha querido recordar con fuerza, es que el marxismo, en el plano teórico (y ello entraña inmensas consecuencias prácticas), no es la simple continuación de las filosofías que, como en Kant, en Fichte, etc., se fundamentan todas sobre una idea abstracta y especulativa de la esencia humana. Aquí, por una vez, sería preferible el lenguaje culto (*savant*); y si se hubiera escrito que el marxismo no es una antropología especulativa, se habría facilitado la discusión, en lugar de hacerla más difícil *por el hecho de los ecos que inevitablemente despierta todo ataque contra el humanismo, sobre todo si tenemos en cuenta las posiciones de los comunistas chinos*»<sup>88</sup>.

Ahí, precisamente ahí, está toda la clave del problema; el por qué del enconamiento de una discusión, aparentemente académica, sobre estas cuestiones tan abstractas como «proceso sin sujeto», «corte epistemológico»..., a las que Lucien Séve tachará de hallarse

enjambre de los finisimos (y políticamente frivolísimos) «intelectuales parisinos» de *Gauche*.

88. *Loc. cit.*: p. 123. (Subrayado por mí. G.A.).

formuladas en «un estilo desdichadamente poco abordable para el no especialista».

La proposición que, veladamente, le es hecha a Althusser es clara: el camarada *ha querido decir* 'antropología especulativa' *donde dice* 'humanismo teórico'; el camarada da así muestras de una extraordinaria finura intelectual; si el camarada acepta esta ligera modificación formal (que al fin y al cabo va en el propio sentido de su exigencia de rigor terminológico), todos saldremos ganando: el camarada Althusser al ver sus tesis corroboradas por el respaldo y autoridad del Partido; el Partido, al evitar entrar en una polémica (la chino-soviética) que puede ser peligrosa para su unidad.

Pero el camarada rehusa. Porque *lo que ha querido decir es, efectivamente, lo que ha dicho*. Y de lo que quiere hablar es, efectivamente, de las implicaciones teóricas e ideológicas del conflicto chino-soviético.

Las palabras de Konstantinov, como portavoz filosófico oficioso de los dirigentes soviéticos, podían resonar, sin duda, en la memoria política de los dirigentes comunistas franceses reunidos en Argenteuil:

«Entre los problemas en torno de los cuales se lucha hoy, se enardecen las discusiones y se debate, figura el de 'Marx y el humanismo' o la relación entre el marxismo y el humanismo:

«Es sabido que en el curso de la pugna teórica y de las discusiones que se han llevado a cabo en los últimos decenio y medio o dos decenios, surgieron varios puntos de vista sobre esta cuestión, diferentes y hasta diametralmente opuestos. Esto no sólo se refiere a los adversarios del marxismo, sino también a sus continuadores, partidarios o, por lo menos a los que se pronuncian en nombre del marxismo o bajo su bandera.

«¿De qué puntos de vista se trata?

«Aseveran que el humanismo es una doctrina puramente burguesa, hostil al marxismo y al socialismo científico. Que el marxismo y el humanismo presuntamente se excluyen el uno al otro. Cuando semejantes conceptos provienen de filósofos y sociólogos burgueses reaccionarios, eso es comprensible y natural. Pero lamentablemente, esos conceptos sobre la actitud de Marx y del marxismo hacia el humanismo son divulgados hoy con insistencia por el grupo de Mao-Tsé-Tung y sus partidarios en China. Como es de dominio público, la denominada 'revolución cultural' en China se realiza bajo el signo de lucha contra el revisionismo y el humanismo. Esta teoría y práctica

antihumanistas desacreditan la causa y la doctrina de Marx «Mao-Tsé-Tung y su grupo sostienen que, al igual que las consignas de libertad, igualdad y fraternidad, la doctrina del humanismo es una orientación del pensamiento creada por los ideólogos de la burguesía...

«El punto de vista maoísta en cuanto a la actitud de Marx y del marxismo hacia el humanismo emana de la posición no proletaria, pequeñoburguesa y anarquista de Mao-Tsé-Tung y su grupo en relación a todos los grandes problemas de nuestro tiempo: a los de la guerra y la paz, a la correlación entre la guerra y la revolución, la actitud hacia los valores culturales creados por la humanidad»<sup>89</sup>.

A buen entendedor...

No es de extrañar que, situado ante la opción entre tamaños monumentos del cretinismo y la charlatanería doctrinaria (que llenaron las páginas de la prensa comunista europea de los primeros años 60) y el frío rigor leninista de las tesis de Mao contra el liberalismo, la posición de Louis Althusser se sintiera mucho más cercana de la de los comunistas chinos que de otra cosa.

Tampoco sería justo reprochar, excesivamente, a los dirigentes comunistas franceses el haber tomado posición, cerrando filas en torno a la URSS. De hecho, la polémica apareció a la luz bajo formas especialmente enconadas, y hay que confesar que los comunistas chinos (que estaban llevando a cabo «la única 'crítica' histórica (de izquierda) de lo esencial de la 'desviación estaliniana'») no siempre supieron llevar sus posiciones a un terreno comprensible para sus camaradas europeos, que su política exterior pecó de precipitada, y que su táctica de escisión en el seno de los partidos comunistas (ignorante de las condiciones reales de estos) resultó catastrófica.

Sería, por todo ello, injusto querer reprochar con dureza excesiva a Waldek-Rochet el haber expresado netamente lo que era, en aquel momento, opinión común prácticamente indiscutida, de los partidos comunistas europeos en los años 60, al rechazar el *anti-humanismo teórico* de Althusser:

«Los dirigentes comunistas chinos y otros sectarios de izquierda sostienen que el humanismo sería una doctrina burguesa incompatible con el comunismo.

89. Konstantinov, F.: *Marx y el humanismo: en Marxismo y humanismo*; México, Roca, 1972, pp. 100-103.

«Es así como el diario chino Renmin Ribao, en su editorial del 6 de septiembre de 1963, ataca el programa del PCUS porque en él se dice que los ideales del comunismo son la paz, el trabajo, la libertad, la igualdad, la fraternidad y la felicidad de todos»<sup>90</sup>.

Pero, en política, los errores y el sectarismo se pagan.

El *precio* que el PCF pagaría por esta toma de posición, dogmática y muy insuficiente, es de todos hoy conocido: la *escisión* de sus mejores militantes estudiantiles; el debilitamiento casi absoluto, de la UEC en las vísperas mismas de mayo de 1968.

«Es evidente que en mayo la Unión de los estudiantes comunistas de Francia quedó completamente desbordada por los acontecimientos y que la multitud compuesta por los estudiantes, por los alumnos de enseñanza media, por los jóvenes, trabajadores intelectuales e incluso un cierto número de obreros han seguido a otros 'líderes' y no a los 'líderes' de la UEC y han combatido bajo otras consignas no comunistas»<sup>91</sup>.

He aquí por qué era necesario hablar de 'humanismo teórico' y no de 'antropología especulativa'. Por qué era necesario hablar del conflicto chino-soviético. Porque las masas (las masas estudiantiles cierto: pero, ¿debe abandonarse a un sector de las masas por el simple hecho de no ser proletario?) hablaban ya de ello. Y porque privarlas de hacerlo en público, ante todo el Partido, era condenarlas a la escisión.

Visto retrospectivamente, mayo del 68 habría de suponer, en efecto, para sectores importantes de los jóvenes trabajadores intelectuales y estudiantes franceses, un momento gozne, en el que contradicciones arrastradas desde muy atrás (guerra de Argelia, crisis chino-soviética...) entran en una coyuntura antagónica, bajo el efecto de una formidable agudización de la lucha de clases, forzosamente delimitadora de posiciones.

En las condiciones creadas por el desarrollo de una ofensiva obrera de una extensión y de una profundidad sin precedentes en Francia desde la Liberación, las amplias capas de una intelectualidad joven, que comienza a sufrir duramente la tendencia del sistema imperialista actual, no sólo en Francia sino en el mundo entero, a entrar en «una fase en que produce un *paro intelectual* en

90. *Loc. cit.* p. 293.

91. Carta a M.<sup>a</sup> A. Macciocchi del 15 de marzo de 1969.

escala ampliada», añadiendo al ejército obrero de reserva «un contingente de intelectuales en paro, una parte de los cuales vive en el límite de las condiciones de un subproletariado intelectual»<sup>92</sup>, estas amplias masas viven sus propias contradicciones en el seno de un proceso de luchas de clases cuya solución (afectando un punto nodal siempre situado en otro lugar, en el del enfrentamiento del proletariado y la burguesía: el de la producción) les desborda.

Así, el (impropiamente llamado) movimiento estudiantil, que se manifiesta con toda su fuerza en las barricadas del Quartier Latin en mayo del 68, no es en realidad, sino la resultante de una amplia convergencia de estratos dispares de la juventud estudiantil y de los jóvenes trabajadores intelectuales. «Al menos un punto en común, un fondo común ideológico... dominaba en esta masa de origen pequeñoburgués: *dominaba la ideología pequeñoburguesa*»<sup>93</sup>.

Para el intelectual militante francés, mayo del 68 supuso ante todo la necesidad de plantearse la comprensión de un doble fenómeno:

1. Cuáles han sido las condiciones específicas del desarrollo de las luchas de clases en la etapa del imperialismo que han posibilitado el estallido de una «revuelta» de sectores importantes de la pequeña burguesía intelectual, de un radicalismo sin precedentes.

2. Cuáles han sido las condiciones específicas de este mismo desarrollo, que han bloqueado su fusión con la lucha del movimiento obrero.

La posición de Althusser, en la correspondencia con Macciocchi, supuso un intento de remitir el fenómeno en cuestión al seno de una análisis de las contradicciones internas del imperialismo y de su manifestación en el peculiar funcionamiento de los Aparatos del Estado de la burguesía, que constituye el punto de partida de sus posteriores trabajos de investigación acerca del funcionamiento de los AIE<sup>94</sup>, cuyas implicaciones veremos en detalle.

Althusser apuntaría al respecto algunas hipótesis exigidas por la constatación de un fenómeno de carácter internacional, constituido por el antagonismo surgido entre sectores importantes de los jóvenes trabajadores intelectuales (en principio, elementos destinados a la gerencia directa de los AIE) y el propio Estado de la burguesía.

92. Althusser, L.: *Une erreur politique*; en «France Nouvelle», 31 de julio de 1972.

93. Althusser, L.: Carta a M.A. Macciocchi del 15 de marzo de 1969.

94. Aparatos Ideológicos de Estado.

Para Althusser, tal movimiento internacional habría sido «una de las formas espontáneas de la lucha de clase conducida, bajo las formas generalmente utopístico-izquierdistas, en los *ambientes pequeño-burgueses*, y provocada, a fin de cuentas, por la crisis de la fase actual del imperialismo, *la fase de su agonía*»<sup>95</sup>.

Etapa marcada, como los comunistas chinos no se han cansado de recalcar, por el fenómeno de las guerras populares de liberación, algunas de las cuales (Vietnam ante todo, pero también, en lo que concierne a Francia, Argelia<sup>96</sup>) han dejado huellas profundas en el descubrimiento de la lucha antiimperialista por parte de la juventud de las propias metrópolis imperialistas, al mismo tiempo que marcaban un punto de inflexión decisivo en nuestra historia contemporánea (Vietnam): el inicio del derrumbamiento de la hegemonía imperialista del gendarme yanky.

Las Guerras populares antiimperialistas, cuyo eco entre la juventud estudiantil y obrera ha sido enorme<sup>97</sup>, han abierto, en el sucederse de sus acontecimientos posteriores a la segunda guerra mundial interimperialista, este proceso de debilitamiento de «credibilidad», que ha ido minando las bases mismas de la ideología burguesa, «hasta el punto de reducirla a una situación extremadamente frágil y vulnerable»<sup>98</sup>.

En Vietnam, a la (primera) derrota militar del imperialismo USA hay que añadir el fenómeno importante de su bancarrota ideológica. En Vietnam son enterrados, no sólo la omnipotencia militar yanky, sino también los ensueños dorados que la propia

95.*Ibid.*

96.En 1974, comentando los *Elements d'Autocritique* de Althusser, Dominique Lecourt habría de escribir:

«¿Se me permitirá, como conclusión, comunicar una experiencia que comparto con numerosos jóvenes intelectuales que han descubierto la realidad de las luchas políticas en la protesta, que hicimos nuestra apasionadamente, contra la guerra llevada a cabo en Argelia por el imperialismo francés? Diré que la «línea» seguida por Althusser, por la firmeza de sus posiciones tanto como por las cuestiones cuyo horizonte nos descubrió, hizo mucho más para ganarnos al marxismo que todos los compromisos más o menos eclécticos que algunos se creyeron obligados a ofrecernos en los años 1960. Descubríamos a un filósofo comunista que, lejos de convencernos de que éramos marxistas sin saberlo, nos ayudaba a comprender en qué no lo éramos aún» (Lecourt, D.: *Louis Althusser, la philosophie et la lutte de classes*; citamos según el texto mecanografiado, posteriormente publicado en «France Nouvelle»).

97.Sobre la repercusión traumática de la guerra de Vietnam en la propia juventud americana (particularmente en los jóvenes soldados), recomiendo el impresionante documento cinematográfico *Winter Soldier*.

98.*Ibid.*

burguesía trató de presentar como su imagen propia; todos los grandes principios de la ideología burguesa habían de aparecer en Vietnam bajo su auténtica faz: la de las carretadas de cadáveres de población civil en My-Lay, la de los bombardeos de las zonas no-militares de Hanoi y Haifong, que, a lo largo de una semana en la Navidad de 1972, supusieron un total de capacidad explosiva equivalente a varias bombas atómicas «tipo Hiroshima», la de una carnicería que emparentará para siempre los nombres de Nixon (pero también de Kennedy y de Johnson) y Hitler, que emparentará para siempre el aparato estatal de la «gran democracia» USA con lo más florido del aparato estatal del III Reich.

El efecto inmediato de estas luchas populares de liberación que llenan los últimos 30 años (regidos por la hegemonía indiscutida dentro del bloque imperialista, del gendarme yanky), sobre el terreno de la lucha ideológica no puede dejar de traducirse en forma de bancarrota generalizada: «la demostración pública de la impotencia política e ideológica de su gigantesca fuerza económica y militar (la de los USA), han reducido casi a la nada, si bien no la han aniquilado totalmente, la fuerza aún hoy impresionante de la ideología burguesa tradicional.

«Es un hecho histórico de primera importancia, que sería gravísimo subvalorar, esta desconfianza abierta, poco subrayada, de la ideología dominante, que es la de la clase dominante. Es una desconfianza que se extiende *por el mundo entero*; ha abierto un vacío, una puerta entreabierta, que virtualmente convierte en hegemónica a la ideología marxista-leninista, aun cuando los estratos pequeñoburgueses en rebelión intenten, bien que mal, llegar a ella bajo la forma de ideologías aún 'infantiles', utopistas»<sup>99</sup>.

Por otra parte, «si se considera la tendencial evolución de la crisis económica del imperialismo, que afecta en su existencia material no sólo a la clase obrera más oprimida, sino también y, tal vez por vez primera, antes que a nadie, directamente a la *pequeña burguesía*, aun en sus estratos elevados (cuadros intermedios, ingenieros, profesores, investigadores, etc.) no habría por qué maravillarse de ver a sus propios hijos, inquietos por el paro que les espera, lanzarse directamente a la batalla. Políticamente, ideológicamente y económicamente, la agonía del imperialismo ha creado las condiciones de un asalto de la juventud pequeñoburguesa contra ciertos aparatos capitalistas del Estado, ante todo sus aparatos de inculcación ideológica, allá donde la burguesía mani-

99. *Ibid.*



fiesta en la actualidad su irremediable debilidad: *el sistema escolar*»<sup>100</sup>.

Planteamiento que, forzosamente, ha de conducir a Althusser a un intento de comprensión del específico funcionamiento de los mecanismos mediante los cuales la burguesía ejerce, a través del Estado, su hegemonía en el terreno de la ideología. Trabajo ineludible al militante que trate de comprender, de una manera materialista, el por qué de esta «revuelta» ideológica de la juventud estudiantil e intelectual «*que se enfrenta ante todo contra los aparatos del sistema escolar de los países capitalistas*», como condición necesaria para la clara delimitación de «con qué condiciones y en cuánto tiempo, al final de qué pruebas podrá el Movimiento estudiantil unirse duraderamente al movimiento obrero y acabar por fundirse con él»<sup>101</sup>.

El fenómeno de mayo habría, así, de poner sobre el tapete una vez más (al plantear el problema de las formas en que la hegemonía del proletariado ha de ejercerse sobre los sectores de la pequeña burguesía, desarraigados en parte de la hegemonía que sobre ellos ejerce el Estado burgués, a través de sus aparatos generadores de elementos ideológicos, propios a la reproducción de su poder de clase) las dos cuestiones fundamentales que constituyen la esencia misma del leninismo: la cuestión del partido y la cuestión del estado<sup>102</sup>.

El 27 de octubre de 1974, el XXIº Congreso del PCF, reunido en Vitry, aprobaba un proyecto de resolución, en el que era afirmado que el partido llevaría a cabo una política «al servicio del hombre». En el curso de los debates, un camarada particularmente dotado de sentido del humor había notado que esperaba que «al menos no al servicio del hombre d'Estaing»...<sup>103</sup>

100. *Ibid.*

101. *Ibid.*

102. En un texto clásico, Stalin define como «la cuestión fundamental del leninismo... la cuestión de la dictadura del proletariado», lo que equivale, en efecto, a la articulación de las dos cuestiones (partido y Estado) que hemos apuntado.

Cfr. Stalin, J.: *Cuestiones del leninismo*, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, 1947, p. 140.

103. Cfr. las actas del congreso en el n.º 79/80 de la «Nouvelle Critique», enero de 1975.



## **SECCION II**

**CUESTION DE ESTADO: Ideología y lucha de clases.**



Ha sido frecuente, dentro de nuestros medios filosóficos académicos, la práctica de una reducción de la lectura de Althusser a los textos anteriores a la autocrítica que se inicia —como ya hemos señalado— a raíz de las sesiones del Comité Central de Argenteuil en el 66. No debe, naturalmente causarnos asombro tal actitud de aquellos que, precisamente, habían acusado a la obra althusseriana de una excesiva preocupación por el trazado de fronteras en la obra de Marx. Pero, una vez más, «*ignorantia non est argumentum*». Y, en un terreno muy concreto en el que esta autocrítica ha sido especialmente radical —el de la teoría de las ideologías—, este tipo de ignorancias no puede menos que acarrear una incompreensión teórica, que no es sino la manifestación de una incapacidad política de fondo.

En los ensueños de la «epistemología», nuestros filósofos marxistas de la cátedra (que con tanta frecuencia son puros y simples «marcianos») han vivido y sublimado su propia incapacidad para dar razón de un problema político al que sólo la experiencia de la militancia puede proporcionar un espacio justo de planteamiento: el de las *formas de ejercicio del poder en la palabra*; el de las *formas de apropiación de clase del discurso*: en una palabra, el de las características propias que la lucha de clases toma en el terreno de la teoría.

Si la lucha de clases atraviesa todo discurso, concediéndole sus formas propias de coherencia, como Althusser lo quiere, el suyo no puede ser considerado como excepción (tanto más si consideramos, siguiendo su propio punto de vista, que la intervención filosófico-

política de Althusser «ha sido la actuación de un miembro del partido comunista, que actuaba, aun cuando al principio haya estado solo, aun cuando no siempre haya sido escuchado, aun cuando haya sido y siga siendo criticado, en el seno del Movimiento obrero y para él, la actuación, por tanto, de un militante que trataba de tomarse en serio la política para pensar sus condiciones, sus constricciones y sus efectos en la propia teoría, y que trataba de definir la línea y las formas de su intervención en consecuencia»<sup>1</sup>). Es así que podemos, en efecto, distinguir una oscilación muy notable entre dos modos de abordar el tema de las ideologías, cuya dominancia (aunque no exclusividad) en Althusser define bastante claramente los dos períodos a que hemos hecho referencia. Y esta oscilación no es otra cosa que la manifestación en Althusser (*Träger* al fin y al cabo), como en una caja de resonancias, de una oscilación que, desde Marx hasta nosotros, atraviesa el horizonte todo del pensamiento marxista, ligada a formas (teóricas, pero fundamentalmente políticas) de antagonismo extremadamente agudas, en la tradición leninista de la lucha de tendencias.

Tal oscilación se define como una indecisión (que no puede menos que tener consecuencias políticas de primer orden) entre dos modos de abordar la cuestión de las ideologías:

— El primero de ellos consiste en atribuir el fenómeno de las ideologías a un efecto en la teoría del carácter enrevesado («jeroglífico») del objeto teórico. Es la posición para la cual la ideología proviene de la *opacidad* interna de la propia estructura social.

— El segundo remitiría el fenómeno a las repercusiones en la teoría de algo que la desborda, y que, en principio, aparece como exterior a ella: *la lucha de clases*.

Se trata, en síntesis, del paso, de una *teoría de la interioridad compleja* a una *teoría de la exterioridad conflictiva*, como principio explicativo del *efecto de reconocimiento ideológico*. Paso éste, que en Althusser no hace sino recoger un problema dejado en pie por el propio Marx.

En Marx, la transición del *carácter dominante* de una de las concepciones a la otra debe ser fechado muy claramente en el momento crucial de lo que Balibar ha llamado el período de «rectificación» de Marx, que, abarcando el plazo que media entre la primera edición alemana y la primera edición francesa de *El*

1. Althusser, L.: *Presentación* de la «Tesis Doctoral»; loc. cit.

*Capital*, tiene por vértice la crisis histórica (con efectos teóricos de primer orden, como la acuñación del concepto de «dictadura del proletariado») de *la Comuna*.

Es la perspectiva marxiana desarrollada en 1867 aquella en que las formulaciones ideológicas de la Economía política clásica son consideradas por Marx (sobre todo en la Sección I, capítulo primero del *Capital*) como *errores* resultantes de las dificultades con que Smith, Ricardo y la escuela clásica tropiezan al analizar un objeto de características especialmente enrevesadas, «jeroglíficas», «sutiles», «metafísicas» (calificativos de Marx). La opacidad endiablada de la estructura social a analizar juega a los economistas la mala pasada de hacerles confundir las apariencias con la esencia de lo real. La superación de los economistas clásicos debe, pues, ser la superación de las insuficiencias de sus análisis, el afinamiento de su aparato teórico. *La ciencia*, en última instancia, tras abolir el reflejo deformado de las formas aparienciales que proporcionan su carácter no científico a los análisis de los economistas, que en ellas se quedaban, proporciona —en tanto que portadora de *la Verdad*— el instrumento de liquidación final de toda ideología (que ha sido aquí prácticamente asimilada a la categoría de «Error») <sup>2</sup>.

Si confrontamos, no obstante, esta actitud de 1867 con la que se expresa en el *Postfacio* a la segunda edición alemana (1873), observaremos un cambio de emplazamiento que no deja de ser notable.

Si hasta aquí la razón del carácter ideológico de la Economía política clásica era buscada (con criterios que podrían ser tachados de cientistas) en la dificultad misma de alcanzar la interioridad de un objeto real opaco, profundamente enmascarado por el espejismo de su superficie lisa, va ahora Marx a abandonar todo proceso de ambigüedad incoado contra el objeto real, y, una vez dada por supuesta su inocencia transparente, a arremeter contra los factores exteriores que *construyen* la culpabilidad de los *sujetos* mismos investigadores. A partir de ahora no son ya Smith y Ricardo, científicos (más o menos desinteresados) enfrentados a un objeto escurridizo, sino Smith y Ricardo, representantes de una clase en función de cuyos intereses es *construido* un *objeto teórico*, quienes pasan al banquillo de los acusados.

2.No resulta difícil ver qué fascinantes servicios puede rendir tal posición, convenientemente manipulada por los profetas del «crepúsculo de las ideologías» o de la «revolución científico-técnica». —versiones de derecha e izquierda», respectivamente, de un mismo oportunismo cientista.

Citaremos, en toda su extensión, el notable texto de Marx al respecto:

«Desde 1848, la producción capitalista ha arraigado cada vez más en Alemania y hoy ha metamorfoseado este país de soñadores en país de hombres de acción. En cuanto a nuestros economistas, decididamente, carecen de suerte. Mientras podían hacer economía política sin segundas intenciones, el medio social que ésta presupone les faltaba. En revancha, cuando este medio les fue dado, las circunstancias que permiten su estudio imparcial, aun sin salir del horizonte burgués, ya no existían. En efecto, en tanto que es burguesa, esto es, en tanto que ve en el orden capitalista no una fase transitoria del progreso histórico, sino la forma absoluta y definitiva de la producción social, la economía política no puede seguir siendo una ciencia más que a condición de que la lucha de clases permanezca latente o no se manifieste más que mediante fenómenos aislados.

«Tomemos el caso de Inglaterra. El período en que esta lucha no se hallaba aún desarrollada es también el de la economía política. Su último gran representante, Ricardo, es el primer economista que hace deliberadamente del antagonismo de los intereses de clase, de la oposición entre salario y ganancia, ganancia y renta, el punto de vista de sus investigaciones. Este antagonismo, efectivamente inseparable de la existencia misma de las clases de que la sociedad burguesa se compone, lo formula él ingenuamente como la ley inmutable de la sociedad humana. Esto era alcanzar el límite que la ciencia burguesa no franqueará».

Así, sigue Marx, «las formas cada vez más acusadas que reviste la lucha de clases en la teoría como en la práctica» hacen que, en adelante, la crítica de la «ciencia económica» burguesa no corresponda ya, como se desprendía (o al menos podía desprenderse) del texto del 67, a una crítica teórica de la finura instrumental de los aparatos teóricos, llevada a cabo por un científico más hábil que los economistas clásicos. «En tanto que semejante crítica —continúa Marx— representa a una clase, no puede representar más que aquella cuya misión histórica es la de revolucionar el modo de producción y, finalmente, abolir las clases —el proletariado».

Dicho de otro modo: el economista político, en tanto que «contable del capital» (Balibar), se sitúa ante su objeto de análisis (o más bien lo construye) desde una perspectiva que su situación administrativa le prescribe de antemano: el cálculo de contabili-



dad, que, como tal, se sitúa siempre, necesariamente, en el terreno de la circulación y la distribución. Esta toma de posición explica la incapacidad de la economía política para dar razón de un proceso (la *plusvalía*) que se genera en una esfera distinta: la de la producción, que, en sentido estricto, no le atañe para nada. Para que la cuestión de la producción devenga un problema teórico, un cambio de posición se precisa que sea, en última instancia, un cambio de punto de vista de clase, que del terreno de la distribución-circulación nos sitúe en el plano en que toda explotación de clase se desenvuelve por entero: el plano de la producción. Dicho aún de otro modo más neto: se trata del paso del plano de los intereses de la burguesía al plano de los intereses del proletariado. Y, a partir de ahí, algo que *no es ya* Economía política tiene su origen en la producción del concepto de plusvalía.

Es la permanencia de este antagonismo teórico de dos tendencias contrapuestas (que no es sino una manifestación, entre tantas, en el interior de la propia teoría marxista, de otro antagonismo más amplio, éste político, que bajo las diferentes formas del *oportunisto* representa la lucha de clases en el interior del Movimiento Comunista Internacional, como la lucha de tendencias generada por la penetración en su interior de la propia ideología dominante) la que, al reducir la exposición al «primer Althusser», se nos desdibuja por completo, con lo que; al mostrarnos el intento de Althusser como fundamentalmente epistemológico, crea toda una serie de falsos problemas que impiden ver (y, con mayor razón, plantear) siquiera las verdaderas cuestiones que están en juego en el planteamiento de una teoría materialista de las ideologías.

Creemos que es precisamente este olvido el que hace que se haya planteado con tanta frecuencia, desde los medios académicos, el asombro por el silencio guardado por Althusser acerca de cuestiones «epistemológicas» decisivas. Asombro explicable, e inatacable, puesto que, en efecto, sobre cuestiones «epistemológicas» decisivas (o no), Althusser guarda silencio. Entre otras cosas porque la *problemática de Althusser no es una problemática epistemológica*.

Se dirá que, sin embargo, sobre todo en los textos de la «primera poca», las alusiones (y la terminología) epistemológicas son abundantes. Y ello es, en efecto un problema que no se pudo eludir simplemente poniendo de manifiesto su lateralidad.

En Althusser hay toda una serie de cuestiones, tomadas del ámbito de la epistemología que funcionan, al ser sacadas de él, con una función política que las separa netamente de sus orígenes, para introducir las en una problemática ajena a la de toda «epistemología»: este sucedáneo del viejo ensueño de la filosofía burguesa

de edificar una teoría del conocimiento, como juez implacable de la ciencia.

Cuando Althusser, en formas particularmente provocadoras, está poniendo sobre el tapete formulaciones que hacen referencia a los problemas del trabajo teórico, tales como las referentes a la definición de la teoría como una práctica (la *práctica teórica*) o al carácter interno a la práctica científica de sus propios criterios de validación, cuestiones estas, entre otras, que corresponden, en la tradición de la filosofía burguesa, al ámbito de la teoría del conocimiento, o de la teoría de la ciencia, todo parece desenvolverse en un terreno cuyas implicaciones son puramente correspondientes al incruento mundo académico de los *juristas de la cientificidad*: los epistemólogos. Nada, sin embargo, más erróneo.

Porque lo que quizás escape a los apacibles representantes de la cátedra, pero que difícilmente pasará desapercibido para cualquier militante político de base (como de hecho no lo pasó para la dirección del PCF), es el carácter explícito de intervención política en el terreno de la teoría que tales proposiciones (aun en el teoricismo de sus primeras formulaciones) encerraban. Decir que *la teoría es una práctica* era afirmar una tesis «de demarcación» que «tenía como primer efecto, *contra todo pragmatismo*, autorizar la tesis de la autonomía relativa de la teoría, y, por tanto, el derecho de la teoría marxista a no ser tratada como la chacha para todo de las decisiones políticas del día, sino a desarrollarse, en su unión con la práctica política y las demás prácticas, sin abdicar de sus propias exigencias. Pero tenía al mismo tiempo como efecto, *contra el idealismo de la teoría pura*, marcar la teoría del materialismo con la práctica»<sup>3</sup>.

Misma historia con la fórmula que hace referencia al *carácter interno a la práctica teórica de sus criterios de validación*. Principio ya afirmado por Lenin en términos particularmente provocativos: «La teoría de Marx es todopoderosa porque es verdadera». Y que para Althusser tiene la ventaja de reafirmar la autonomía relativa de la teoría «contra el empirismo y el pragmatismo de una indistinción, en la que, como las vacas en la noche hegeliana, todas las prácticas eran negras»<sup>4</sup>.

Lo que cualquier militante sabe, por muy poca práctica que tenga en las lides filosóficas, es que reafirmar, en el seno del movimiento obrero y de sus luchas, la autonomía de la práctica científica (y ante todo de la práctica de la ciencia marxista) y de sus

3. *Presentación* de la «Tesis Doctoral-»; loc. cit.

4. *Ibid.*

critérios de validación frente a los sectarismos «de izquierda» que en el período staliniano dieron como sedimiento la «teoría de las dos ciencias» (ciencia burguesa vs. ciencia proletaria), puede ser considerado como cualquier cosa menos como un proyecto «epistemológico» (en el supuesto de que tal palabreja figurase en la memoria de clase del proletariado —que no—). Porque, para cualquiera que haya vivido las luchas de tendencias que en el seno del MCI se han desarrollado desde el nacimiento mismo de los partidos leninistas, la polémica en torno a la autonomía o la ligazón de la ciencia (marxista) y el movimiento obrero, es, bajo sus diferentes formas históricas y se mire como se mire, una cuestión política de primer orden. Pero —seamos benevolentes— los señores profesores de filosofía, bien asentados en la confortabilidad de sus cátedras, no tienen por qué saber nada de todo esto.

Para Althusser, la práctica científica debe ser situada como un nivel poseedor de autonomía propia, en el conjunto de las diferentes prácticas sociales; viniendo la necesidad de su especificidad dada por el hecho de que «no hay ciencia posible sin la existencia de una práctica teórica específica, distinta de las otras prácticas: la práctica científica o teórica», que en modo alguno puede ser sustituida por ninguna de las otras prácticas (ni siquiera por la política), y que, como tal, se ejerce sobre una materia prima propia y se encamina a la producción de su producto propio mediante la puesta en juego de sus propios medios de producción. De ahí que nos defina Althusser el proceso del conocer como «producir el concepto adecuado del objeto por la puesta en acción de medios de producción teóricos (teoría y método) aplicados a una materia prima dada.

La práctica teórica no opera sobre «entidades psíquicas o espirituales» —como lo reprochara inexactamente Sánchez-Vazquez a Althusser—, sino sobre enunciados y conjuntos de enunciados caracterizados por un estatuto de existencia material no dependiente de la actividad subjetiva (en la medida misma en que el proceso de producción teórica debe ser caracterizado como un proceso sin sujeto ni fin (es). Como lo haría notar Lecourt, en la expresión «práctica teórica», «por la palabra ‘práctica’ no se entiende la actividad de un sujeto, se designa la existencia objetiva y material de ciertas reglas a las que el sujeto está sujeto desde el momento mismo en que toma parte en el discurso»<sup>5</sup>.

Dentro, pues, del proyecto de lucha ideológica en que la obra de Althusser se halla inmersa, frente a la desviación staliniana, y sus

5. *Pour une critique de l'épistémologie*. París. Maspéro, 1972.

derivaciones posteriores al XX Congreso, el intento de Althusser sería definido, en *Lire Le Capital*, en los siguientes términos:

«No nos contentamos con suprimir el mito igualitarista de la práctica; pensamos sobre bases totalmente nuevas la relación entre la teoría y la práctica, mistificada en la concepción idealista o empirista. Estimamos que un elemento de 'conocimiento', aunque sea en formas muy rudimentarias, aunque esté profundamente impregnado de ideología, se halla siempre presente, aun en los primeros grados de la práctica... consideramos que lo que se denomina corrientemente la *teoría*, en sus formas más puras... es, en sentido estricto, una *práctica*, la práctica científica o teórica, divisible en varias ramas... Entonces es cuando adquiere pleno sentido hablar del criterio de la práctica en materia de teoría...; porque la *práctica teórica* es a sí misma su propio criterio, contiene en sí protocolos definidos de *validación* de la calidad de su producto, es decir, los criterios de científicidad de los productos de la práctica científica... una vez que (las ciencias) están verdaderamente constituidas y desarrolladas no tienen ninguna necesidad de la verificación de prácticas *exteriores* para declarar verdaderos, es decir conocimientos, los conocimientos que produce».

Está claro que, obligado a plantear la cuestión de la autonomía de la práctica científica frente al voluntarismo subjetivista dominante en la desviación «izquierdista» de la «ciencia proletaria», Althusser *aceptaba* el riesgo de —por emplear la metáfora leninista— «torcer el bastón en el sentido opuesto», y rozar peligrosamente las fronteras «de derecha» de una *teoricismo racionalista*, muy neto en algunas de sus obras primeras<sup>6</sup>, y a cuya *rectificación* habría de dedicar buena parte de sus textos posteriores al 66. Pero si estas rectificaciones son momentos de un proceso de lucha política que desborda el marco de la teoría, no es menos cierto que tampoco las tesis «teoricistas-racionalistas» de los primeros escritos

6. Cfr., por ejemplo, la siguiente afirmación, que sería una expresión casi arquetípica de la desviación cientista cuya autocrítica haría, en su momento, Althusser:

«Hemos visto que Marx no suprimió la filosofía: por medio de una revolución en ella transformó la naturaleza de esta ciencia, la desembarazó de la herencia ideológica que la trababa e hizo de la filosofía una disciplina científica; así le proporcionó medios incomparables para desempeñar su papel de teoría de la práctica científica».

(*La filosofía como arma de la Revolución*;  
Córdoba, Cuadernos de pasado y presente, p. 53).

—enfrentadas a las formas hegemónicas del doctrinarismo staliniano— podrían ser comprendidas en otro sentido que el de la intervención política en el terreno de la teoría.

En base a todo ello, no consideramos que la tarea de Althusser pueda ser correctamente definida como una *lectura epistemológica* de Marx, como con tanta precipitación se ha tendido a establecer entre nosotros<sup>7</sup>. La lectura de Althusser es, y como tal debe ser considerada, un *ejercicio militante* de eso que, con el nombre de materialismo dialéctico, él nos enseñó a ejercer como *lucha de clase en la teoría*.

En sentido estricto, ahora que los vientos se han calmado un poco y, retirada la primera marea, alcanzamos a tener una perspectiva amplia que el deslumbramiento primero producido por la novedad de la obra de Althusser, en el contexto de la mediocridad generalizada de la literatura filosófica marxista, pudo habernos impedido, lo que cada vez aparece más dudoso para nosotros es que pueda hablarse rigurosamente de eso que se ha llamado (y que nosotros mismos hemos llamado) la «lectura althusseriana» de Marx.

En lo que acertamos a ver claro, hemos tratado de exponer cómo esta lucha teórica (lucha de clase), que Althusser y los componentes del grupo «Théorie» han llevado a cabo, como ejercicio de la filosofía interno al propio marxismo, interno al propio movimiento obrero, bajo la forma de una «lucha contra todas las formas de la ideología burguesa en el movimiento obrero con el fin de liberar y desarrollar el pensamiento de Marx y de Lenin»<sup>8</sup>, debe ser considerada como un ejercicio consecuente y estricto de la *lectura leninista* de Marx, cuyo rasgo definitorio es el *trazado de las líneas de demarcación a partir de las cuales la lucha de tendencias sea posible, como condición previa indispensable para una política de alianzas, planteada desde una rigurosa posición de clase*.

Ya hemos apuntado más arriba que las dos intervenciones estratégicas, definitorias de la *rectificación* (en el sentido fuerte que da al término Balibar, siguiendo a Lenin, esto es, en el de una recuperación frente a las desviaciones y deformaciones cumplimentadas por la penetración y desarrollo del oportunismo economista, como forma de manifestación hegemónica de la ideología burguesa

7. Yo mismo he defendido esta tesis, que hoy considero fundamentalmente incorrecta, en un artículo de 1971 sobre *Marxismo y personalismo*, publicado por la revista «Crisis».

8. Folleto de presentación de la *Colección Théorie* en la feria del libro Marxista de 1974.

---

en el seno del movimiento obrero, a través, primero, de la II Internacional y, luego, bajo la forma de las tendencias revisionistas, en el interior de los propios partidos comunistas) *leninista* de la teoría marxista, atañen a dos puntos decisivos de ésta: la teoría del Estado y la teoría del Partido.

La reflexión de Lenin es (porque no podía más que serlo en las condiciones que preceden, acompañan y siguen inmediatamente a la primera Revolución proletaria triunfante de la historia, para un dirigente bolchevique) fundamentalmente una reflexión (con idas y vueltas, con altibajos impuestos «desde fuera», desde la propia lucha determinante: la lucha política) sobre la cuestión *del Poder*. En función de ella se define para Lenin la existencia misma del Partido, que, para su ejercicio, emprende el asalto al Estado cuya extinción misma habrá de plantearse.

De ahí que siendo, desde tal posición, el Estado el objetivo estratégico mismo del Partido (cuya propia estructura viene dada por las características del Estado al que opone su alternativa), la cuestión de su funcionamiento constituya el punto clave de la lectura leninista (frente al entreguismo de que son acusados los dirigentes de la II Internacional) de Marx.

Esta lectura es suficientemente conocida. Lenin procede a una «rectificación» de las tesis desarrolladas en *El Manifiesto*, mediante confrontación con las que la experiencia revolucionaria de la Comuna impone a Marx a partir de 1871. Esta rectificación se centra en el acuñamiento y definición estricta —que sólo a partir de esta fecha se produce en Marx— del concepto de «*dictadura del proletariado*»; esto es, del apoderamiento, ejercicio, transformación y extinción por el proletariado del Estado burgués, de acuerdo con el principio —que distingue al Estado del proletariado, de todos los anteriores— de que, bajo tal dictadura del proletariado, el fortalecimiento del *poder de Estado* pasa necesariamente por un proceso de extinción de los *aparatos de Estado*, lo que crea esta extremadamente paradójica situación del Estado Obrero, que hace de él «un Estado que no es ya un Estado».

Para Lenin, desarrollando en este punto las tesis de Marx y Engels, el Estado debe ser considerado como el conjunto de los *mecanismos* mediante los cuales una clase (o fracción de clase, o alianza de clases) ejerce su *poder* y control sobre la totalidad de una sociedad dada. De hecho, *El Estado y la Revolución* (obra truncada por la irrupción de los hechos —la Revolución de Octubre) no desarrolla sistemáticamente más que el análisis de uno de estos mecanismos: el *Aparato represivo de Estado*, como conjunto de los mecanismos de coacción físico-jurídica mediante los cua-

les una clase mantiene materialmente su posición dominante.

Sin embargo («es más agradable y provechoso vivir 'la experiencia de la revolución' que escribir sobre ella» nos dice Lenin) la práctica de una política proletaria en los mecanismos estatales por su control y extinción<sup>9</sup>, que, por primera vez en la Historia, abre la constitución del poder soviético, dará origen a la aparición de problemas nuevos, en relación con la necesidad de ocupar determinadas zonas de ejercicio del poder de clase no directamente identificables con el aparato represivo-administrativo. La lucha en el frente cultural, especialmente, como zona de refugio y pervivencia del control burgués sobre el dominio de la ideología, preocuparon profundamente a Lenin, constituyendo, de hecho, el punto en que la política bolchevique no logró definitivamente desterrar la hegemonía de la vieja clase dominante para imponer la suya propia. En el ejercicio del poder, el Lenin triunfante de la Revolución bolchevique habría, como el Gramsci derrotado de las cárceles fascistas, de cobrar plena consciencia (y en Lenin ello va acompañado por la tensión de quién se ve desbordado por la propia historia) de la necesidad, para una clase dominante, de imponer su poder no sólo mediante la aplicación de un aparato represivo-administrativo eficiente, sino mediante el simultáneo ejercicio de una hegemonía ideológica, mediante la que ejercer su control, su poder, en la palabra (control del que depende, entre otras cosas, la no aparición de los propios aparatos represivos como explícitamente tales).

Hoy, cuando la yugulación de la Revolución Chilena y la masacre sistemática y despiadada de sus dirigentes populares vuelve a plantearnos la necesidad de una elaboración teórica que nos permita comprender los mecanismos mediante los cuales una clase que ha perdido determinados aparatos del poder estatal puede, sin embargo, refugiarse en otros, para retornar al ejercicio más implacable de su, temporalmente quebrantada, dictadura, la cuestión de la consideración crítica de la teoría leninista del Estado cobra un interés de primerísimo orden para quienes pretendan —como Althusser lo pretende— ser, antes que nada, filósofos al servicio de la Revolución, filósofos al servicio del proletariado.

La intervención de Althusser y de sus compañeros debe ser comprendida, desde esta perspectiva, como una intervención sobre la teoría leninista del Estado, de cara a producir teóricamente algo

<sup>9</sup>.Frente a Kautsky, Lenin no pierde nunca de vista la necesidad de señalar que «la liberación de la clase oprimida es imposible no sólo sin una revolución violenta, sino también sin la destrucción del aparato del poder estatal».

que no por estar ausente de la teoría misma ha estado menos patente en la práctica política leninista.

Este algo, que es preciso pensar bajo formas teóricas leninistas, es el modo de existencia de mecanismos estatales mediante los que ejercer el poder también en la palabra, con el objetivo de generar las formas hegemónicas de pensamiento que garanticen la continuidad del modo de producción, mediante la reproducción de las relaciones de producción que rigen, en última instancia, la articulación de las fuerzas productivas con las propias relaciones de producción.

Se trata, pues, de devolver a la teoría marxista-leninista del Estado una complejidad que, presente en las luchas políticas concretas de la clase obrera y en su reflexión, queda desdibujada en las formulaciones forzosamente esquemáticas de los clásicos (muy especialmente en *El Estado y la Revolución*, que es una auténtica síntesis de ellos).

Esta rarefacción se produce por una formulación teórica de aquello con lo que ya los clásicos habían chocado a la hora de realizar los análisis concretos de la situación concreta que constituyen la raíz misma de la dialéctica materialista. Esta formulación afecta a la necesidad indispensable de tomar en cuenta «no sólo la distinción entre *poder de Estado* y *aparato de Estado*, sino también otra realidad que se halla manifiestamente del lado del aparato (represivo) de Estado, pero no se confunde con él. Llamaremos a esta realidad por su concepto: *los aparatos ideológicos de estado*»<sup>10</sup>.

Frente a la unicidad y a la estricta dependencia administrativa del aparato represivo de Estado, los *aparatos ideológicos de Estado* constituyen una pluralidad de «realidades que se presentan al observador inmediatamente bajo la forma de instituciones distintas y especializadas», y que, frente al funcionamiento «masivamente violento» del aparato represivo, funcionan «masivamente por medio de la ideología», siendo esta función, generadora de las posibilidades de pensamiento y valoración en una formación socioeconómica dada, la que constituye su unidad como conjunto de aparatos, a través de los cuales ejercer el control de las posibilidades discursivas mismas —de las teóricas como de las no teóricas.

Si las posibilidades discursivas mismas (no todo puede ser dicho en un momento histórico dado, sino sólo lo que pueda ser inteli-

10. *Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat*; en «La pensée», n.º 151 París, junio de 1970, p. 12. Althusser nos cita, en este trabajo, una serie (empírica y a desarrollar) de estos AIE, de los que es situado como dominante el AIE escolar.



ble) son delimitadas en su inteligibilidad —y, por tanto, en su posibilidad de planteamiento— por los mecanismos estatales propios al ejercicio del poder de clase, es la necesidad misma de pensar las formas de funcionamiento de la lucha de clases en el discurso (y, por tanto, en la teoría, que es un tipo específico de discurso) la que viene a ser planteada, y con ella un problema que, bajo la fórmula oportunista de la oposición «ciencia burguesa/ciencia proletaria», quedó simplemente relegada al desprecio por los desmanes del *cretinismo humanista* que cubrió al MCI a partir del XX Congreso, sin tomar para nada en cuenta los problemas teóricos y políticos reales que, bajo su formulación estrictamente incorrecta quedaban en pie.

De hecho, si, en este aspecto de las «dos ciencias», la desviación staliniana suponía una formulación «izquierdista», el retorno a formulaciones *liberales* (en el sentido estricto que da al término el presidente Mao) que supone el XX Congreso, acerca de la neutralidad de la ciencia, representa un retorno a las formas más entreguistas del oportunismo kautskyano «de derecha».

La sujeción (esto es, la construcción de la subjetividad), que en el funcionamiento de los AIE es producida como forma específica del ejercicio estatal del poder de clase, es un proceso sin fallas, en cuyo seno las clases sociales en lucha pugnan por el control de su palabra propia. Lucha de la burguesía por la perpetuación de su poder. Pero también lucha del proletariado mediante sus propios aparatos generadores de órganos (germinales) de poder (sindicatos, consejos, partido), enfrentados a los aparatos estatales en un antagonismo insoluble sin la abolición de las relaciones antagónicas de producción mismas, de que ambos aparatos son manifestación organizativa; lucha por un lenguaje propio, por un discurso propio, por una ideología propia.

En tal enfrentamiento, toda metáfora de la bipolaridad bien definida debe ser definitivamente abandonada. La lucha ideológica se prolonga en el interior de cada una de las clases en juego; las interpenetraciones ideológicas son mutuas y su delimitación viene dada no por una línea continua, cuyo frente separase a los dos hipotéticos adversarios, sino más bien bajo la forma de una continua *penetración guerrillera en el interior de las posiciones adversarias*.

Es este proceso ininterrumpido de la lucha de clases (que no puede ser jamás concebido como fenómeno resultante del enfrentamiento producido entre clases sociales preexistentes al propio enfrentamiento; es la lucha de clases, por el contrario, la generadora de las formas mismas de constitución de las clases sociales) lo

que, desde una perspectiva leninista, exige el abandono de las tesis socialdemócratas referentes a la neutralidad del trabajo teórico —y del trabajo intelectual en general—. Donde Kautsky (o Mannheim, que no hace sino recuperar profesoralmente su tesis) habla de una situación privilegiada de los intelectuales, que les permitiría (es la famosa tesis de la «importación», de la que Lenin hará aún uso en *¿Qué hacer?*) situarse al margen del propio proceso de manipulación de las consciencias, para construir los análisis objetivos de la sociedad, que serían su aportación propia a la lucha revolucionaria, la práctica política bolchevique coloca el carácter de clase de la organización de vanguardia del proletariado por delante, y niega toda prioridad política a las que una fuerte corriente revisionista llama hoy «fuerzas de la cultura». Para Lenin, ninguna garantía de mayor visibilidad hay en el intelectual como tal: éste —mientras no adopte una posición de clase proletaria: esto es, mientras no *tome partido*, con todas las consecuencias *disciplinarias* que ello orgánicamente implica— no será más que el profesional al que ha sido encomendada la garantía del más perfecto funcionamiento posible de los AIE.

En última instancia, lo que para Althusser, como para todo leninista, debe quedar muy claro es que sólo el *partido de clase*, como vanguardia *organizada* del proletariado, *memoria de clase* y *cuartel general* de las luchas puede ser el «*intelectual orgánico*» (Gramsci), que a la máquina maciza (y contradictoria) del Estado burgués oponga la no menos monolítica (y contradictoria) máquina, cuya misión al aniquilar aquélla no sea sino el inicio de su propia extinción.

*París-Madrid, verano-otoño de 1975*

## APENDICES



## APENDICE 1.º a la Sección I.<sup>a</sup>

### LAS «LECCIONES» DE RANCIÈRE: Naturalismo e historicismo en el pensamiento de la burguesía

En un texto fechado en 1974, en el que se recogen los desencantos de una generación perdida de izquierdistas a la búsqueda de un responsable a quien endosar las propias incapacidades<sup>1</sup>, Jacques Rancière arremete contra el maestro de ayer, convertido hoy en el último exponente de la «nueva ortodoxia» —fabricante ocasional de «suplementos de alma y de poder» para uso de «jóvenes lobos del PC o PS»<sup>2</sup>.

Rancière, que ve en la figura de Althusser al «nuevo campeón del revisionismo leninista-stalinista», dedica su librito a un doble juego de ruptura con los propios orígenes, y de purificación propia mediante el vertido de todos los errores teóricos y políticos, conducentes al fracaso de la extrema izquierda intelectual y estudiantil francesa, a la cuenta del maestro de antaño.

Los fantasmas personales de Rancière sólo a él atañen, y si el *psicodrama teórico* que *La leçon d'Althusser* monta en pública exhibición posee calidades catárticas suficientes como para proporcionar a los jóvenes intelectuales gauchistas franceses un salvoconducto de buena conciencia burlada, tanto mejor para ellos. No entraremos, pues, en una confesión pública, ritual de capilla, que ocupa el grueso del texto.

Sólo en un momento, la crítica teórica aflora puntualmente, más allá de las historias intersticiales del izquierdismo intelectual y estudiantil a la búsqueda de la impecabilidad de sus orígenes. Y

1. *La leçon d'Althusser*; París, Gallimard, 1974.

2. Rancière, J.: *La nouvelle orthodoxie de Louis Althusser*; recensión crítica de la *R/L*, publicada en «Le Monde» en el otoño de 1972.

este momento hará —una vez más— referencia al sacro asunto del *humanismo*. Pero, atención. Rancière no es un burdo «derechista» cualquiera; Rancière es (o se presenta como) representante de la nueva *izquierda postleninista* (antileninista) francesa. Así que las cosas han de ser muy distintas. No se tratará ya de demostrar que el «marxismo es un humanismo», sino —muy al contrario— de reivindicar que tampoco el pensamiento de la burguesía debe ser comprendido como un pensamiento humanista e historicista, sino como un pensamiento *naturalista*. Con ello, el trabajo delimitador de Althusser aparecería como mero ejercicio de ocioso virtuosismo académico.

Rancière partirá, para su crítica, del siguiente párrafo de Althusser en la *RJL*:

«Proclamar..., como lo hicieron los grandes Humanistas burgueses, que es *el hombre* quien hace la historia, era luchar, desde el punto de vista de la burguesía, entonces revolucionaria, contra la tesis religiosa de la ideología feudal: es Dios quien hace la historia»<sup>3</sup>.

A ello opondrá Rancière la tesis de que «el núcleo de la ideología burguesa no es el hombre creador de la historia, sino la naturaleza sensible»<sup>4</sup>.

Althusser habría, así, cometido el error elemental de no comprender que el aparente historicismo humanista de la burguesía no es sino el señuelo externo de un evolucionismo naturalista, que constituye lo más definitorio de su perspectiva ideológica. «La problemática de la burguesía no es la del sujeto»<sup>5</sup>, sino la de la naturaleza. El pensamiento de la burguesía no es historicista, sino naturalista<sup>6</sup>.

*Frágil es la memoria de los hombres*. Es por ello, sin duda, por lo que Rancière no recuerda ya, donde le soplaron en la oreja la idea base de su argumentación: la de que el historicismo (hegeliano, en tanto que Hegel culmina el punto de vista teórico de la burguesía acerca de la Historia) no es sino la formulación «de lujo» del evolucionismo naturalista; y que, en consecuencia, la concepción historicista no es sino una variante del propio naturalismo: para ser más precisos: una aplicación de su esquema deductivo al

3. Cfr. *La leçon d'Althusser*, ed. cit., p. 27.

4. *Ibid.*: p. 22.

5. *Ibid.*: pp. 22-23.

6. *Ibid.*: p. 20.

espacio (aún sólo sugerido) de la historia. Si la memoria de los hombres no fuese tan frágil, Jacques Rancière tal vez recordaría que esta tesis (que él hoy exhibe frente a Althusser como «hallazgo» refutatorio de las tesis althusserianas) había sido escrita, con todas las letras, por el propio Althusser en *Lire le Capital*: obra en cuya elaboración colaborase él mismo en su momento.

Como la incompreensión de la argumentación de Althusser puede prestarse a una «exposición» semejante de las supuestas contradicciones existentes entre sus tesis que hacen referencia al historicismo y las referidas al naturalismo, en tanto formas esenciales de la ideología burguesa, recordaremos, muy esquemáticamente, los siguientes puntos axiales del enfrentamiento althusseriano con la cuestión del historicismo (particularmente, en su forma más desarrollada: el *historicismo hegeliano*).

1. Bajo el influjo del surgimiento del «continente científico» de las «Ciencias de la Naturaleza», aparece, ya desde Vico, y culmina en la obra de Hegel, un intento explícito de *llevar el rigor naturalista* a sus últimas consecuencias, tratando de pensar el terreno «de lo humano» bajo los cánones de una prolongación, sin ruptura de continuidad, de la *Evolución* homogénea de una Naturaleza a la que han sido otorgados, bajo su forma absoluta, los atributos del Sujeto.

2. Se persigue con ello la categorización de la realidad, con criterios homogéneos, como totalidad sustancialmente no diferenciada (Hegel), concebida bajo la forma de un sujeto trascendental (aun cuando lo sea en la figura de una aparente inmanencia absolutamente mundana —como es el caso para las tendencias más radicalmente naturalistas del pensamiento burgués, de que nos habla Rancière: Helvetius), cuya expresión teóricamente más acabada es la *concepción hegeliana* de la Idea, de cuya realidad, homogénea y sin rupturas, Historia y Naturaleza no son sino momentos—. *Oponer*, en esta perspectiva, *naturalismo a historicismo* (como lo hace Rancière) *es un puro sinsentido*, al no ser el historicismo otra cosa que la simple prolongación coherente del *punto de vista naturalista en la historia*.

3. En Hegel (que lo culmina) el punto de vista (filosófico) inaugurado por la burguesía (que tiene como elemento definitorio la *categorización* —que es apropiación de clase— de los conceptos —o nociones que funcionan como tales— introducidos por la práctica de la Física y de las Ciencias de la Naturaleza) es llevado a





## APENDICE 2.º A LA SECCION Iª

### SOBRE EL «HUMANISMO CIENTIFICO» DE LUCIEN SEVE

En el Postfacio a la tercera edición de su *Marxisme et théorie de la personnalité*, Lucien Sève, filósofo y (según reza la contraportada de su libro) miembro del Comité Central del Partido Comunista Francés, arremete de nuevo, desde el seno del partido, contra Louis Althusser, ocho años después de Argenteuil. Una vez más, el punto de mira está fijado en el asunto del humanismo.

Causa, de entrada, asombro y malestar en él un cierto estilo en la arremetida, que despierta recuerdos viejos de tiempos que debieran haber sido enterrados.

Nos ha dado, de entrada, la impresión de que el camarada Lucien Sève se ha sentido algo así como ofendido en su dignidad teórica por la forma en que es citado su libro (sólo «una referencia explícita», nos dice) por Louis Althusser, quien, no obstante, habría, según él, consagrado buen número de alusiones «subterráneas» (en la *RJL*) a su torpedeo.

Nos ha dado, de entrada, la impresión de que Lucien Sève no había entendido nada. No había entendido, sobre todo, que para quien, como es el caso de Althusser, pretende ser un pensador marxista (y un militante comunista) los nombres propios carecen de entidad teórica (y política), sus ideas sólo, *en tanto que su juego se articula en función de la lucha de clases que define una coyuntura concreta, sólo en función de su carácter de representantes de una determinada clase en la teoría*, son objeto de crítica y ejercicio de afrontamiento. Porque también aquí, los hombres son —como lo quiso Marx— sólo los soportes (*Träger*) de las clases a las que representan y cuyo mandato ejercen, en la historia como en la política, en la lucha de masas como en la lucha teórica.

Hemos de lamentar, pues, de entrada, esta incomprensión. Y, sin embargo, y por razones muy distintas a las suyas, vamos a coincidir con Lucien Sève en un punto: en efecto, opinamos que no hubiera sido carente de todo interés que Louis Althusser lo citase, y que lo hubiera hecho más en extenso, más en detalle; no en función de que el libro de Sève (no entramos aquí, evidentemente, en ello) posea o no una entidad teórica tan de primer orden como el propio autor nos lo sugiere en el citado *Postfacio* (de cualquier modo, ...*al César lo que es del César*,... y una tercera edición es una tercera edición —sobre todo tratándose de tamaño mamotreto); sino en función de que dicho libro es obra firmada por quien ostenta (al menos en la contraportada de su libro, editado por las *Editions Sociales*) un puesto de responsabilidad en el PCF.

Todo el mundo tiene —claro está— derecho a ser *revisionista* si bien le parece, sin que nadie haya de venir por ello a machacarle las orejas. Todo el mundo menos un militante de un partido comunista —con tanta mayor razón un miembro de su Comité Central. Es por ello que —y ahí queda lo diferente de nuestro recorrido (pero Marx dice que lo definitorio no es lo que se produce sino *cómo* se produce)— pensamos que hubiera sido bastante aleccionador ver puesto en danza, en la *RJL*, a Lucien Sève; no ya al *filósofo Lucien Sève*, autor de textos filosóficos humanistas, sino al *camarada Lucien Sève*, miembro del CC del PCF, autor de textos filosóficos humanistas. Porque, si los individuos son «soportes» de las relaciones de clase a las que se hallan sujetos, la delimitación de *a qué postura de clase representa* la posición ideológica de un miembro de tan altas responsabilidades, no puede carecer de interés; y, aparece, incluso, como un ejercicio —aun cuando pueda parecer doloroso— obligado, de esto que Althusser nos enseñó a comprender como «lucha de clase en la teoría»: *la filosofía*.

Es por eso que hoy, al leer la lectura que Sève hace de Althusser, y al hacerlo desde la posición de lectura que en éste aprendimos a considerar como propia del marxismo-leninismo (del marxismo en y desde el leninismo) frente a la concesión teórica, de la que el *liberalismo* de Sève es una muestra casi arquetípica, no pretendemos oponer su obra a la de Althusser, sino —y ahí está la importancia de lo que se halla en juego— tal pensamiento al pensamiento marxista-leninista.

De las múltiples formas que puede adoptar la abdicación teórica, Sève parece empeñarse en escoger la más simple, la más burda, la más vieja: aquella que, desde la socialdemocracia de la IIª Internacional, atravesó incólume la desviación estaliniana, se re-fracó en su versión gaudynista, y continúa siendo, aún hoy, la

forma hegemónica de la penetración de la ideología burguesa y pequeñoburguesa en el seno del movimiento obrero: esta forma ideológica en que la lucha de clases se desdibuja bajo un «concepto» más amplio, en el cual toda distinción es hegelianamente subsumida, tiene un nombre, todos lo sabemos: *humanismo*. Y su contrapartida también todos lo sabemos, aunque resulta un tanto amargo decirlo, no es otra que el *economismo* reformista que amenaza con devenir hegemónico en el seno de los propios partidos comunistas.

Hay que decir por eso que, sinceramente, nos ha sorprendido, ante todo, en el libro de L. Sève, su asombro al ver «la concepción que (él) defiende», bajo el nombre de «*humanisme scientifique*», acusada por Althusser de ser «una simple variante del humanismo idealista que ayer representaba Garaudy»<sup>1</sup>.

Y sin embargo, a fin de cuentas, es todo tan claro, tan inevitablemente claro, que nos resistimos, de veras, a creer que el asombro en cuestión sea algo más que pura retórica (con lo que, dicho sea de paso, el nuestro propio no correría mejor destino).

Vamos a dejar de lado las denominaciones: «*humanisme scientifique*», «*humanisme idéaliste*», «*humanisme réel*»... ¡las denominaciones!... —no basta cambiar un adjetivo por otro para producir un concepto científico. Sería preciso, más bien, tratar de definir sus condiciones de existencia teórica... Lo que no es el caso.

Vamos a dejar de lado las protestas de fidelidad política<sup>2</sup>, frente a Garaudy en los años 60... fidelidad política no significa siempre ni necesariamente fidelidad, ni rigor, ni justeza teóricas... el viejo Garaudy está ahora fuera de juego; Lucien Sève ha tomado su puesto (teórico..., político) en el campo —veámos cómo se desenvuelve en él.

Hay algo que inevitablemente saltará a los ojos de cualquier lector de Lucien Sève que conozca la *RJL*. Si, de veras, Sève ha leído la *RJL*, entonces el caso es grave: porque no ha entendido —o no ha querido entender, que tanto da— ni una palabra.

¿De dónde diablo puede, sin ir más lejos, haber sacado nuestro buen dirigente la peregrina idea de que, en la *RJL*, Althusser reconoce —citamos a Sève— «*en general* la presencia de hecho de la categoría de alienación en el marxismo maduro»<sup>3</sup>?

Seamos serios. Lo que Althusser dice en el párrafo al que se hace

1. *Postface* a la 3.<sup>a</sup> edición de *Marxisme et théorie de la personnalité*; París, Éditions Sociales, 1974, p. 563.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

aquí alusión es que —citamos a Althusser— «se encuentran efectivamente estos conceptos (*alienación, negación de la negación*) en la *Ideología alemana*, en los *Grundrisse* (dos textos no publicados por Marx) y también, pero más raramente (la alienación) y mucho más raramente (la negación de la negación: una vez explícitamente) en *El Capital*»<sup>4</sup>. Y, en términos generales, que estas expresiones se hallan presentes a lo largo de toda la obra del *Marx maduro*.

Donde Althusser habla de *presencia en el Marx maduro*, ha querido leer Lucien Sève *presencia en el marxismo maduro*. No se puede decir que la lectura haya sido muy ajustada<sup>5</sup>.

Decir, como lo dice Lucien Sève —como lo dice todo buen revisionista que se precie— que tales conceptos humanistas se hallan presentes en el *marxismo* maduro, supone hablar de la operatividad de un (supuesto) «concepto» en el sistema teórico definido como una ciencia (materialismo histórico) y una filosofía (materialismo dialéctico). Naturalmente, desde el momento en que se acepte tal proposición, las cartas están echadas, puesto que era ella misma la que se trataba de demostrar —mejor romper la baraja y marcharnos con viento fresco.

Haría falta ser muy torpe para, una vez aceptada tal tesis, negarse a aceptar los resultados tautológicos que de ella extrae L. S., y que forman el grueso de su «crítica» de las «inconsecuencias» teóricas de Althusser.

El único problema a la «argumentación» (sic!) de L. Sève es que ella consiste en la pura persecución de un fantasma, que sólo parece existir en su propia imaginación.

Porque decir, como lo hace Althusser, que tales «conceptos» (en realidad, nociones) humanistas (idealistas burguesas) están presentes *a lo largo de toda la obra de Marx*, supone algo muy distinto. Supone, ante todo, poner en el primer plano la lucha de clases; tener muy en cuenta el primado de la lucha de clases en el terreno de la teoría, sus formas de penetración y apropiación de toda obra teórica. Comprender que no hay obra puramente teórica, que *toda* obra (y la de Marx no es excepción) científica debe desenvolverse en el seno de una lucha permanente por la producción de sus propios conceptos, frente a la apropiación que de ellos pueda hacer la ideología dominante, y que en esta lucha no hay victorias totales ni líneas definitivamente ocupadas.

Ante todo, comprender que, *en momentos incluso decisivos*,

4. *RJL*: p. 51.

5. Bien es cierto que (como vimos) ya en el 66 Sève se había curado en salud, al confesar que la lectura de Althusser resultaba «poco abordable».

Marx —el Marx maduro de *El Capital*— puede no ser (y, de hecho, no es) marxista. Una ciencia no sale redonda y perfecta, ni de la cabeza de Júpiter ni de la de nadie.

Proposición dura, pero fundamental si hemos de tratar de romper con el *fetichismo del autor*. El marxismo se define como una ciencia (doblada por una nueva posición de clase en filosofía): la ciencia de las formaciones sociales y de su desarrollo *en* la lucha de clases; como tal ciencia, su definición viene dada por la sumisión a una normatividad, internamente establecida, de reglas de juego (lo que hemos analizado al hablar del «proceso sin sujeto ni Fin(es)» de la práctica teórica); ajustarse a ella es la única e imprescindible condición para que un análisis sea, o no, considerado marxista (la firma aquí no cuenta para nada).

Ser marxista es comprender hoy que, en la intervención teórica de Marx, una ruptura se ha producido con las nociones ideológicas que constituyen su punto de partida (fundamentalmente, la Economía política clásica y Hegel, puestos en juego desde la experiencia política del Socialismo utópico) a partir de la cual una ciencia nueva se inaugura, que es preciso desarrollar frente a las pervivencias de la ideología burguesa en su interior. A esta lucha de clases en la teoría (que alcanza al propio Marx, maduro o no, como a cualquier otro teórico marxista), que es preciso ejercer contra los retornos a las ideologías premarxistas del *hombre* «hacedor» (en el sentido fuerte, esto es, religioso) de la historia, como contra los de cualquier otra forma ideológica, lo ha denominado Althusser (y lo aceptamos plenamente nosotros) *filosofía*. El filósofo —escribían recientemente Luis Crespo y Josep Ramoneda— «es el comisario político del frente teórico»<sup>6</sup>. Así sea.

Así sea. Volvamos a la asimilación del «humanismo científico» al garaudyniano, de la que tan dolido se muestra Lucien Sève. Lo haremos muy esquemáticamente, forzados a ello. Cfr., para más detalle, *supra*.

Si las posiciones de Sève son, a fin de cuentas, idénticas a las que, en su momento, en el seno del mismo partido y desde emplazamientos estatutario-administrativos muy similares —por no decir idénticos— a los suyos, representase Garaudy, es porque ambos, Garaudy como Sève, no han hecho sino retornar, más acá del marxismo, a las concepciones precientíficas de la *filosofía de la historia*, desde cuyo punto de vista, el proceso histórico es siempre resultante de la acción de un (unos) sujeto(s) definido(s). Es algo que podrá ser matizado con todas las reflexiones eclécticas que

6. *Sobre el no lugar de la filosofía en el marxismo*; Barcelona, Laia, 1974.

bien parezca, sobre la acción que la historia ejerce, a su vez, sobre estos individuos. Nada nuevo añadirá ello a la tesis fundamental que, a través de la tradición revisionista de la II Internacional, reconduce a todos los tópicos de la historiografía burguesa, a saber: son los hombres quienes hacen la historia, humanizándola, así, en su proceso de *creación* («creación» en última instancia puesto que el hombre transforma una historia que es producto del hombre, que es producto del hombre, que es producto del hombre, que es...); la historia, nos dice Sève, tiene «un sentido humano»<sup>7</sup>, procedente de la «inmensa negación de la negación»<sup>8</sup> que conduce a los hombres de la alienación a la desalienación, de la inhumanidad a la humanización..., para decirnos a continuación, que ello «no remite a ninguna 'esencia humana'»<sup>9</sup> ... Hay veces que uno tiene que preguntarse si no estará soñando.

Si la problemática del hombre, como sujeto de la historia, ha desaparecido en Marx, es porque ha desaparecido la problemática filosófica misma del *sujeto(de)*. Decir que la lucha de clases es el motor de la historia, supone comprender que un desplazamiento se ha producido, que no deja lugar ya para plantear la cuestión de los sujetos hacedores de su propia historia. La historia es un proceso articulado, cuyo motor es la lucha de clases; la historia es un proceso sin sujeto ni fin(es). Es ella la que produce a los mismos sujetos, como resultado de un proceso de «sujeción», en que son integrados como elementos de un proceso global que (siempre) les desborda. —Tales son las enseñanzas del materialismo histórico.

Frente a la tesis *materialista*: «la historia es un proceso sin sujeto ni fin(es), cuyo motor es la lucha de clases», la tesis *humanista* (antropologista) «el hombre es el sujeto de la historia: el hombre hace la historia», representa una definición vaga, en la que todo antagonismo de clase queda diluido, bajo la imagen, buena para todo, del *hombre*. Hablar del hombre conlleva no hablar de otra cosa: de las clases, o, con más exactitud, de la *lucha de clases*. ¿A los intereses de quién puede servir este desdibujamiento, esta ocultación de las clases sociales antagónicas, de la lucha de clases, bajo la fraternal noción de *hombre*?

Sin duda, a los de la clase interesada en que tal antagonismo quede oculto, latente, difuminado en la conciencia de la clase explotada, a los intereses de la clase que pretende presentarse como portadora de los valores eternos y universales (aunque pasi-

7. *Loc. cit.* : p. 569.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

bles de evolución) de la humanidad. a los de la clase que quiso y supo inscribir en el frontispicio de sus parlamentos, de sus tribunales... estos sagrados principios: «libertad, igualdad, fraternidad», a los de la clase que quiso grabarlos a fuego en las frentes mismas del proletariado naciente: a los intereses de la clase dominante, a los intereses de la burguesía<sup>10</sup>:

«Libertad», «igualdad», «fraternidad»: qué hermosa tríada del pensamiento humanista. *Libertad* de compra y venta de la fuerza de trabajo, entre *hombres* jurídicamente *iguales* y *fraternalmente* unidos en el Estado, conciliador de todo desgarramiento antagónico. Algo tendrían, tal vez, que decir los trabajadores chilenos, sin duda, a propósito del «humanismo» —en este caso «espiritualista»— del general Pinochet. Pero, ¿para qué entrar en detalles desagradables...?

Por mucha voluntad que pongamos en ello, por mucho que intentemos darle vueltas, todo humanismo, sea o no «científique», nos aparece como una eficaz arma ideológica de la burguesía —y no aparece, ni mucho menos, claro, cómo podría hacer el proletariado de él un instrumento revolucionario.

En la bandera del proletariado —vendrá a decir Althusser— no figuran alegatos humanistas; figura un enunciado más crudo, más difícil de digerir, pero enormemente más acorde con la realidad: *lucha de clases, dictadura del proletariado*<sup>11</sup>.

En ésta su lucha contra la burguesía, el proletariado no está solo. Pero ni siquiera la función táctica de acercamiento a quienes —como los trabajadores de religión cristiana a los que alude Sève— luchan, desde presupuestos ideológicos distintos a los nuestros —vendrá a decir Althusser— por objetivos políticos comunes, que Sève afirma como argumento para defender la necesidad de renunciar a la intransigencia teórica<sup>12</sup>, parece, desde una perspectiva estricta, justificada.

Sólo cuando las posiciones de cada parte hayan sido dejadas suficientemente claras, se podrá plantear una alianza que no sea

10.El renacimiento de criterios ideológicos «humanistas» en los propios países socialistas, debería, por sí solo, ser motivo de una cierta preocupación.

11.Nos imaginamos, no sin una cierta satisfacción malsana, el escalofrío que debió sentir Lucien Sève al ver a Rancière ratificar su tesis en los siguientes —asombrosos— términos: «Hay lucha de clases, proclama la burguesía... A lo que, paradójicamente, responden los obreros:... no hay distinción de clases, somos hombres como vosotros». (Rancière: *La leçon d'Althusser*; ed. cit., p. 166).

¿Se acordarían ambos de Liebknecht: «cuando el enemigo me aplaude, que tontería habré dicho»?

12. *Loc. cit.*: p. 576.

simple oportunismo. Frente a la propuesta de debilitamiento teórico e ideológico de Lucien Sève, todo el trabajo de Althusser podría definirse como una ratificación de las palabras de Marx con las que se cierra el *Manifiesto Comunista* de 1848:

«...los comunistas apoyan en todos los países todo movimiento revolucionario contra el orden social y político existente...  
«Los comunistas no se rebajan a disimular sus opiniones y sus proyectos. Proclaman abiertamente que sus objetivos no pueden ser alcanzados más que mediante el derrocamiento violento de todo el orden social pasado. ¡Que las clases dirigentes tiemblen ante la idea de una revolución comunista! Los proletarios no tienen nada que perder. Tienen un mundo que ganar».



## A MODO DE EPILOGO

El texto que recogemos a continuación, fue redactado por Louis Althusser, en 1973, como presentación, en la Feria del libro marxista de París, de la Colección *Théorie*, en torno a la cual se han agrupado, junto a los del propio Althusser, los trabajos del joven equipo de filósofos que, a su lado, ha venido trabajando durante los últimos diez años.

A falta de un epílogo propiamente dicho, que *hoy*<sup>1</sup>, *por diversas razones*, difícilmente podríamos redactar, queremos cerrar con esta declaración programática de Althusser y sus compañeros nuestro trabajo.

Dejo, pues, aquí a ellos la palabra.



«La Colección *Théorie* fue fundada en París en 1965 por Louis Althusser, algunos camaradas y amigos.

Desde esta fecha, es conocida, no sólo en Francia, sino en numerosos países.

Las obras de *Théorie* son en ellos leídas y discutidas, frecuentemente con interés, a veces con pasión.

Unos las aprueban, otros las critican, otros últimos, finalmente, las atacan no sin vivacidad y encarnizamiento.

¿Por qué?

*Théorie* presenta una cierta originalidad:

Es una colección de obras de teoría marxista.

Además de los clásicos (Feuerbach, Dietzgen), *Théorie* publica obras de *investigación* marxista, que, evidentemente, dicen cosas nuevas y hacen tambalearse, forzosamente, algunas verdades recibidas.

La finalidad de *Théorie* es sencilla.

Hay un tesoro político, científico y filosófico en Marx y en Lenin. Armas científicas y filosóficas para la Revolución. *Este tesoro es propiedad del Movimiento Obrero*. Que lo necesita para vencer. Ahora bien, la burguesía ha logrado siempre, en parte, recubrir y obscurecer este tesoro, por medio de su lucha de clase y de su

ideología: ha logrado siempre deformar y distorsionar el pensamiento revolucionario de Marx y de Lenin.

Es preciso ayudar a *liberar* este tesoro científico, filosófico y político del peso enorme de la deformación y del chantaje de la ideología burguesa: para devolverlo, ante todo, a la clase obrera, y a continuación, a todos sus aliados, y a todos los hombres honrados.

Pero, ¿si la finalidad es sencilla, la ejecución no lo es tanto!

Se ha dicho muchas veces, en Francia y en el extranjero, que las obras de *Théorie* habían «renovado» los estudios marxistas, les habían dado una especie de impulso y algo así como una nueva vida, tras un período de estancamiento hartamente conocido. Quizá sea, en parte, verdad.

Pero, ¿es preciso saber que no es fácil ser marxista!

Porque el marxismo no es una religión, en la que bastase adherirse a un pequeño número de dogmas bien presentados, y repetir la oración cotidiana.

Ante todo, el marxismo es la *teoría* de la *vanguardia* del Movimiento Obrero Internacional, lo que impone responsabilidades, con las que no se puede jugar ni hacer trampas —como tantos intelectuales «parisinos» lo han hecho.

A continuación, el marxismo es, en su fondo, una *teoría científica*, que tiene las mismas exigencias que todas las ciencias, que incluso tiene más, puesto que es la ciencia de la Historia, esto es, de la lucha de clases. Y esta ciencia es un arma indispensable para la clase obrera para conducir su lucha de clase a la victoria: a la Revolución, al socialismo y al comunismo. No se trata de jugar ni de hacer trampa con esta ciencia. Una ciencia debe avanzar, si no, muere. Para hacer avanzar a una ciencia, son precisos largos y minuciosos trabajos, obstinados y rigurosos. Y cuando se presenta un resultado hay que proporcionar sus pruebas racionales. El equipo de *Théorie* ha podido equivocarse aquí o allá, pero ha intentado respetar estas exigencias científicas. Pues no hay otro camino para «desarrollar la ciencia marxista en todas las direcciones» (Lenin).

Finalmente, el marxismo es una *filosofía*. También es este un asunto serio, pues, como lo ha escrito Althusser en la *Respuesta a John Lewis*, «la filosofía es, en última instancia, lucha de clase en la teoría». Y no se juega, ni se hace trampa con la lucha de clases.

Es por ello por lo que la Colección *Théorie* ha estado, y sigue estando, en el centro de polémicas a veces muy vivas, desde hace ocho años: de manera ininterrumpida.

Ha podido serle reprochada a *Théorie* la dificultad de lectura de

sus primeras obras, su lenguaje abstracto. su «teoricismo». Pero estos defectos están en trance de desaparecer, o son objeto de una rectificación continua. Leed, entre otras, la *Respuesta a John Lewis*: es mucho más «legible», clara, sencilla, y muy política. ¡Progresamos! Y esperamos hacerlo aún mejor.

En realidad, el auténtico proceso que sus adversarios incoan a *Théorie*, está situado en otro lugar. En tener una unidad de concepción. En haber seguido, desde el comienzo, francamente, abiertamente, con espíritu de continuidad y de responsabilidad (pese a todos los inevitables defectos) *una sola y única línea política en la teoría*: lucha contra todas las formas de la ideología burguesa en el Movimiento Obrero, con el fin de liberar y desarrollar el pensamiento de Marx y Lenin.

*Théorie* ha atacado, así, y desenmascarado el Humanismo teórico y el Economismo (la pareja Economismo-Humanismo es la base de toda ideología burguesa), el evolucionismo, el historicismo, el positivismo, el idealismo jurídico, literario, etnológico, científico, etc... No por placer de atacar. Sino para dar al pensamiento de Marx y de Lenin, desembarazado de la ideología burguesa, todo su vigor y su fuerza.

En el fondo, es un combate *político* en la teoría.

Es ello lo que explica el interés levantado y la virulencia de las críticas y de los ataques.

Pero *Théorie* ha recibido críticas interesantes, venidas de comunistas, de otros militantes, de científicos y de filósofos. Las hemos tenido en la mayor consideración.

Cuando una crítica es seria y honesta, cuando es hecha por un lector que intenta también ser marxista, que intenta también llegar a ser comunista, rinde un auténtico servicio.»

100

## INDICE

Nota de Editorial. . . . .	5
A modo de Prólogo . . . . .	23
<b>SECCION I</b>	
CUESTION DE CRITICA Y AUTOCRITICA: Las historias del Humanismo. . . . .	27
<b>SECCION II</b>	
CUESTION DE ESTADO: Ideología y lucha de clases . . . . .	81
<b>APENDICE I</b>	
LAS “LECCIONES” DE RANCIERE: Naturalismo e histori- cismo en el pensamiento de la burguesía . . . . .	99
<b>APENDICE II</b>	
SOBRE EL “HUMANISMO CIENTIFICO” DE LUCIEN SEVE . . . . .	105
A modo de Epílogo . . . . .	113

Para Louis Althusser la filosofía es, en última instancia, “lucha de clases en la teoría”. A partir de esta aseercción Gabriel Albiac ha tratado de leer a Althusser replanteando todas las cuestiones fundamentales del leninismo y reivindicando el punto de vista del partido en lo referente a la crítica y autocrítica y a la cuestión del Estado.

Sin embargo, es cierto que debe ponerse en cuestión la práctica bolchevique en la realización de las tareas de la dictadura del proletariado, como también en la concepción que del papel de la violencia en la historia y en la revolución ha tenido, sobre todo cuando existe ya una explícita renuncia, por parte de los partidos comunistas, al concepto de la dictadura del proletariado, lo cual deja una puerta abierta para la repetición de estos errores e insuficiencias.

**LOUIS ALTHUSSER, CUESTIONES DEL LENINISMO** es fruto de una copiosa correspondencia y de unas largas conversaciones entre el autor y Althusser, genuino representante de una nueva generación que busca una comprensión del marxismo más allá del simple radicalismo pequeño-burgués. Obra de gran interés polémico en la que se debate, dentro de la actual coyuntura regida por la crisis política del movimiento comunista internacional, los puntos básicos teórico-prácticos del leninismo.

