

**LEER A ALTHUSSER**

**MONOGRÁFICO DE *ER, REVISTA DE FILOSOFÍA***

## ÍNDICE

Introducción: Leer a Althusser (por Juan Pedro García del Campo).

1ª parte: lecturas “mayores”

- Étienne Balibar, “¡Sigue callado, Althusser!”
- entrevista a Terry Eagleton,
- François Matheron, “La recurrencia del vacío en Louis Althusser”

2ª parte: artículos “temáticos”.

- Yoshihiko Ichida, “Tiempo y concepto en Louis Althusser”
- Aurelio Sainz Pazonaga, “¿Por qué insistir en la ideología? (Explotación, ideología y filosofía en el trabajo teórico de Louis Althusser)”
- Montserrat Galcerán Huguet, “El Heguel oculto del joven Althusser”.
- Pedro Fernández Liria, “Psicoanálisis y materialismo histórico en Louis Althusser”.
- Juan Pedro García del Campo, “Lo aleatorio y el acaecer: conocimiento e inmanencia contra la metafísica y contra el poder”.
- Carlos Enríquez del Árbol, “Un obstáculo epistemológico en la teoría marxista y en la filosofía de L. Althusser”.

3ª parte: Althusser en polémica

- César de Vicente Hernando, “Las lecturas de Althusser: la conflictiva recepción de su obra en España”.
- Pedro Benítez Martín, “Thompson versus Althusser”.
- Salvador López Arnal, “Sacristán sobre Althusser”.

4ª parte: reseñas-guía de lectura

- Breve nota bio-bibliográfica sobre Louis Althusser, por Juan Pedro García del Campo.
- *La revolución teórica de Marx*, por Pedro Fernández Liria.
- *Para leer El Capital*, por Aurelio Sainz Pezonaga.
- *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, por Juan Pedro García del Campo.
- *Marx en sus límites*, por Manuel Macía López,
- *El porvenir es largo*, por Manuel Macía López.

Han colaborado en este número:

## INTRODUCCIÓN: LEER A ALTHUSSER

¿Cómo empezar? Escribir una introducción es, en buena medida, hacerse esta pregunta. Y responderla.

Louis Althusser, y en ello insisten varios de los textos que se reúnen en este volumen, se preguntó por el comienzo insistentemente; de manera, incluso, obsesiva. Y sólo pudo formular una respuesta eludiendo su fijación como pregunta absoluta: situándose en la prioridad del momento (en la determinación problemática de una coyuntura) y desde la centralidad, también, de un objetivo.

Una coyuntura, pues, y un objetivo, como ejes por cuya consideración proyectar una introducción: un comienzo.

Althusser no dejó de señalar que no hay lectura inocente; que ninguna lectura encuentra inmediatamente el sentido de aquello que se escribe y que se lee, que la transparencia del texto y de su recepción es una simple ilusión ideológica. Althusser, además, frente a una cierta obsesión hermenéutica por dejar hablar al texto, por reconstruir la transparencia del texto leído, no dejó de señalar que la lectura debe tomar en serio su propio carácter generador y productivo, afirmarlo y, cuestionando los silencios de los textos, sus puntos oscuros (o ciegos), identificando y problematizando lo no cuestionado en ellos, aislando las respuestas a preguntas no formuladas, fijando como problemas las preguntas que el texto responde sin responder o que el texto deja sin contestar pretendiendo responderlas, hacer de él (de ese ser suyo eminentemente “productivo”), una práctica de escritura que, en sí misma, genere (nuevos) sentidos.

A esa práctica productiva de la lectura es a lo que llamó lectura “sintomal”. Y no dejó de practicarla.

Esta afirmación, sin embargo, sería una perogrullada falsamente erudita si fuese la simple constatación de un hecho. Althusser no entiende la operación de la lectura como contemplación o trasunto de una milagrosa “fansis” sino como búsqueda y como producción de sentido y, al efectuar esta torsión, pone al margen el supuesto de la efabilidad y enfatiza su concepción de la discursividad como práctica. Pero Althusser no se limita a teorizar sobre la lectura: la pone a funcionar en acto. Y al leer, no lee cualquier cosa. Y al generar sentidos, no genera uno cualquiera. Es así que en nuestra lectura de su obra le (nos) haríamos poca justicia si, queriéndola leer, nos limitásemos a leerla.

Althusser ha leído en la(s) ciencia(s), buscando la especificidad de sus reglas de formación y transformación: la norma de su discursividad y de la construcción del “efecto verdad” que producen; ha leído en la ideología, buscando los huecos que evidencian tanto lo no-pensado como lo efectivamente pensado en ella; ha leído en Marx y en Lenin, buscando una comprensión de lo que, no teorizado, se materializaba en sus obras como práctica de la revolución y del conocimiento; ha leído en Montesquieu, en Rousseau, en Spinoza, en Maquiavelo..., en la filosofía y en la historia, buscando en ellas la presencia oculta(da) de una tradición de pensamiento contra el Orden que permitiera pensar y actuar contra la “física” del Capital. Althusser no ha leído cualquier cosa. Ha leído los discursos y las prácticas que naturalizan y suponen inmutable el mundo que vivimos..., y ha leído los discursos y las prácticas que trabajan y se articulan para cambiarlo: que se colocan en la perspectiva –digámoslo así– del comunismo. Y su “filosofía”, el universo de sentido que ha pretendido construir en esa su productiva lectura, tiene una función directa y absolutamente política.

Étienne Balibar, en un pequeño discurso pronunciado en el momento de su muerte, ha señalado que Louis Althusser era, *en las mismas tesis*, un filósofo y un comunista, sin que se pueda reducir uno de esos términos al otro. Insistía así en la que ha sido una de las preocupaciones de su obra y, también de la del propio Althusser: la consideración de la filosofía como una actividad con especificidad propia (e irreductible). Reivindicaba, al mismo tiempo y frente a la ignominia ajena, la pertinencia de la consideración de Althusser como uno de los grandes filósofos del siglo XX.

Con todo, tomando en serio esta advertencia y aceptándola como dato irrefutable, para delimitar la posición desde la que se despliega la práctica filosófica althusseriana se hace necesario prolongar uno de los sentidos a los que apunta y sobre el que no siempre se ha detenido la lectura. Aunque pueda parecerlo, además, sin que ello resulte contradictorio con la afirmación de Balibar: Althusser no es un filósofo comunista sino, antes bien, un comunista que hace filosofía. Y ambas son cosas bien distintas. Si Althusser es un filósofo y un comunista “en las mismas tesis” es, precisamente, porque la suya es una intervención teórico-política. En la *Soutenance d’Amiens*, por otra parte, él mismo lo decía explícitamente: “(mi) intervención filosófico-política ha sido el acto de un miembro del partido comunista que actuaba (...) en el seno del movimiento obrero y en función de él...”.

Una intervención teórico-política por tanto: mucho más que una intervención teórica o filosófica “políticamente comprometida”.

La “mirada política” y el compromiso político están presentes en la obra de Althusser desde sus primeros escritos. Nada extraño en una biografía como la suya: adentrándose en la treintena al terminar la segunda gran guerra, Althusser participó en los debates intelectuales generados en el interior del partido comunista durante la década de los años cincuenta (por cierto que desde unas posiciones, ya entontes, nada “ortodoxas”: sin aceptar la universalización del canon del “materialismo dialéctico” y criticando las prédicas oficiales sobre la llamada “ciencia proletaria”) y, con 38 años, desde esa militancia intelectual y política, se encontró con el estallido de la gran crisis del año 56: la invasión de Hungría y el necesario enfrentamiento con la historia del estalinismo (tras el XX congreso del PCUS y el famoso “informe Chruchov”). Como para otros muchos intelectuales marxistas, 1956 fue para Althusser un punto de no-retorno: algunos optaron por abandonar los partidos a los que pertenecían (en ocasiones para seguir trabajando teóricamente en el marco de la crítica al capitalismo, otras, simplemente, para reintegrarse en el ámbito de las discusiones académicas), otros intentaron aplicarse a un proceso de “renovación” o “revisión” de los elementos centrales de la “ortodoxia” del marxismo oficial que permitiera dar un impulso “anti-estalinista” a la “doctrina comunista” (y que terminó originando el universo de los “mil y un marxismos” que florecieron sobre todo en la década de los años 60), Althusser, por su parte, mantuvo su militancia en un enfrentamiento abierto con los defensores del “diamat” pero, al mismo tiempo, rechazando las líneas de fuga neo-hegelianas y/o humanistas que han sido abiertas por las diversas “renovaciones” de los “mil y un marxismos”: porque, si la reducción del Materialismo Histórico a discurso particular dentro del marco más general del Materialismo Dialéctico impide entender y poner en obra las virtualidades teóricas y políticas de la apertura del continente Historia (si impide, por tanto, la planificación consciente de la lucha política), la “ideologización” del marxismo historicista que se sigue de la adopción revisada de la dialéctica hegeliana o de su conversión en un discurso “moral” y humanista (el menoscabo de la especificidad cognoscitiva y desmitologizadora del discurso de Marx) termina adentrándose necesariamente por la

misma vía. Esta perspectiva (contra el Diamat, contra el Humanismo y contra el “historicismo” que se acredita en el recurso a la Dialéctica), que es tanto teórica como política, es la que articula toda la producción althusseriana desde que en 1960 escribiera sus (primeros) grandes artículos: “sobre el joven Marx” y sobre los “Manifiestos filosóficos de Marx”..., y no es abandonada en ningún momento a lo largo de su vida.

Pero el elemento que queremos resaltar como específico de la posición althusseriana respecto de la filosofía tiene un recorrido mucho más amplio y es, al tiempo, más concreto que el que pudiera seguirse de la consideración de la importancia de ese (su) “compromiso político”: no es que Althusser aborde “las cuestiones filosóficas” desde un determinado compromiso político sino, antes bien, que entienda la filosofía como una forma de intervención directa o “esencialmente” política. La filosofía, por eso, es un espacio discursivo en el que no hay lugar neutro: porque en él se juega, en el dar razón del objeto al que (coyunturalmente) la reflexión se enfrenta (sea la producción material, la práctica teórica, la especificidad de los discursos o su prolongación específicamente meta-filosófica), el dar razón del mundo: una donación discursiva de sentido que construye, desde un también coyuntural afincamiento en la existencia (en su historicidad), un modo (político) de ver y mirar desde un modo (político) de mirar y ver. Una donación discursiva de sentido que excluye, *eo ipso*, todo y cualquier Absoluto: cualquier Sentido, último o previo; cualquier hipóstasis, cualquier “naturalización” de la existencia o de las condiciones históricas de la existencia. Tal la filosofía: intervención discursiva, producción de sentido(s)..., mirada política.

Althusser lo ha dicho explícitamente en los escritos que en los últimos años de su vida dedicó a la cuestión del materialismo y, aunque sin decirlo de una manera tan clara, lo ha puesto en acto en cada una de las intervenciones que constituyen su obra. Desde la consideración de la filosofía como una actividad “sin objeto” hasta la exigencia de filosofar contra el Ser y el Orden, la misma perspectiva está en funcionamiento. La actividad filosófica como lucha de clases en la teoría y la filosofía como “campo de batalla”.

Y en ese campo..., una posición: “no contar(se) cuentos”.

Althusser, decíamos, ha “leído” desde esta perspectiva en la(s) ciencia(s), en la ideología, en la filosofía o en la historia. Y desde esta perspectiva queremos aquí leer la obra althusseriana.

Si un monográfico sobre Althusser tiene que ser algo más que una excusa para el recuerdo, si la lectura de su obra tiene que tener, hoy, algún sentido, éste tendrá que construirse desde la consideración (política) de la lectura como escritura: como construcción (necesariamente política) del sentido de la mirada.

El presente volumen está concebido como un intento de acercamiento a la obra de Althusser que, dando cuenta de los “asuntos” en los que se ocupó su obra, al mismo tiempo, desde su consideración, muestre líneas de apertura para el trabajo en la actual coyuntura histórica y filosófica.

En este sentido, desde la tarea de diseñador del contenido del número y como “recopilador” de los textos que lo componen, no puedo sino agradecer a los responsables de *ER, Revista de filosofía*, la confianza que desde el primer momento depositaron en un proyecto como el de este número monográfico. Debo igualmente agradecer la confianza de los autores de los textos que se publican por su disposición a escribir “por encargo” y de manera totalmente altruista a propósito de los asuntos sobre

los que expresamente se les pidió que escribieran. Un agradecimiento especial merecen las aportaciones de Étienne Balibar, de François Matheron y de Yoshihiko Ichida, que no sólo respondieron con entusiasmo a la petición que se les formuló sino que facilitaron los trámites necesarios para que sus artículos pudieran traducirse. Finalmente, quiero mencionar expresamente la gratitud que debo a Saül Karsz y a Carlos Fernández Liria, que hasta el último momento quisieron participar en el monográfico con la presentación de un artículo original y que no pudieron hacerlo por problemas de salud.

Juan Pedro García del Campo, enero, 2004

## **1º Parte: lecturas mayores**

¡SIGUE CALLADO, ALTHUSSER!  
por Étienne Balibar [\*]

RESUMEN

En este texto de 1988 –escrito, pues, en vida de Althusser- el autor recorre buena parte de las principales temáticas abordadas por Althusser a lo largo de su vida mostrando hasta qué punto en su obra se procede a una “destrucción” de los elementos teóricos previamente avanzados en los trabajos y escritos anteriores y preguntándose por la pertinencia de las diferentes “explicaciones” que pueden proponerse para dar cuenta de tal hecho.

ABSTRACT

In this text written in 1988, when Althusser was still alive, the author goes over many of the main topics of interest dealt with by Althusser throughout his life, showing up to which limit in Althusser’s work there is a “destruction” of the theoretical elements that had been introduced before in works and written pieces, wondering about the adequacy of the different “explanations” that can be posed to explain such fact.

Sí, sigue callado, porque vamos a hablar de ti. Y si no lo hacemos ¿quién lo hará? Y si nadie habla, *te* habla, deberás callarte eternamente. No sólo “en público”, también “en privado”.

¿Es así como había que empezar? En 1984 o 1985, Althusser me dijo: ¡habláis todos de mí! Todo el mundo me habla de mí, me dice mis verdades. Únicamente yo no tengo derecho a la palabra. Y era cierto. Era cierto en privado, porque la realidad del homicidio y la sospecha de la locura pervierten la amistad. Era verdad sobre todo en público, pero de forma aún más contradictoria. *No se habla* de Althusser, nada... Pero se hablaría de él, estad seguros, si él mismo se atreviera a hablar. Se hablaría de él como *se ha hablado de él*, intensamente, a finales de 1980 y principios de 1981, para proponer interpretaciones y juicios, denuncias llenas de regocijo y enlutadas justificaciones del asesinato de Hélène. Un profesor de la Sorbonne ha declarado desde la cátedra: “Yo os había dicho con acierto, que esa filosofía era homicida.” Viejos amigos dijeron: su mujer no era su tirano (sin embargo fue su víctima). Pero desde hace ocho años se ha hecho el silencio, apenas roto por algunos lapsus. Un silencio incómodo para algunos. Aterrorizado para otros, que se preguntan qué significado confieren a destiempo esos acontecimientos a su propia historia. Estratégico en otros casos: ¡ese panfleto de éxito contra el “estructuralismo” de los años sesenta-setenta, recientemente aparecido, citaba como representante de la variante marxista francesa a... Bourdieu (que ha debido apreciar el regalo)! Silencio muy vigilante si se tercia: pues basta que el “filósofo marxista” sea visto fuera de las paredes del hospital para que los periódicos llamen a escándalo y le señalen como blanco para los que se toman por los justicieros de la sociedad. No sólo sigue callado, Althusser, además escóndete, haz de modo que el infierno al que tu solo te has arrojado permanezca ignorado por todos. Haz de modo que tus propios amigos no te busquen en él sino con horror, los menos posibles, lo menos a menudo que sea posible. Espera los testimonios, las biografías, los estudios clínicos. Así se hará imposible saber si tu silencio es el tuyo o el que te han impuesto.

El silencio de Althusser: ¿es comparable a los de Hölderlin, de Nietzsche, de Artaud, esas “ausencias de obra” que fascinaban a Foucault? Pero el filósofo asesino que, quizá, deberá a esa singularidad el permanecer para la historia, no tiene la misma figura que el

filósofo o el poeta delirantes. De ahí, quizá, las insólitas preguntas que plantean, a quien se suponga que “le ve”, las buenas voluntades de ocasión: *¿Qué es de Althusser? ¿Trabaja? ¿Escribe? ¿Qué piensa de la situación?*

El silencio de Althusser, al igual que la muerte de su mujer, no es ni “privado” ni “público” (como los “aparatos ideológicos de Estado”, en la definición que propone de ellos, no son ni privados ni públicos). Tiene también paradójicamente algo de político. O, mejor dicho, captura por fuerza algo de la política, de sus efectos y de su estado presente, aunque no sea reductible a ella. Ese silencio es el de un hombre enterrado en vida, de un muerto viviente en la filosofía y en la política [1].

Todo ese es muy macabro, diréis. Son los hechos. Sin duda, no esperaréis que se haga aquí como si no tuvieran consecuencias. En todo caso, por mi parte, soy incapaz de eso. *¿Cómo se habla de un muerto viviente? ¿Como de un muerto o como de un vivo? ¿En qué tiempo verbal: en presente, en pasado? ¿Se dice “Althusser piensa que...”, o “Althusser pensaba que...”? ¿Por qué no en futuro (“Althusser pensará quizá que...”)?* *¿Y en qué persona se habla de él: se dice “él”, como si fuera un “caso”, un personaje histórico o un eminente profesor? ¿Se le dice “tú” como a un amigo o a un camarada? ¿Como hacer para encontrar aquí un “él” que sonase como un “tú”?* *¿De qué, en fin, se (le) habla? Es difícil no empezar por lo que, si no nos damos cuenta de ello, podrá tomar el cariz de un destino.*

*¿En qué momento tomé conciencia de que Althusser, como obligado por una fuerza despiadada, “destruía”, “deconstruía” o “deshacía” lo que había hecho? ¿Fue aquel día de agosto de 1980 en que, agobiado por la falta de sueño, cargado desde hacía semanas de toda una farmacopea que le ponía al borde de la alucinación, me lo dijo de forma totalmente inteligible: Yo no me suicidaré, haré algo peor. Destruiré lo que he hecho, lo que soy para los otros y para mí...? (¿Por qué no se me ocurrió que esa destrucción podía convertirse también en la destrucción de otra persona?).*

Fue en realidad bastante antes (aunque no lo comprendí verdaderamente hasta más tarde), precisamente cuando leí el artículo “*inédito*” cuyo manuscrito me comunicó en junio de 1976. Recordemos en algunas palabras de qué se trataba.

Althusser había sido invitado a participar en un “*Simposium sobre el inconsciente*” franco-americano-soviético, cuya preparación se prolongó varios años y que se desarrolló finalmente en 1979 en Tblisi. Él no acudió, pero había redactado y enviado de antemano al organizador francés (el Dr. Léon Chertok) un texto largo y argumentado titulado “*El descubrimiento del doctor Freud*”. Simultáneamente, como era su costumbre, había enviado copias a algunos amigos solicitando su opinión sobre el fondo y la forma. Yo estaba entre ellos, al igual que —como supe más tarde— Elizabeth Roudinesco, Jacques Nassif y Michel Pêcheux. Los tres, al parecer, lo encontraron erróneo y peligroso, y disuadieron a Althusser de publicarlo tal cual. *¿Fue él convencido por sus argumentos? ¿O es que estos iban por delante de su propio movimiento de arrepentimiento? Mientras tanto, él retiró pura y simplemente el texto, y lo reemplazó por otro [2].*

A mí, sin embargo —mal informado de los debates teóricos y de las relaciones de fuerza entre los psiquiatras y los psicoanalistas— fue otro aspecto el que me sorprendió y el que no tardó en producirme un sentimiento de malestar. A medida que avanzaba en el texto, tenía la impresión de encontrarme ante frases “ya leídas”. Terminé por decirme que esas frases, Althusser las había *escrito ya* en realidad anteriormente. No era difícil encontrar dónde podía haberlo hecho: me dirigí, por tanto, al famoso artículo sobre “*Freud y Lacan*” de 1964 [3], y no tardé en constatar que había fragmentos argumentativos completos efectivamente análogos, formulaciones idénticas. Salvo que

las *conclusiones* a las que llegaba eran diametralmente opuestas. Mientras que en el texto de 1964 tendía a mostrar que debemos a la lectura de Lacan el poder leer a Freud en su autenticidad (“Lacan no piensa otra cosa sino los conceptos de Freud, dándoles la forma de nuestra científicidad, la única científicidad que existe”), su doble o su reescritura de 1976 mostraba que Lacan había sustituido la teoría freudiana por *otra* teoría (una “filosofía del psicoanálisis”, fundada sobre el axioma no freudiano de que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”). Y mientras que el texto de 1964 explicaba que, incluso bajo una forma inadecuada, el psicoanálisis era una ciencia y sus “abstracciones” (es decir, las nociones metapsicológicas) los “auténticos conceptos científicos de su objeto [4]”, el de 1976 declaraba que la raíz común de las desviaciones del método freudiano, las alteraciones o las transmutaciones de su descubrimiento (en Adler y Jung, pero también en Lacan) era la creencia en la posibilidad actual de una “teoría científica del inconsciente”. Así, Althusser no se citaba a sí mismo, no rectificaba o no invertía su argumentación inicial, sino que, con las mismas palabras y a veces con las mismas frases, hacía decir blanco a lo que había dicho negro, como alguien que pasando de nuevo sobre sus propios pasos invisibles intentase llegar a las antípodas... Cuando hice alusión ante él a esas extrañas verificaciones, me dijo, si no recuerdo mal: de todas formas, el texto está retirado.

He contado este episodio por su interés propio y por su fecha. Hubo efectivamente otros entre 1976 y 1978 más sorprendentes para sus lectores porque aparecieron en público y se referían a la “teoría marxista” misma, cuya clave, a los ojos de muchos, Althusser parecía detentar. Se encontrarán las formulaciones correspondientes en “Finalmente la crisis del marxismo” (intervención en el coloquio de Venecia de noviembre de 1977) [5] y en la entrevista en el diario *Il Manifesto* que es continuación suya (“La questione dello stato oggi e nella transizione”, 4 de abril de 1978) [6], en el artículo “El marxismo hoy” escrito para la Enciclopedia Garzanti [7] y, finalmente, en el folleto *Lo que no puede durar en el partido comunista* (retomando los artículos de *Le Monde* de abril de 1978) [8].

Particularmente interesante es el texto de la Enciclopedia Garzanti (en algunos de cuyos párrafos Althusser ha dado la versión final de la idea de una “tópica” ordenada de la teoría marxista). En un aspecto esencia, riza el rizo abierto por el sorprendente prefacio del *Pour Marx* de 1965. Aquél, denunciaba el abandono del trabajo teórico operado por una cierta concepción (estaliniana, pero también “francesa” o, si se quiere, jacobina) del primado de la política, y alababa a Lenin por haber ratificado la tesis de Kautsky para el que la teoría marxista —la ciencia revolucionaria— no puede sino ser *importada desde el exterior* al movimiento obrero por intelectuales burgueses que se habrían unido al mismo [9]. Rechazaba absolutamente, en consecuencia, la distinción entre la “ciencia burguesa” y la “ciencia proletaria”. Por contra, los textos de 1976-1978, que desarrollan *la misma* metáfora del “corte” y del “cambio de terreno”, explican que el carácter revolucionario de la ciencia de Marx procede únicamente del hecho de que Marx “se ha hecho proletario” (como Maquiavelo dijo que, para comprender a los príncipes, hay que “hacerse pueblo”), pasándose al seno del movimiento obrero y dejándose *educar* por sus militantes y, a través de ellos, por las masas (igual que, dirá Althusser por otra parte, Freud se dejó educar por las históricas).

Estos textos —que son todos posteriores a la controversia de 1976 sobre el abandono de la dictadura del proletariado por el PCF y al reconocimiento de la crisis del marxismo como una crisis original, a la vez “reactivada” y “bloqueada” o “reprimida” por el estalinismo—recusan totalmente la idea de una importación exterior de la teoría que denuncian como justificación de las prácticas de los aparatos de los partidos comunistas que permiten a sus dirigentes, separados de las masas y de sus propios militantes

obreros, dominarlos con la ayuda de los intelectuales. *Pour Marx* hablaba de la “deuda imaginaria” que los intelectuales “pensaban haber contraído *por no haber nacido proletarios*”, y de la forma en que había sido explotada por el partido para domesticarlos, en detrimento de su propia cultura teórica, de su propia capacidad de análisis concreto de la historia. En adelante, Althusser identificaba la causa del pragmatismo, del dogmatismo y del oportunismo del partido, en su desprecio de las masas, en su incapacidad para “escuchar” lo que dicen de sus experiencias y de sus luchas (y, sobre todo, lo que callan de ellas). Y sugería que la tarea de los intelectuales es, no “servir al pueblo” (lo que la mayor parte de las veces conduce a servirse de él) sino *devolver a las masas* la palabra, a la vez tenaz y silenciosa, sin la que, en el origen, su propia teoría “científica”, no habría nunca existido (como teoría *crítica*).

A fin de cuentas, señalaba el síntoma mayor de la crisis y de su inconsciente propio en el enunciado de Lenin: “La teoría de Marx es omnipotente porque es verdadera”. Pero, con algunas pequeñas variantes, él mismo había reivindicado vivamente este enunciado, de 1965 a 1975, como la expresión provocadora y arriesgada del *objetivismo* del marxismo, cuyos criterios de verificación (éxito o fracaso político) presuponían siempre (lejos de poder engendrarla) una teoría explicativa de la lucha de clases. A partir de ahora, veía en ella la menos equívoca expresión de la *ilusión de autonomía* de la teoría, mantenido por su propio juego conceptual (la lógica formal de su “orden de exposición”) y por la función social de sus portadores, ilusión que en el mejor de los casos desemboca en el idealismo y, en el peor, en la creencia delirante en la “omnipotencia de las ideas”.

En el mismo momento Althusser escribirá que *no hay teoría marxista del Estado*, como tampoco existe teoría marxista de la organización revolucionaria ni, en consecuencia, teoría marxista de la política: anulando así su propia tentativa, que va desde “Contradicción y sobredeterminación” y el esquema de las instancias de la lucha de clases propuesto en *Pour Marx* y *Lire le Capital* hasta la problemática de la “reproducción” propuesta en el artículo de 1970 sobre los “aparatos ideológicos de Estado”. Con una amarga ironía, ridiculizará, en la intervención de Venecia *Finalmente la crisis del marxismo*, las “ecuacioncitas” del Gramsci de la cárcel (Estado = coerción + hegemonía; = dictadura + hegemonía; = fuerza + consenso, etc.) que, nos dice, “expresan menos una teoría del Estado que, desde categorías tomadas tanto de la ciencia política como de Lenin, la búsqueda de una línea política para la conquista del poder de Estado por la clase obrera [10]”, mientras que, en el texto de 1970 Gramsci era saludado como el único marxista que había avanzado en la dirección de una teoría científica del Estado, por su volver a poner en cuestión la distinción entre las esferas de lo privado y de lo público. ¿Cómo no pensar que esta ironía se aplica también a las “ecuacioncitas” del propio Althusser: Estado = aparato represivo (AE) + aparatos ideológicos de Estado (AIE); = aparato que funciona “de manera masivamente predominante *mediante la represión* [...] funcionando todo secundariamente mediante la ideología” + aparatos que funcionan “de manera masivamente predominante *mediante la ideología* pero todo funcionando secundariamente mediante la represión [11]”?

He dicho bastante al respecto, me parece, para hacer presentir lo que hay de inquietante en una trayectoria de escritura que se anula a sí misma de ese modo. Se ha alcanzado un punto cero que lo es tanto subjetivamente como objetivamente [12]. ¿Tabla rasa para un recomienzo radical, punto de bloqueo definitivo para cualquier encadenamiento de nuevos enunciados? Pero ¿hay entonces que extrañarse de que, sobre el “marxismo de Althusser”, el silencio instituido que evocaba hace un instante sea tan difícil de horadar? Sólo tendrán posibilidad de hacer hablar a Althusser los que comprendan, por poco que sea, por qué se calla y, quizá, sobre todo, *cómo* se calla.

Esta autodestrucción ineludible –razón suficiente para que nadie pueda jamás hablar de una “obra de Althusser” o, en todo caso, de una “teoría de Althusser”—tiene ciertamente varias explicaciones posibles. No son incompatibles.

Explicación psicológica: la depresión, la psicosis. El individuo Althusser ha querido suprimir lo que un individuo del mismo nombre (“él mismo”, o el hijo de su padre) había pensado y firmado anteriormente. Tengamos sin embargo en cuenta la ambivalencia: suprimir de palabra y por escrito –en un momento en que todo lleva a creer que ya no se es escuchado—lo que ya se ha dicho y escrito una vez, ¿no es una tentativa extrema de *remarcarlo* y de *hacerlo remarcar* [13]?

Explicación histórico-política: capaz, como pocos lo han sido, de *anticipar* la “crisis del marxismo” y de medir su gravedad (es decir, de ver que afectaba a la esencia misma de su teoría y de su política, como política *proletaria*), el filósofo y el comunista Althusser no ha sido sin embargo capaz de esbozar una “solución”: sea porque no existían las condiciones, sea porque de hecho no hay solución (sino tan sólo, en la “vida” como en el “pensamiento”, una salida del marxismo hacia otra cosa totalmente distinta: pero Althusser siempre escribió que, en Marx, comienza algo *que nunca tendrá fin*). Pero no ha querido o no ha podido, como otros, salir de ella suprimiendo la cuestión (es decir, persuadiéndose de que no hay lucha de clases).

Explicación filosófica: lo que Althusser tenía que decir (del marxismo y de su crisis, y más generalmente de la política, de la filosofía, de la ideología – de lo imaginario y de lo real por tanto, del sujeto por tanto) sólo podía decirlo en la forma de una denegación, de un discurso combinado después de su anulación. Le hacía falta, en suma, poner en práctica lo que Heidegger y Derrida han descrito *teóricamente*: la unidad contradictoria, en el tiempo, de las palabras y de su “tachadura”: pero tachadura bajo la que las palabras siguen siendo perceptibles, para decir su no-verdad – lo que constituye sin embargo el único acceso del que disponemos a la verdad que pueden comunicar.

La explicación psicológica nos deja aparentemente total libertad para utilizar y juzgar los pensamientos por lo que valen desde *nuestro* punto de vista. Pero tratándose de un individuo que se ha identificado hasta tal punto con el pensamiento del que era portador, no eliminará nunca la sospecha de que pueda tener razones *intrínsecas* para la autocrítica.

La explicación histórico-política nos sitúa ante una difícil elección: atenuar la radicalidad del diagnóstico de “crisis” para proponer “soluciones” (¡plantear a la humanidad marxista un problema que pueda resolver!) o encontrar las fuerzas suficientes para resolver el dilema del “fin del marxismo” y dar finalmente al marxismo un fin “digno de sí”.

La explicación filosófica nos obliga a hacer decir a los textos de Althusser un poco más de lo que generalmente se ha buscado en ellos: no sólo tesis sino el efecto *no nulo*, si existe, de un recorrido que *anula* sus propias tesis (o sus “posiciones”): un efecto que necesariamente se expresa en “antítesis” [14].

Aquí sería preciso –y no puede hacerlo—que nos adentrásemos en una discusión sobre qué es una *autocrítica*: una noción cargada de todo un pasado grave y de significados muy equívocos que ocupó un lugar central en la “práctica teórica” de Althusser. De hecho, puede decirse que entre 1966 y 1976, *tras* el lanzamiento de *Pour Marx* y de *Lire le Capital*, *antes* del comienzo de la ruptura con el partido (o, mejor, con su dirección), es decir, durante los diez años de eso que se ha llamado el “althusserianismo”, todo el discurso de Althusser está bajo el signo (y bajo la obligación) de la autocrítica [15], incluso cuando está criticando posiciones adversas (lo que a menudo toma la forma: esas posiciones son incapaces de hacerse autocrítica). Sin

embargo, a fin de cuentas, la autocrítica se revela *imposible* (aunque quizá, en cierto sentido eso es una liberación).

Es así porque hay en la idea de autocrítica un modelo “dialéctico”, en el sentido de una dialéctica progresiva de la toma de conciencia y, en consecuencia, de la educación: identificar los propios errores para rebajarlos y corregirlos, “rectificar” la línea y el tiro, llegando así a anular el “retraso” respecto de la práctica, la “distancia” con lo real. Devenir *contemporaneo* de sí mismo y de las cosas. Pero esta dialéctica no tiene fin. Peor: no empieza nunca, salvo en lo imaginario, en la intención. Debe dejar lugar a dos operaciones distintas y mucho más violentas: no cambiar nada (pues el sujeto comprueba que sus tesis resisten a su propia crítica), anular todo (por la práctica ficticia de una reescritura). Violenta unidad (no dialéctica) de contrarios.

Porque eso es lo que finalmente sucede en Althusser. Ese fracaso dramático e irrisorio tiene todo tipo de consecuencias. Siempre ha habido muchos lectores que tenían interés en no hacer el menor caso a las autocríticas de Althusser, en negar su fuerza. Sin duda porque se dirigían invariablemente al lugar contrario del que hubieran querido que rectificase, o revisase. Esas autocríticas, con todo, eran incapaces de cambiar lo dicho. Sólo podían excluirlo. Pero al mismo tiempo tenemos el espíritu más libre para poner atención en una notable característica de los conceptos “althusserianos”: esos conceptos son *siempre ya* “autocríticos”. Contienen siempre ya un elemento de negación que los pone en peligro, que hace vacilar su sentido en el momento mismo en que pretenden el mayor rigor. Contienen, pues, *de antemano* algo que se opone a lo que en su uso, en su desarrollo, pudiera desembocar en la univocidad de una teoría “finalmente encontrada”. Son, pues, en su mismo origen, una forma discursiva de colocarse a sí mismo *en estado de desequilibrio*, de asegurarse contra la seguridad de una “tesis” en el momento en que se la sostiene [16]. Son unidades de contrarios de un tipo bastante particular.

Ejemplo: el “antihumanismo teórico”.

Todo depende, nos dice Althusser (“Soutenance d’Amiens”, in *Positions*, pp. 159 et ss.) del adjetivo “teórico”, que simplemente se han olvidado tener en cuenta, fingiendo creer que hablar de antihumanismo *teórico* era hacer *la teoría del antihumanismo*, es decir, la teoría de una “práctica” antihumanista (y, llegados a este punto, ¿por qué no entender que se trata de la justificación de una práctica inhumana?). ¿De qué se trata en realidad? De señalar que la teoría de Marx, por propia confesión, no “parte del hombre” sino de la estructura histórica de las relaciones sociales, dicho de otro modo, que no se funda conceptualmente *ni* sobre el individuo empírico *ni* sobre la idealidad de la especie. Nada más, pero nada menos.

¿Por qué Althusser, sin embargo, como contrapunto a su explicación del antihumanismo teórico, no ha producido nunca la noción de un “humanismo práctico”? Se comprende bastante bien el porqué: una expresión semejante sería tautológica [17]. El humanismo moderno es una ética, una filosofía del “primado de la práctica” (en el sentido que esta expresión recibe por ejemplo en Kant). Y, como reconoce Althusser, la práctica revolucionaria del proletariado, desde el momento en que se hace concepción del mundo, representación del sentido de la historia, debe *también* percibirse a sí misma como un humanismo... Pero entonces la fórmula antihumanismo teórico contiene en sí misma una aguda contradicción. Se puede decir que designa un concepto “teóricamente” contradictorio con la práctica cuya teoría, precisamente, construye. O más precisamente: un concepto que exhibe en su misma formulación (de forma tan cegadora que ha sido preciso un esfuerzo de adaptación para verlo) la contradicción sin duda irrefragable de la que interiormente está afectada la práctica cuya teoría ofrece. Y entonces hay que renunciar a la idea demasiado simple y demasiado razonable de una práctica “fundada en” una teoría homóloga y homónima. El humanismo teórico de la

ideología burguesa (siempre emparejada, según Althusser, con el economicismo) regula una cierta práctica de clase. Pero la teoría marxista (antihumanista) de la lucha de clases se somete al primado de una práctica revolucionaria en la que está siempre presente aún un humanismo “ideológico” (del que pronto o tarde habrá que preguntarse si es el disfraz de la dominación burguesa sobre la lucha de sus adversarios o el efecto inevitable de esta lucha, que retorna sobre sí misma como “conciencia”, vivida en la forma imaginaria de una “subjetividad”: dicho más claramente, ¿el humanismo de los proletarios se debe a la influencia de los burgueses o a su propia conciencia de “hacer la historia”?). Las transformaciones, los ajustes que permitirá que se le aporten, no harán nunca desaparecer esta contradicción interna (salvo para ver una extinción de la lucha de clases misma). Lo que no quiere decir que serán inefectivas.

Otro ejemplo: la “reproducción”.

Aquí las cosas suceden de modo diferente, porque Althusser no ha propuesto de entrada una expresión paradójica sino que, progresivamente, a golpe de rectificaciones, ha desviado de su sentido una noción aparentemente unívoca. Ya se trate en general de “reproducción de las condiciones de la producción” o, más específicamente, de reproducción de los “medios de producción”, de las “fuerzas productivas”, de las “relaciones de producción”, esta noción presupone en efecto una invarianza. Las mismas condiciones de la producción son incesantemente reproducidas *en la forma* que asegure la continuidad de la producción, la de la acumulación del capital, y la del dominio de clase: en pocas palabras, lo que se puede llamar la estructura del modo de producción. A primera vista Althusser no hace otra cosa que insertar en el esquema de la reproducción (o de la regulación, puesto que se trata de una reproducción cualitativamente idéntica, cuantitativamente ampliada) una malla suplementaria: la de la “superestructura”, prolongando un funcionalismo latente en las metáforas marxistas de la formación social [18]. Pero he aquí que esta malla se desdobra, en el interior de su unidad, en aparato represivo y aparatos ideológicos de Estado. Y que éstos, a su vez, son definidos como “el lugar y el asunto” de la lucha de clases, en el que se gana o se pierde el dominio *material* de una clase, al margen de cual sería simplemente imposible la permanencia de la relación de producción-explotación fundamental (especialmente: la forma salario). Y entonces el primado del “punto de vista de la reproducción [19]” adquiere un significado totalmente inverso de aquél del que se había partido: en lugar de fundar las variaciones históricas sobre una invarianza, significa que toda invarianza (relativa) presupone una relación de fuerzas. Si se quiere, que toda continuidad estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible en la que, en cada instante, reside la posibilidad latente de una crisis.

No hay duda que, en este punto, Althusser dice demasiado y demasiado poco. Las preguntas sin respuesta se alzan inmediatamente. ¿Qué concepto de *historia* está implícito en la idea de esta necesidad de la contingencia? ¿Es el mismo que el que antes había sido vinculado a la noción de “sobredeterminación” (*Pour Marx, Lire le Capital*) [20]? Y el efecto de ruptura con el funcionalismo o el sustancialismo sociológico producido por la introducción de la noción de AIE en el corazón de la “reproducción” ¿se debe al hecho de que son precisamente aparatos “ideológicos” o al hecho de que “realizan” la lucha de clases en las formas en que puede ser “llevada hasta el final”, es decir, hasta un conflicto inconciliable, una revolución? No sería difícil mostrar que Althusser ha girado sin fin en ese círculo. Pero no es menos claro que la especificidad del concepto althusseriano de reproducción social está unida totalmente a esa inversión interior y que es él el que produce para nosotros el efecto ambivalente de una *apertura* de la teoría marxista en el mismo momento en que, literalmente, no hace sino exhibir sus *límites*. Y si tuviera un poco de tiempo mostraría fácilmente que esta especificidad

comunica inmediatamente con la que sin duda es la proposición ontológica fundamental de Althusser: la que identifica *en general*, y cueste lo que cueste, las nociones de “lucha” y de “existencia” [21].

Podrían multiplicarse los ejemplos. En último término el concepto que presenta ante todo esta característica de incluir su propia (de)negación es precisamente el *concepto de “concepto”*. Al menos si admitimos que está contenido en el uso insistente que hace Althusser de sintagmas como “concepto práctico” (o “en estado práctico”), “concepto descriptivo” (o “teoría descriptiva”), “concepto límite”, y en la relación que entablan con la expresión “práctica teórica”.

A primera vista este uso presenta una gran confusión. “Concepto práctico” es una expresión limitativa de la que Althusser se sirvió en *Pour Marx* en dos ocasiones esenciales: de una parte, para designar (sobre el ejemplo del “humanismo real”) una noción ideológica “interiormente desequilibrada” (p. 255) que representaba “en la ideología la oposición a la ideología”, que exigía, por tanto, su propia superación por un radical cambio de terreno, pero que se quedaba, por definición, *más acá* del corte inaugural de una ciencia; y por otra parte, para designar (sobre el ejemplo de los análisis leninistas de la coyuntura revolucionaria) un conocimiento reflexivo ligado a la experiencia de una coyuntura (con la irreductibilidad del “momento actual”), pero, por definición, no generalizable, por tanto *más acá* de la forma específicamente científica del concepto *teórico* [22]. Después —sobre todo en el debate sobre la teoría marxista del Estado que conduce a la propuesta de los AIE— se volverá a encontrar esta idea, pero con una inflexión muy patente. Primero, el campo de los “conceptos prácticos” (ligado a eso que ahora se llama el estado “descriptivo” de la teoría) *se extiende* considerablemente en el corpus teórico marxista: engloba aspectos enteros del materialismo histórico, vinculados a la práctica política de Marx y de sus sucesores (que les impone la concepción de un Estado de clase). Después su posición y su función cambian en relación al corte: el “corte” no es un acontecimiento que *sucede* simplemente a la transformación de los conceptos prácticos en conceptos teóricos, sino un proceso que *se realiza en* la contradicción de los conceptos prácticos mismos [23]. Pero esto no es todo: si se examina en qué consiste el añadido indispensable para transformar una teoría descriptiva en teoría “sin más” (científica), se constata inmediatamente que se trata de *nuevos conceptos prácticos* (los AIE), tanto en el sentido de que son también perfectamente “descriptivos” como en el sentido de que son inseparables de una práctica política (la de la lucha de clases ideológica y la de los conflictos y revueltas en las instituciones de la “sociedad civil”).

La idea de un “posible bloqueo” de la teoría adquiere entonces otro sentido: ese “bloqueo” es *siempre* posible, no por la supervivencia de la teoría precientífica ni de una imposición externa, sino como consecuencia de la relación interna que la teoría mantiene con la práctica *no teórica* y de su incidencia sobre la formación de los conceptos. El punto de “no-retorno” del corte ha sido ya tenido en cuenta antes de la emergencia de una teoría científica y, además, nunca sería tenido en cuenta (en la forma de una teoría) si no lo hubiera sido anteriormente en una forma preteórica. Pero, en contrapartida, el “retorno” de la ideología reprimida es siempre posible (y probablemente inevitable) en el campo de la ciencia. Tanto como decir que ésta es una *ciencia no-ciencia* altamente paradójica si se mira desde una definición positivista o racionalista de la ciencia (al igual que los “conceptos prácticos” son claramente conceptos no-conceptos si se mira desde una definición racionalista del concepto ya sea ésta empirista o formalista, nominalista o esencialista).

Dando entonces un paso más, descubrimos en los últimos textos de Althusser una identificación tendencial, pero muy clara, del concepto científico *como tal* con el

“concepto práctico”, al menos en lo que concierne a la teoría de la lucha de clases y respecto al psicoanálisis. Insistimos en que no se trata en ningún modo de renunciar a la idea de conocimiento científico o “por conceptos”, y *a fortiori* de reconducirla a un empirismo, un pragmatismo o un subjetivismo. La objetividad del conocimiento es (como la existencia de la lucha de clases) una de las tesis en las que Althusser, a través de algún tipo de autocritica, no ha cedido. Pero la referencia a la práctica no teórica debe ser inscrita en la definición misma de la objetividad, como su condición.

Esto se traduce fundamentalmente mediante la idea (ilustrada por referencias a *El Capital*) según la cual la teoría científica no consiste en el *sistema* de sus propios conceptos; menos aún en el *orden de exposición* (ya sea “analítico” o “sintético”, “axiomático” o “dialéctico”) según el cual hay que encadenar los conceptos para hacer de ellos un sistema. O, mejor, consiste a la vez en ese orden de exposición y en aquello que lo resiste y lo hace caer en falta (por ejemplo, en Marx, las “ilustraciones históricas” que representan otros tantos conceptos “prácticos” esenciales: desde las luchas obreras contra el sistema de fábrica, que prueban que la fuerza de trabajo es irreductible a su forma de mercancía, hasta la llamada acumulación “primitiva”, que prueba que el “automovimiento” del capital está en realidad sostenido por una incesante violencia política). Pero como lo que resiste al orden de exposición teórico es *también* la lógica propia a las nociones ideológicas y, fundamentalmente, en el caso de la teoría marxista, a las de la ideología económica y política burguesa, se desemboca más o menos en la siguiente idea: los “conceptos prácticos” son lo esencial de la ciencia porque lo que “hace” la ciencia (el conocimiento) es el conflicto incesante de una objetividad práctica y de un imaginario ideológico, conflicto que tiene por asunto el desequilibrio indefinidamente reajustado de un orden de exposición teórico [24].

Esta representación de la práctica teórica (de la que se podría decir que confiere *finalmente* a esta formulación un contenido que no es puramente analógico si al mismo tiempo no diera un sentido muy problemático a la categoría *general* de “práctica”) se resume en dos expresiones propuestas de manera conjunta por el texto de diciembre de 1976, *Über Marx und Freud*: las de “ciencia cismática” y de “teoría conflictual”.

Marxismo y psicoanálisis son *ciencias*; tienen un “objeto real”, cuyo conocimiento elaboran: la lucha de clases, el inconsciente. Digamos mejor: los *efectos* (realmente existentes) de la lucha de clases y los efectos (realmente existentes) del inconsciente, porque no se trata aquí de sustancias sino de procesos organizados por la inmanencia de una estructura (o, como había propuesto hacia poco *Lire le Capital*, por la eficacia de una causa ausente). De nuevo la vía del subjetivismo es cortada radicalmente. Pero lo es en todas sus formas: no sólo en la forma del subjetivismo relativista (en el que la diversidad de las posiciones teóricas remite a la diversidad histórica, sociológica o psicológica de los sujetos del conocimiento) sino también en la forma de un subjetivismo trascendental (en el que la unidad teórica del conocimiento es “garantizada” por la *universalidad* de su mirada, de donde proceden las normas reguladoras del saber). Frente al racionalismo y al positivismo clásicos, hace pensar que el conflicto teórico, la “división conceptual” (uno se divide en dos...), y la división de las interpretaciones de un mismo concepto (el “cisma” de las tendencias) pertenece siempre ya, intrínsecamente, a la científicidad. No son ya una simple traza, efecto de retorno o supervivencia de la ideología reprimida por la ciencia, sino el síntoma de la presencia de la ideología, combate tanto más inexpiable cuanto que no opone a los adversarios exteriores el uno al otro sino a instancias del conocimiento indisociables [25].

¿Cómo justifica Althusser esta paradójica conjunción de la objetividad y del conflicto?

En una primera aproximación, por la simple sugestión de una correspondencia o de una “adecuación” entre la naturaleza del objeto de las ciencias cismáticas y la forma de su desarrollo teórico: *al igual* que el objeto es intrínsecamente conflictual (conflicto social: entre las clases; conflicto psíquico: entre las instancias del “aparato psíquico”), *igualmente* la teoría es siempre ya conflictual y no progresa sino dividiéndose. De modo que, exactamente al contrario de la representación (utópica) kantiana de una “isla del entendimiento”, aislada de las tempestades de la dialéctica, sustraída a la refriega del *Kampfplatz* ideológico por el aparato inmutable de sus categorías constituyentes, el “terreno” o el “continente” althusseriano de la ciencia no ofrece ningún refugio cierto, ninguna garantía de estabilidad y de unidad contra los efectos de su propio rigor.

Pero esta descripción sigue siendo insuficiente. En seguida da motivos a la objeción (spinozista” en la que no puede dejar de pensar cualquier lector de Althusser: *¿por qué* la ciencia de un objeto conflictual tendría ella misma que ser conflictual, como si el concepto de perro (animal ladrador) tuviera que ladrar? Es pues necesario avanzar otra hipótesis en la que la idea de “práctica teórica” sea convocada en todas sus implicaciones. Hay que alcanzar a pensar que las ciencias cismáticas son ciencias determinadas en su constitución (es decir, en la historia de sus teorías, la formación y la nominación misma de sus conceptos, porque las palabras son “armas, explosivos, o calmantes y venenos [26]”: una forma de decir que las palabras existen) por la forma en que están *inscritas en el conflicto cuyo conocimiento representan*. No son espectadoras de un objeto (una metáfora aún de la subjetividad) sino que toman parte en un proceso conflictual [27].

De ahí la idea propuesta por Althusser de que el antagonismo ideológico provocado por la teoría freudiana del inconsciente (opuesta a toda “psicología”) se explica en último término por el hecho de que los individuos (incluidos los teóricos) tienen ellos mismos un inconsciente que les sujeta a los mecanismos de la represión y de la repetición. Resulta lógicamente de ello que ese antagonismo (es decir, el antagonismo entre los ideólogos psicólogos y los antipsicólogos, en tanto que está determinado o “investido” en última instancia por el inconsciente mismo, “objeto” del psicoanálisis) hace toda la historia de la teoría freudiana [28]. Resulta sobre todo —si es que el “hilo conductor de la analogía entre marxismo y psicoanálisis puede ser prolongado hasta aquí— que los antagonismos ideológicos internos a la historia de la teoría marxista, de su “comienzo” a su “crisis” (¿y su inscripción inconsciente, hecha de rechazos y de represiones?) se explican en último término por el hecho de que la lucha de clases atraviesa la teoría marxista de parte a parte, sin que pueda nunca ocupar en ella un lugar *fijo*. Hay aquí, al mismo tiempo que una condición de conocimiento (y, más fuertemente, una condición de *la eficacia de lo verdadero*: fórmula de inspiración maquiaveliana a la que siempre vuelve Althusser), un *límite* infranqueable. Límite que no es una prohibición, tampoco una frontera de lo cognoscible (más allá de la cual estaría lo incognoscible), sino una determinación y una dependencia materiales que proceden del mismo paso que el conocimiento mismo, y trazan una infranqueable línea de demarcación entre la verdad y la “omnipotencia de las ideas”.

Es por tanto obligado constatar que el concepto de ciencia al que nos conduce de este modo la explicación de la “práctica” inherente al concepto está en el límite de lo impensable si no de lo impracticable. Es una idea que está como suspendida entre dos abismos... Althusser, me parece, no ha hecho prácticamente otra cosa, llegado a este punto, que reiterar su designación, con ínfimas variantes de formulación.

¿El proceso cismático es propio del marxismo y del psicoanálisis? Esto llevaría a suponer que otras disciplinas científicas no son capturadas en el proceso de su “objeto”

en la modalidad del conflicto. Y en consecuencia eso llevaría a admitir que la categoría del espectáculo (de la “mirada” empírica o teórica) conviene con su proceso de conocimiento [29]. Pero antes de decir algo al respecto ¿no haría que preguntarse por la razón de ser del *par* constituido por esta doble referencia al marxismo y al psicoanálisis, con su incierto estatuto de analogía y de articulación? Se constatará que Althusser nunca ha dejado de volver alrededor de esta cuestión, oscilando entre la idea de que psicoanálisis y marxismo tienen que ver con el *mismo* “objeto” (quizá aprehendido según pertinencias o atributos diferentes, por hablar de nuevo el lenguaje spinozista), y la idea de que sus “objetos” son radicalmente *otros*, mutuamente irreductibles, aunque necesariamente intrincados. Esa es toda la cuestión de la búsqueda del concepto de ideología y del conflicto sordo e íntimo con Lacan a propósito del “sujeto” y de lo “imaginario”, iniciada en el malentendido de un reconocimiento y de un aval tan manifiesto que tenía que hacer aparecer una eventual rectificación como una negación suicida [30].

En la expresión “ciencia cismática” lo que vacila ineluctablemente es la idea misma de ciencia. No sólo la idea de “la ciencia” en general, cuya universalidad ideal (e idealista) ponían en cuestión en 1974 los *Elementos de autocrítica* al precio de una rectificación de la definición del corte epistemológico como corte “entre la ciencia y la ideología” (manteniendo que es necesario referirse con ese nombre a un “mínimo de generalidad” abstracta, punto de partida de una diferenciación), sino la idea de lo “científico” como cualidad inherente a un proceso teórico que es efectivamente un proceso de conocimiento que elimina un desconocimiento. Pero esta expresión en el fondo es otro nombre para la idea de *corte*. Corregida de su doble defecto “teorista” (la idea de que el corte tiene lugar de una vez por todas, la idea de que opera idénticamente entre todas las ciencias y su “prehistoria ideológica” respectiva), se convierte en lo que Althusser llama un corte *continuado*: “comienzo que no tendrá fin”, en los dos sentidos del término porque una ciencia (singularmente la de Marx) no dejará nunca de producir conocimientos que reiterarán activamente su efecto crítico y, también, porque no terminará nunca de “saldar sus cuentas” con las indiferencias de la ideología dominante. En esta formulación reina más que nunca la idea de irreversibilidad (al mismo tiempo que la de inacabamiento). Sin embargo, mirándolo más de cerca, hay ahora que admitir que la irreversibilidad, si refleja una potencia de “producción” y de “desarrollo” de los conocimientos, no es una garantía. Está totalmente en la modalidad diferencial de una lucha teórica que se prolonga en el campo de las ideologías. La irreductibilidad de la diferencia entre ciencia e ideología no está contenida en un acontecimiento único, menos aún en una institución, sino en el hecho de que los ideólogos, unificadores y conciliadores por esencia, están confrontados prácticamente por la teoría a su otro absoluto: lo inconciliable. Si es que lo son... La contrapartida de la eficacia de lo verdadero es, entonces, que *aunque irreversible, puede desaparecer*.

Pero ¿qué significa que la verdad puede desaparecer?

Parece claro que hay varias modalidades de la “desaparición”: al menos dos en Althusser. Una pasiva y otra activa en cierto modo. La primera se identifica con la muerte. La otra no es designada como la “vida”, aunque innegablemente posee algunas de sus propiedades metafísicas tradicionales, sino que corresponde más bien a lo que *Lenin y la filosofía*, en el pasaje que citaba más arriba, llamaba “el vacío de una distancia tomada”.

Hay una desaparición que corresponde a la derrota de un ser en lucha en la lucha misma: un ser que puede ser un individuo, pero también una organización, un movimiento histórico, una clase, o una práctica, un conocimiento. Marx había evocado

esta posibilidad en una frase enigmática del *Manifiesto: Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen [...] einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gessellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen*. Althusser ha retomado esta idea (el “exterminio de las clases beligerantes”), que forma parte de las palabras olvidadas del marxismo, para aplicarla a la teoría, en todo caso a la teoría marxista (que precisamente es “lucha de clases en la teoría”). La teoría científica existe necesariamente, e irreversiblemente, pero puede dejar de existir en una coyuntura dada; y esta posibilidad (que tomará la forma de una crisis generalizada, de una ruptura de la “unión de la teoría y del movimiento obrero”, de un “bloqueo” definitivo de su progreso en el que nadie estaría ya en situación de trabajar...) está inscrita en la contingencia de las figuras aleatorias del conflicto o del antagonismo inherente a la práctica teórica.

Del mismo modo que hay una contingencia del *comienzo* de la teoría que se eclipsará retrospectivamente en la necesidad de sus conceptos [31], hay también una contingencia *del fin* de lo que ha nacido irreversiblemente. Este fin, si se produce en una coyuntura determinada (es decir, sobredeterminada), traduce el hecho de que la existencia de la teoría no puede *no* ser “crítica” en el doble sentido del término (ejercicio de una crítica, a merced de una crisis). No es un destino, sino el efecto de una relación de fuerzas. De lo que era una práctica viva, no quedará ya entonces sino un fantasma: una memoria.

Pero hay otra desaparición. Althusser no ha dejado nunca de evocarla en términos casi idénticos: desaparición de lo “provisorio”, de lo “transitorio”, de lo “contradictorio” de una práctica *en sus mismos efectos* (ellos mismos provisorios, transitorios, contradictorios), en su propia “intervención” transformadora. “En cuanto a nosotros, os concedo que hemos venido para ‘partirnos la cara’, pero de una forma inédita que nos distingue de la mayoría de los filósofos, y sabiéndolo perfectamente: *para desaparecer en nuestra intervención* [32]”. Esta desaparición no es puntual, excepcional, sino constantemente reiterada y por rehacer en un proceso infinito. Formalmente, esta desaparición no se distingue en nada de otra desaparición: la de la política en sus efectos y, particularmente, de la política revolucionaria en la construcción de una sociedad sin clases. Poco falta, de hecho, para que sea pensada como la revolución misma, en todas sus modalidades, individuales y colectivas.

Sin embargo, una vez más, la idea que se nos propone no tiene absolutamente nada de unívoco. Al contrario, se dispersa a merced de una combinatoria en la que volvemos a encontrar los dos grandes pares problemáticos: lo ideológico y lo teórico, lo ideológico y lo real. Es la desaparición de lo ideológico o de una práctica ideológica *en el acceso al concepto*, a la teoría científica. Pero es también la desaparición de la teoría y del concepto *en la historia real* de la que se han distinguido provisoriamente para cumplir su función de conocimiento. Es, en fin, la desaparición de la teoría o de las ideas y los conocimientos existentes “en forma teórica”, *en la ideología*, es decir, en su “realización ideológica”, única cosa que hace de las fuerzas materiales, históricas. La “eternidad” del concepto, la “eternidad” de la historia real, la “eternidad” de la ideología. Es decir, la *actualidad*, la *actividad*, la *efectividad* del concepto, o de la historia, o de la ideología [33].

Entre estas modalidades totalmente heterogéneas de la desaparición está suspendida, se ve claramente, la existencia del concepto “revolucionario”. Pero si nos volvemos hacia él para buscar lo que significa, es quizá esa suspensión la que nos autoriza a suponer que en un tal concepto hay verdad.

¿No está el silencio mismo de Althusser suspendido en la cercanía de ese punto de desvanecimiento del concepto –que él ha llamado “el lugar de lo imposible [34]”– como si tradujera su indecisión entre dos formas de desaparecer? Es por eso por lo que

no nos deja en reposo. Intentamos hacer de él buen uso. Porque también nosotros estamos en tránsito entre la memoria y la palabra, sin fin previsible.

Les Sauvestres, agosto 1988

## NOTAS:

[\*] Este texto fue escrito por Étienne Balibar en 1988, estando Althusser aún vivo. Apareció publicado en alemán en el nº 20 de la revista *KultuRRevolution* en octubre de 1988 (número especial en homenaje a Louis Althusser por su 70 cumpleaños) y en diciembre de ese mismo año, en francés, en *Les Temps Modernes*, nº 509. Esta traducción se realiza sobre el texto publicado en *Écrits pour Althusser*, por Éditions La Découverte, París, 1991, pp. 59-89. Agradecemos al profesor Étienne Balibar y a Éditions La Découverte, propietaria de los derechos de traducción, las facilidades que amablemente nos han dado para la publicación de este artículo en *ER, Revista de Filosofía*. La traducción castellana es de Juan Pedro García del Campo.

[1] Hubo otro, recordemos, tras 1968: Waldeck Rochet, a quien Althusser dedicó sus *Elementos de autocrítica*: “A Waldeck Rochet que admiraba a Spinoza y me habló ampliamente de ello un día de junio de 1966.”

[2] Cuya traducción alemana se encontrará en *Ideologie und ideologische Staatsapparate, Aufsätze zur marxistischen Theorie*, VSA, Hamburg/West-berlin, 1977, p. 89-107, con el título “Über Marx und Freud”. “La découverte du docteur Freud” ha sido publicado en 1984, sin autorización de Althusser, por el Dr. Chertok, en la *Revue de médecine psychosomatique et de psychologie médicale*, nº 2, 1983, t. 25, editor Privado, Toulouse, p. 81-97.

[3] Que acababa de ser reeditado en *Positions*, Éditions Sociales, 1976, p. 9-34.

[4] Esta insistencia era marcadamente dirigida contra Politzer, que quería salvar la práctica “concreta” del psicoanálisis de su teorización “abstracta”. En “La découverte du docteur Freud”, Althusser escribe, a la inversa, que la palabra metapsicología puede ser considerada “como una confesión y un diagnóstico teórico” (de la imposibilidad de una teorización científica del inconsciente).

[5] Texto francés en la recopilación: *Il Manifesto, Pouvoir et opposition dans les sociétés port-révolutionnaires*, Le Seuil, París, 1978.

[6] Reproducido en AAVV, *Discutere lo Stato*, De Donato, Bari, 1979; texto francés en la revista *Dialectiques*, nº 23 (1978).

[7] Igualmente publicado en Italia en *Quel che deve Cambiare nel Partito Comunista*, Garzanti, Milan, 1978.

[8] Éditions François Maspero, París, 1978.

[9] Cf., igualmente, en el mismo sentido, *Lire le Capital*, 2ª edición, t. I, p. 180. En “Über Marx und Freud” (in *Ideologie und ideologische Staatsapparate...*, *op. cit.*, p. 96), Althusser escribe sin pestañear: *Ich war immer davon überzeugt, dass diese Formulierung unglücklich ist...*

[10] *Il Manifesto, Pouvoir et opposition...*, *op. cit.*, p. 251.

[11]<sup>1</sup> *Positions, op. cit.*, p. 84-85.

[12] “Hemos alcanzado en el partido el punto cero de la teoría marxista. Ha desaparecido, recubierta por otra cosa...”, *Ce qui ne peut plus durer...*, *op. cit.*, p. 92.

[13] “El inconsciente ignora la contradicción”, tesis de Freud, constantemente citada por Althusser.

[14] “Que la filosofía tenga una historia y que no obstante no ocurra nada en ella se vuelve entonces inteligible. Pues la intervención de cada filosofía, que desplaza o modifica categorías filosóficas existentes, y por tanto produce esos cambios en los discursos filosóficos donde la historia de la filosofía encuentra algo para exhibir su existencia, esa intervención es indudablemente la nada filosófica cuya insistencia hemos comprobado, ya que efectivamente una línea de demarcación no es nada, ni siquiera una línea, ni siquiera un trazo, sino el simple hecho de demarcarse, por lo tanto el *vacío de una distancia tomada*. Esta distancia deja su *rastro* en las distancias del discurso filosófico, en sus categorías y su dispositivo modificados, pero todas estas modificaciones no son nada en sí mismas puesto que tan sólo obran fuera de su propia presencia, en la distancia o la no distancia que separa las tendencias antagonistas de las prácticas científicas, que son lo que se arriesga en su lucha. Lo que puede haber de realmente filosófico en esta operación de un trazado nulo, es tan sólo su desplazamiento, pero es relativo a la historia de las prácticas científicas y de las ciencias [...] Hay, pues, en efecto, una historia *dentro de* la filosofía, más bien que una historia *de* la filosofía: una historia del desplazamiento de la repetición indefinida de un trazo nulo, cuyos efectos son reales (*Lénine et la philosophie*, Petit Collection aspero, París, 1969; trad. *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1970, pp. 69-70). Sin duda, para inscribir “una historia” en la filosofía hay que afrontar cierto riesgo de practicar uno mismo y sobre uno mismo la “operación de un trazo nulo”.

[15] O, mejor, de “la crítica de sí”, algo que en francés no sueña del todo igual (“Soutenance d’Amiens”, in *Positions*, *op. cit.*, p. 135).

[16] “Se avanza y después se observa”, expresión de Napoleón a menudo citada por Althusser. Si es preciso se observa que hay que decir lo contrario o, mejor: afectar lo que ha sido dicho con una “negación”.

“La historia se ‘descompone’ de una manera particular, diferente: para los otros. Para ella, la filosofía no se equivoca. No hay error filosófico” (*Philosophie et philosophie spontanée des savant, op. cit.*, p. 18).

[17] Se podría también decir: porque semejante simetría habría reconstituido, en pleno centro del discurso filosófico, *la antítesis de la teoría y de la práctica*, exclusiva metafísica contra la que se dirige toda la argumentación de Althusser. Me parece que esta aporía no es fundamentalmente distinta de la que indico más adelante.

[18] Pero intentando también superar, mediante una categoría tomada *del mismo Marx*, el insoluble dilema de una formulación clásica que quiere que la “superestructura” (Estado, derecho, ideología) sea a la vez un “reflejo” (*Widerspiegelung*) y la causa de una “acción de rebote” (*Rückwirkung*).

[19] *Positions, op. cit.*, p. 68, 76, etc.

[20] El trayecto que conduce de la “reproducción” en Marx (en *El capital*) a la “reproducción” en Althusser (en el trabajo inacabado del que está sacado el artículo “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”), aunque menos desarrollado, es muy parecido al que conduce de la “totalidad” o de la “estructura” (*Gliederung*) en Marx a la “totalidad marxista” y a la “estructura compleja a dominante” en Althusser. Sería precisa una discusión especial para saber si no ha hecho otra cosa que repetirse en otros términos aparentando corregirse.

[21] Esta proposición, que él dice que es una “idea muy simple”, es posiblemente la que Althusser ha investigado más y la que tiene en mayor consideración. En *Positions (op. cit.)*, p. 63; cf. también p. 148), es anunciada como: “La lucha de clases y la existencia de las clases son una y la misma cosa” (*pugnare idem est ac existere*, habría dicho el Spinoza ideal). En relación a Marx (“la lucha del proletariado contra la burguesía comienza con su existencia misma”, *Manifiesto comunista*), el desplazamiento es ínfimo y decisivo. Los contextos muestran que el término “clase” debe aquí ser tomado simultáneamente de dos formas: como concepto histórico y como lugarteniente de nombre filosófico para la *identidad* (el *idem est ac*, o el *tauton gar esti* de los filósofos), lo que viene a significar que la identidad es siempre ya división.

[22] En este sentido, toda la evolución ulterior de la cuestión de los “conceptos prácticos” está contenida en germen en este *doble* uso que se hace de ellos en los textos de *Pour Marx*. Lo que impide verlo inmediatamente es la manera en que esta doble insuficiencia del concepto práctico está unida a dos tesis que serán llamadas “teoricistas”: a) la transformación de los análisis concretos, coyunturales, en generalidades científicas, requiere la intervención de una *teoría* de la práctica teórica, que no es otra que la “dialéctica materialista”; b) el corte epistemológico tiene lugar *de una vez por todas*: arroja al pasado pues, irreversiblemente, su “prehistoria” de conflictos ideológicos, salvo como supervivencias individuales. Sin embargo, estas dos tesis no deben hacer creer en un positivismo puro y simple. Las generalidades científicas del materialismo histórico sólo tienen sentido a condición de que se empleen de nuevo en “el análisis de las situaciones concretas”, o en el conocimiento de la singularidad, lo que es al mismo tiempo la prueba de su objetividad. El corte efectuado no *suprime* la existencia histórica de la ideología: por tanto, confiere a la ciencia, en el campo de la ideología, una eficacia crítica filosóficamente decisiva.

[23] Así, Althusser escribe: “Tenemos [...] motivos para pensar que los grandes descubrimientos científicos no pueden evitar pasar por la fase de lo que llamamos una “teoría” *descriptiva*. Esta sería la primera fase de toda teoría, al menos en el terreno que nos ocupa (el de la ciencia de las formaciones sociales). Como tal, se podría —y, en nuestro sentido, se debe—considerar esta fase como una fase transitoria, necesaria para el desarrollo de la teoría. Que sea transitoria lo inscribimos en el desarrollo de nuestra expresión “teoría descriptiva”, mostrando, en la conjunción de los términos que empleamos, el equivalente a una cierta “contradicción”. En efecto, el término teoría “choca” en parte con el adjetivo “descriptiva” que le sigue. Esto significa: 1) que la “teoría descriptiva” es, sin ninguna duda posible, el comienzo sin retorno de la teoría, pero 2) que la forma “descriptiva” en la que se presenta la teoría exige, por efecto de esta “contradicción”, un desarrollo de la teoría que supere la forma de la “descripción” [...]

“Cuando decimos que la “teoría” marxista del Estado, de la que disponemos, es aún en parte “descriptiva”, esto significa en primer lugar y ante todo que esta “teoría” descriptiva es, sin ninguna posible duda, el comienzo mismo de la teoría marxista del Estado, y que este comienzo nos es esencial, es decir, el principio decisivo de todo desarrollo ulterior de la teoría [...]. Sin embargo, la teoría descriptiva del Estado representa una fase de la constitución de la teoría que exige, ella misma, la “superación” de esta fase. Pues es claro que si la definición en cuestión [= la definición del Estado como Estado de clase] nos permite identificar y reconocer los hechos de opresión relacionándolos con el Estado, concebido como aparato represivo de Estado, esta “puesta en relación” da lugar a un tipo de evidencia muy particular de la que en unos instantes tendremos ocasión de decir algo: ‘¡sí, es correcto, es cierto!...’. Y la acumulación de los hechos sobre la definición del Estado, si multiplica su ilustración, no hace avanzar realmente la definición del Estado, es decir su teoría científica. Toda teoría descriptiva corre así el riesgo de “bloquear” el desarrollo, sin embargo indispensable, de la teoría. Por eso pensamos que es indispensable, para desarrollar esta teoría descriptiva y hacerla teoría sin más [...] *añadir* algo a la definición clásica del Estado como aparato de Estado” (*Positions, op. cit.*, pp-78-80).

[24] Sobre estos diversos puntos, cf. fundamentalmente “Avant-Propos”, in Gérard DUMÉNIL, *Le concept de loi économique dans “Le Capital”*, Paris, F. Maspero, 1978; “Il Marxismo Oggi”, in *Enciclopedia Europea*, Milán, Garzanti, 1978; “La Découverte du docteur Freud” (1976), *Revue de médecine psychosomatique*, 25 de febrero de 1983.

[25] Lo cual reencuentra, y clarifica quizá, la tesis que Althusser, en *Lire le Capital* (2ª ed., T. I, p. 53), había tomado de Pierre MACHÉREY: “Toda ciencia es ciencia de la ideología”.

[26] *Positions, op. cit.*, p. 46.

[27] Una ciencia semejante no puede, pues, ser “dominada” —ni en el sentido de una dominación ni en el sentido de una estabilización—sobre todo no puede serlo mediante una institución (la institución universitaria, pero igualmente la de un “partido” o de una “sociedad”). En la (aguda) expresión “ciencia cismática” puede entenderse no sólo el *cisma* sino también la *escisión* (*Spaltung*) con la que, ella misma, connota de forma “equivoca” a la vez al inconsciente (cf. Freud: *die Ich-spaltung*) y a la política (cf. el texto de MARX y ENGELS: “Die angeblichen Spaltungen in der Internationale”, 1872).

[28] Incluido también lo que sucede en Freud, al que habría que releer desde el ángulo de su aceptación y de su crítica de la ideología del sujeto, del mismo modo que se le ha releído desde la consideración de su aceptación y de su crítica de la ideología biológica.

[29] Cf. Lire le Capital, I, p. 47 et ss., que, a propósito de cualquier ciencia, recusaba absolutamente la “mirada” pero no el “objeto”.

[30] Añadimos: si el marxismo y el psicoanálisis tienen el mismo objeto, el marxismo no es ya una “teoría finita” (según la expresión propuesta en L. ALTHUSSER et al., *Discutere lo Stato*, Bari, De Donato, 1978): es un “saber absoluto” (o una “concepción del mundo”).

[31] “[...] Uno no *elige su comienzo*. Marx no ha elegido nacer al pensamiento y pensar en el mundo ideológico que la historia alemana había concentrado en la enseñanza de sus universidades [...] Volveré más adelante sobre *la necesidad y la contingencia de ese comienzo* [...] La contingencia del comienzo de Marx es este enorme lecho ideológico sobre el que ha nacido, este lecho agobiante del que ha debido despegarse...” (*Pour Marx, op. cit.*, pp. 60-71).

[32] *Philosophie et philosophie spontanée des savants, op. cit.*, p. 19.

[33] Para esas tres posibilidades, ver fundamentalmente:

A) “el poste está aún plantado en el terreno ideológico, *su texto está redactado en su lengua*, incluso si emplea palabras “nuevas”, el rechazo mismo de la ideología está escrito en lenguaje ideológico, como se ve de forma patente en Feuerbach: lo “concreto”, lo “real”, he ahí los nombres que lleva en la ideología la oposición misma a la ideología [...]. Pero no debemos olvidar que la frontera que separaba la ideología de la teoría científica fue franqueada hace cerca de ciento veinte años por Marx; que esta gran empresa y este gran descubrimiento son consignados en sus obras, inscritos en el sistema conceptual de un conocimiento cuyos efectos han transformado poco a poco el rostro del mundo y su historia [...]. Podemos ayudar a todos los que se acercan a pasar esta frontera: pero a condición de haberla franqueado nosotros mismos, y de haber inscrito en nuestros conceptos el resultado irreversible de este tránsito [...]. No quería decir otra cosa mostrando que el humanismo real o socialista puede ser el objeto de un reconocimiento o de un malentendido según el estatuto que se le asigne en relación a la teoría; que puede servir de consigna *práctica, ideológica*, en la misma medida en que está exactamente adaptado a su función y no confundido con una función totalmente distinta [...]. La consigna del humanismo no tiene valor teórico, sino un valor de índice práctico: hay que retornar a los problemas concretos en sí mismos, es decir, a su conocimiento, para producir la transformación histórica cuya necesidad ha pensado Marx. Debemos cuidar que en ese proceso ninguna *palabra*, justificada por su función práctica, usurpe una función *teórica*, antes bien, que satisfaciendo su función práctica desaparezca al mismo tiempo del campo de la teoría” (*Pour Marx, op. cit.*, pp. 255-258).

B) “Se trata, en fin [...], de recordar con Marx que el conocimiento de lo real “cambia” algo en lo real, puesto que le *añade* justamente *su* conocimiento; pero que todo sucede como si esta *adicción* se anulase a sí misma en su resultado. Como *su* conocimiento pertenece de antemano a lo real, puesto que no es sino *su* conocimiento, no le añade algo salvo con la condición paradójica de no añadirle *nada*; una vez producido le revierte de pleno derecho y desaparece en él. El proceso de conocimiento añade a cada paso a lo real su propio conocimiento, pero a cada paso lo real se lo embolsa, puesto que es suyo. *La distinción entre objeto de conocimiento y objeto real presenta así la paradoja de que no es afirmada sino para ser anulada. Pero no es nula*: porque para ser anulada debe ser constantemente afirmada. Es algo normal, es el ciclo infinito de todo conocimiento, que no añade a lo real *su* conocimiento más que para devolvérselo; y este ciclo no es ciclo, vivo, más que *si se reproduce*, porque sólo la producción de nuevos conocimientos mantiene vivos a los anteriores...” (*Positions, op. cit.*, p. 158).

C) “La influencia de las ideas no es sino la expresión subordinada de una relación de fuerzas entre las clases. Lo extraordinario es que Marx tenga en cuenta esta tesis materialista en la posición de sus propias ideas. Puede tanto verse en el *Manifiesto* como en el Prefacio de 1859, en el que la presentación toma la forma de una tópica. Esto quiere decir que Marx presenta allí dos veces, y en dos formas diferentes, sus propias ideas. Las presenta en primer lugar como principios el análisis de conjunto [...]: sus ideas están entonces presentes *por todas partes*, pues se trata de explicar por ellas una realidad de conjunto. Pero Marx hace aparecer sus ideas una segunda vez, situándolas entonces en un lugar determinado y limitado de la misma realidad de conjunto: es decir, para retomar la forma del Prefacio de 1859, entre las formas ideológicas con las que ‘los hombres toman conciencia del conflicto de (clase) y lo llevan hasta el final’. Situándolas así, en un lugar definido de las relaciones sociales y de las relaciones de clase (la superestructura), Marx considera sus ideas no ya como los principios explicativos de todo dato sino desde la única relación de su acción posible en la lucha ideológica. y por ello, ellas cambian también de forma: pasan de la forma teoría a la “forma ideológica”. El materialismo de Marx se mide no tanto por el contenido material de su teoría cuanto por la aguda y práctica conciencia de las condiciones, las formas y los límites en los que sus ideas pueden hacerse activas. De ahí su doble inscripción en la tópica. De ahí la tesis capital de que, aunque sean verdaderas y estén formalmente demostradas, las ideas no pueden nunca ser históricamente activas en persona sino en las formas ideológicas de masa tomadas en la lucha de clases” (“Le marxisme aujourd’hui”, Enciclopedia Garzanti).

[34] *Positions, op. cit.*, p. 133.

## ENTREVISTA A TERRY EAGLETON [\*]

### RESUMEN

Una entrevista realizada por José Luis Bellón a Terry Eagleton, en la que, a partir de la consideración de su libro *Ideology* se aborda una valoración de la importancia y la influencia de las concepciones elaboradas por Althusser a propósito de la ideología, del trabajo teórico o de la relación entre teoría y práctica.

### ABSTRACT

An interview carried by José Luis Bellón to Terry Eagleton, in which, from the understanding of his book *Ideology*, they deal with the valuing of the importance and influence of the conceptions created by Althusser regarding ideology, the theoretical work or the relationship between theory and practice.

- *En primer lugar, sobre su libro Ideology. ¿Por qué piensa que es tan importante la teoría de Althusser de los AIE?*

**Terry Eagleton:** La noción de Althusser de los AIE era una materialización valiosa de un concepto de ideología que, de otra forma, tendía a ser bastante abstracto e idealista. Fue de este modo —como de muchos otros— como reaccionó útilmente contra la tradición marxista-hegeliana. Sin embargo, cuando uno reacciona, puede a menudo reaccionar de forma exagerada. La noción de ideología como práctica, institución, relación material y similares nos aleja de concepciones mentalistas de la ideología (como "pantalla", "distorsión", "percepción errónea" [*misperception*], etc.), pero también traiciona cierta hostilidad estructuralista a la sola idea de conciencia [*consciousness*], y una reducción incipiente de conciencia a práctica, en una tradición positivista francesa. Así que la idea, como la mayoría de las ideas, tiene sus ventajas e inconvenientes.

- *Jameson, al final de su Postmodernismo, o, la lógica cultural del capitalismo tardío nos recuerda que el mérito de la definición de ideología de Althusser (aunque problemática en algunos aspectos) consiste en hacer hincapié en el hueco existente entre la percepción fenomenológica y la realidad. Esta definición está en relación con su praxis teórica de la "cartografía cognitiva" [cognitive mapping]. ¿Cuáles son las diferencias entre la lectura que Jameson hace de Althusser y la suya y, en relación a esto, cuáles son las diferencias entre la recepción de Jameson del 'posmodernismo' y la suya?*

**T.E.:** Al hablar de huecos entre percepción fenomenológica y realidad, evidentemente uno debe tener cuidado de no caer en un neo-kantismo. Y yo no estoy convencido de que Althusser, con su prohibición de cualquier cognición [*cognition*] directa de lo real, evita del todo este peligro. Es además un error, creo, *identificar* la ideología con lo fenomenológico o lo "vivido", ya que esto lo hace demasiado abierto, una idea un tanto amorfa sin demasiado filo político. No toda nuestra experiencia vivida puede de forma útil decirse que es ideológica; y si es así, entonces el término se amplía simplemente más allá de todo significado preciso. Althusser hereda la noción spinozista de que la experiencia vivida [*lived experience*] es de manera inherente de algún modo no-cognitiva, aunque él, curiosamente, es inconsistente en este punto. Unas veces la ideología es lo

contrario del verdadero conocimiento (científico), otras no es ni siquiera lo bastante cognitiva para ser falsa.

Jameson. Nunca fue particularmente *influenciado* por Althusser, creo, en contraposición a estar *interesado* en él. Para Jameson, el texto clave de la tradición marxiana ha sido siempre *Historia y conciencia de clase* de Lukács, una de las grandes *betes noires* de Althusser. Supongo que uno probablemente podría decir que Jameson se ha movido desde una posición marxista-hegeliana a la de un marxista posmoderno, y en la transición Althusser nunca figuró de forma significativa en su pensamiento. Yo mismo no creo que la noción de ideología pueda ser reducida a "cartografía cognitiva", lo cual tiende a despolitizar la idea. Sea cual sea el significado de ideología, y existen todo tipo de significados mutuamente conflictivos pero útiles, es seguro que hace algún tipo de referencia a poder [*power*], lucha, conflicto. Y una teoría de aquella puramente epistemológica ("falsa conciencia", "el imaginario" [*the imaginary*]) o sociológica ("el cemento de la formación social") no nos proporcionará esta dimensión decisiva.

- *Alrededor de 1986 manifestó que se sentía desilusionado de alguna forma con el proyecto althusseriano (la promesa de llegar a un conocimiento científico de las instituciones culturales; la "autonomía relativa" del campo cultural); esto le llevó a producir obras más preocupadas por cuestiones como la experiencia o el sujeto, "por una política de la cultura antes que una ciencia textual". Pierre Bourdieu dice algo similar cuando escribe que Althusser fue una especie de "obstáculo" para toda una generación, por su exceso de teoricismo. ¿Por qué esa "desilusión"? ¿Comparte la opinión de Bourdieu?*

**T.E.:** No pienso que Althusser fue sólo un obstáculo. Al contrario, aunque yo mismo nunca fui el tipo de althusseriano de carnet que mucha gente pensó que era, y aunque siempre tuve serias reservas sobre la mayoría de sus conceptos centrales, su obra abrió todo un nuevo horizonte y nos dio todo un nuevo campo [*range*] de conceptos con los que pensar. En la introducción de *Against the Grain*, intento hacer un breve balance de qué fue positivo y qué negativo en relación a su influencia. En el momento actual considero que la epistemología de Althusser era indudablemente teoricista y cientifista, aunque no pienso que se puede simplemente sustituir tal cientifismo por una pragmática o política de la cultura. La cuestión de la cognición [*cognition*], así como la de la teoría, sigue siendo vital; no se la puede simplemente disolver en la "práctica"; pero tampoco puede ser pensada de una manera positivista o cientifista. En lo que respecta a Bourdieu, lleva razón por supuesto en que su teoricismo fue en algunos sentidos un obstáculo; pero en otros rescató la idea de conocimiento de la reducción pragmatista o historicista. Tuvo que pagar, no obstante, un alto precio por este anti-reduccionismo: el precio de la "autonomía" teórica.

- *E. Thompson, en La pobreza de la teoría, ataca duramente a Althusser tachándolo, primeramente, de estalinista (el determinismo de la estructura es una pesadilla totalitaria, etc.). De la crítica de Thompson, después del libro de Anderson (Arguments within English Marxism), nada se tiene en pie. Sin embargo, Perry Anderson no parece tener en cuenta algo que, de alguna manera, Thompson reprocha a Althusser y que él mismo subscribe en Considerations on Western Marxism: la impregnación de idealismo de Althusser y el hecho de centrarse demasiado en el metadiscurso y dejar atrás la reflexión sobre la práctica política. Esto es una característica del marxismo occidental según Anderson. ¿Qué queda de la tradición anglosajona al estilo de Thompson y hasta*

*qué punto es justificada la tesis de Anderson (teniendo en cuenta la época en que se formuló) ?*

**T.E.:** Estoy de acuerdo en que la crítica de Anderson hace que mucho del material de Thompson resulte superfluo. Nada en relación a Althusser puede entenderse si uno no ve (como creo que le sucedió a Thompson) que, a pesar de todos sus errores y deficiencias, aquel era un opositocionista [*oppositionalist*] dentro del PCF, de hecho una especie de maoísta hasta cierto punto (Aunque si el maoísmo es una variante del estalinismo, entonces la acusación de estalinista hecha por Thompson todavía se mantiene). Es profundamente irónico que Thompson, habiendo disentido él mismo con anterioridad del PC, no haya sido capaz de darse cuenta de esto... aunque por la época en que escribió sobre Althusser, se estaba moviendo más allá del marxismo. El debate también tiene mucho que ver con las disputas en el seno de la izquierda británica, y no menos entre las dos generaciones de la *New Left Review*. Sin embargo, Althusser consideraba su obra como un reto *revolucionario* al humanismo, reformismo, revisionismo, etc., una restitución de Lenin (¡pero de ninguna manera Trotsky!); y Thompson simplemente no es capaz de ver esto. (No creo que hubiera estado bien dispuesto por esta época con respecto a tal revolucionismo incluso si lo *hubiera* visto). Uno de los motivos por los que Althusser recayó en el teoricismo que Thompson ataca con razón fue que quería conseguir autonomía para los intelectuales dentro del partido, *con el fin de criticarlo*. Y el asalto al "humanismo" es una crítica en clave de la ideología soviética, como de hecho, de otra manera, lo es la oposición a la "totalidad expresiva". Anderson está en lo cierto cuando incluye a Althusser en la tradición marxista occidental [*Western Marxist tradition*], no menos en su idealismo residual; pero las ideas políticas de Althusser estaban mucho más a la izquierda incluso que las de muchos otros marxistas occidentales: Adorno o Horkheimer, por ejemplo.

*- La cuestión de siempre: la unidad teoría-práctica. Tal vez el problema comienza cuando notamos que el marxismo y otros discursos de resistencia viven dentro de una estructura 'prestada' por el capitalismo: la universidad (uno de los AIE). Esto no ha cambiado desde que Anderson escribió Consideraciones...: probablemente ha empeorado. ¿Es la situación tan seria? O planteado de otra forma: ¿es posible, en este momento, dejar la teorización de la hegemonía ideológica del capitalismo y convertir en prioridad la teoría de la práctica política?*

**T.E.:** La teoría marxista existe de hecho en nombre de la práctica. Pero no es, a pesar de esto, un *pragmatismo* o sólo un simple historicismo del pensamiento, y esto es algo que Althusser vio y defendió. Las relaciones entre teoría y práctica son ellas mismas históricamente variables (¡Althusser no pensó en esto!): la teoría unas veces va por delante de las posibilidades políticas prácticas, como sucede en gran parte justo ahora, y otras la teoría tiene que correr para alcanzar a la práctica política que parece estar tomándole la delantera. No pienso que haya una única y simple fórmula para esas relaciones. Y aunque la teoría existe para la práctica, deberíamos recordar que esto significa que está para crear una sociedad donde, como remarcó Brecht, pensar se transformaría en "un placer sensual real", y podría ser continuada sin otro objeto que sí misma, teniendo su propio valor de uso. En otras palabras: hay que tener cuidado de caer aquí en un utilitarianismo de izquierdas [*left-utilitarianism*], como si cualquier pensamiento que uno no pudiera lanzar al servicio de la política fuera sospechoso o carente de valor. ¿Quién puede saber, quién puede predecir, qué tipo de pensamiento va a mostrarse históricamente fructífero y cuál no?

- Pierre Bourdieu dice que los filósofos tienden a plantear preguntas determinados por la dinámica del campo en el que viven, y tienden a pensar que los problemas que ellos ven son los problemas reales; tienden a pensar que son los únicos capaces de interpretar la realidad, como si lo importante fuera sólo interpretar la realidad a su manera. Podríamos hablar, con todo, de un encarcelamiento del marxismo en la universidad. Hay algunas "humanidades" impregnadas de marxismo, o disciplinas académicas producidas más o menos a través de epistemologías de corte marxista. Los "Cultural Studies", por ejemplo. ¿Cuál es la operatividad política del marxismo académico y de ese tipo de discursos en el Reino Unido?

**T.E.:** ¡Bueno, se puede decir que tener marxismo, aunque sea "encarcelado en la universidad", es mejor que no tener marxismo de ninguna manera! ¿De verdad hay tanto marxismo en el mundo académico hoy en día? Yo pensaría que no. Los "Cultural Studies", en el mundo anglófono al menos, son marxistas sólo en un sentido muy vago, muy diluido del término. Había críticos marxistas británicos en los setenta; de ellos quedan muy pocos hoy. El marxismo académico no es, obviamente, ideal; pero la tarea de mantener frescas ciertas ideas vitales, si resulta que eso es todo lo que se puede hacer, tampoco es algo que haya que descartar. ¿Sería preferible que tales ideas no sobrevivieran, en la forma académica y abstracta que sea? ¿Es acaso sólo culpa en primer lugar de los mismos intelectuales? ¿Debería Chomsky dejar de escribir sus cosas porque es un académico? ¡Sin duda alguna la Casa Blanca estaría encantada con la sugestión!

No es la *intelligentsia* quien decide qué efectivas pueden ser determinadas ideas. Es, por acuñar una expresión, la "coyuntura histórica". Las ideas radicales no son efectivas al final, o incluso completamente formadas como ideas, a menos que estén arraigadas en un movimiento político de masas; pero las ideas radicales mismas no pueden hacer que exista un movimiento así. Sería idealista creer eso, precisamente. Hay momentos en los que la *intelligentsia* puede hacer una contribución importante; piensa en las universidades en 1968, que eran mucho más activistas que las fábricas. Pero no son los intelectuales quienes deciden cuándo se van a dar las circunstancias. Un intelectual materialista es consciente, por definición, de que las ideas no son lo más esencial. Lo que no quiere decir tampoco que son simplemente marginales. Aquellas están lejos de ser las únicas alternativas.

- Thompson insistía en mantener las '*peculiarities of the english*'; es evidente que la globalización ha acabado con todo eso. ¿Qué tipo de diálogo mantiene el marxismo que se hace en UK con el que se hace en otros países?

**T.E.:** El marxismo inglés fue raramente tan provinciano [*parochial*] como algunos estudiosos [*commentators*] (como Anderson, por ejemplo) han creído. El mismo Thompson, a pesar de valorar las peculiaridades de lo inglés, tenía una perspectiva muy cosmopolita, y acabó envuelto en asuntos de política nuclear europea. Antes de que hablemos de las relaciones entre este o aquel marxismo nacional, hay que recordar, con seriedad, que difícilmente se puede encontrar algún lugar en el globo hoy en el que el marxismo sea una fuerza política significativa. ¡Establecer comparaciones entre marxismos nacionales es una especie de lujo! El marxismo ha sido, por el momento al menos, derrotado políticamente... aunque no intelectualmente, en mi opinión. Si va a volver a levantar la cabeza de nuevo es algo que está por ver. Sería precipitarse el dar por cancelado lo que alguien describió una vez como el movimiento de reforma más

grande del que la historia ha sido nunca testigo. A la vez, también es cierto que el capitalismo nunca ha sido más poderoso que hoy. Por supuesto, esto no significa que permanezca incontestado, como Seattle y otros sitios nos han mostrado. Pero la izquierda política actualmente es débil y está desorganizada, y hay que empezar por ahí, porque la base de toda acción política o moral efectiva es el realismo.

- *Volvamos a Anderson, esta vez a un artículo del año 90, en el que habla de los cambios en la vida intelectual británica. Le incluye en la 'segunda generación', después de Raymond Williams, pero al mismo tiempo mantiene que su teoría está fuertemente influenciada por Althusser en un principio. ¿Qué elementos mantiene actualmente de uno y de otro?*

**T.E.:** Raymond Williams ha influenciado mi pensamiento más que ningún otro individuo. A pesar de eso, yo dudaría en llamar marxista a Williams, sin reservas, y estoy seguro de que él mismo habría vacilado. La obra de Althusser fue para mí, en determinado punto histórico, un modo saludable de definir una teoría e ideas políticas de forma más rigurosa, más inflexible, más analítica, en una palabra, más revolucionaria, que aquello de lo que me había empapado de Williams. Y esto, en su momento, era útil y valioso. Pero como nos han recordado con razón las feministas, es posible asimismo hacer un fetiche del rigor, inflar la importancia de la teoría, ver la vida corriente [*ordinary*] como puramente "ideológica"; y cuando Althusser tendía a esos errores, la obra de Williams era un correctivo profundamente valioso. Porque Williams nunca cometió esos despistes. El althusserianismo difícilmente le llegó; de hecho la obra de Williams, a diferencia de la mía o de la de Jameson, muy raramente se centra en otro pensador. Aprendí mucho de Althusser, y con gusto reconozco la deuda; pero su obra sólo puede ser comprendida en el contexto de un determinado momento histórico, un momento que está muy detrás de nosotros. De modo que ya no nos preocupamos más de la cuenta de si somos "althusserianos" o "anti-althusserianos", y los mismos althusserianos siempre rechazaron el término: para ellos, eran simplemente marxistas. Del mismo modo que ya no nos preocupamos demasiado de si hay que ser pro o anti-Darwin porque las ideas darwinianas han entrado en el sistema circulatorio de la sociedad, lo mismo puede decirse de la obra de Althusser.

NOTA:

[\*] Esta entrevista a Terry Eagleton fue realizada por José Luis Bellón Aguilera en St. Catherine's College, Oxford, durante la primavera del año 2000. Eagleton pidió las preguntas por escrito, y las contestó por escrito.

## LA RECURRENCIA DEL VACÍO EN LOUIS ALTHUSSER

por François Matheron [\*]

### RESUMEN

El autor, a partir de un recorrido por las diversas y reiteradas apariciones de la noción de “vacío” en la obra de Althusser, identifica en ella el síntoma del lugar central que ocupa en su obra la necesidad teórica y práctica de pensar el comienzo (o la ruptura). Así, la forma que adopta ese vacío en la lectura althusseriana de la práctica filosófica de Marx, Hegel, Lenin, Spinoza o Maquiavelo vendría a ejemplificar la necesidad de un re-comienzo teórico y práctico de la actividad filosófica: una práctica nueva de la filosofía.

### ABSTRACT

The author, starting from an overview of the different and repeated appearances of the notion of “emptiness” in Althusser’s work, identifies in this work the symptom of the main place that the theoretical and practical necessity of thinking about the beginning (or the breaking) has in his work. Thus, the form adopted by this emptiness in Althusserian reading of the philosophical praxis of Marx, Hegel, Lenin, Spinoza or Machiavel world exemplify the need of a theoretical and practical re-beginning in philosophical activity: a new praxis of the philosophy.

“Si es claro que estamos constantemente ante un pensamiento teórico de un gran rigor, el punto central en el que todo se traba teóricamente escapa interminablemente a la investigación” [1]: esa es para Althusser la sustancia misma del pensamiento de Maquiavelo, lo que nos lo hace, al tiempo, sorprendente y totalmente incomprensible. Por decirlo brevemente, Maquiavelo ha intentado por primera vez “pensar las condiciones de posibilidad de una tarea imposible”: pensar las condiciones de posibilidad de un Príncipe Nuevo en un Nuevo Principado en ausencia de todas las condiciones que lo harían posible. De ahí la figura del vacío en Maquiavelo y también, lo veremos, su figura desmultiplicada.

Para quien lee hoy el conjunto de los escritos de Althusser, se impone progresivamente un sentimiento de enigma que no disipan en modo alguno lecturas y relecturas. Ante una obra que no cesa de destruir lo que ha establecido y que, sin embargo, vuelve de vez en cuando a lo que en ella se creía definitivamente desaparecido (basta aquí con pensar en Hegel), ante una obra que no cesa de lanzarse adelante para súbitamente interrumpir la mayor parte de sus empresas, el lector, dividido entre el espanto y la admiración, se encuentra casi necesariamente llevado a aplicar al mismo Althusser el juicio que le hemos visto dirigir a Maquiavelo. Y la identificación de Althusser con la obra de Maquiavelo, cristalizada a partir de 1962, aunque al principio poco visible, nos incita a ir más lejos: el carácter enigmático de la obra e Althusser podría perfectamente tener alguna relación con el vacío que sitúa en el corazón de la posición de Maquiavelo. Porque mientras que muchos conceptos forjados por Althusser terminarán pronto o tarde por desaparecer completamente, la palabra “vacío” es indiscutiblemente una de las que regresan con la mayor constancia, a menudo acompañada de otros términos que pertenecen a la misma galaxia: el de comienzo y el de soledad.

Para dar una idea de la pregnancia de la palabra vacío en los escritos de Althusser, empecemos por señalar algunas de las ocasiones en que aparece. Muy presente en el *Journal de captivité*, la encontramos desde las primeras líneas de “La internacional de los buenos sentimientos” (1946), tras la cita de una conferencia de Malraux,

directamente asociada al tema de la soledad [2]: “No olvidaré que entonces sentimos el vacío en nosotros. El tropel humano que contemplaba desde las gradas de la Sorbona a este actor trágico debatirse en la soledad, vio de repente que también él mismo era esa soledad”, para resurgir algunas páginas después: “la paz es, en primer lugar el vacío y el vértigo ante el vacío” [3]. La memoria de DES es por su parte una vasta meditación sobre el vacío del comienzo y la plenitud del concepto. Desde 1962, lo hemos visto, el vacío ocupa un lugar central en el análisis althusseriano del pensamiento de Maquiavelo, en la doble forma del vacío político de Italia y del “salto en el vacío teórico” efectuado por Maquiavelo. En los últimos años de su existencia, Althusser insistirá cada vez más en esta dimensión: hablará en 1982 del “vacío que es la filosofía misma”, y lo calificará en 1986 como “categoría central de toda filosofía” [4]. Esta presencia del vacío no es en modo alguno la herencia de los textos dejados inéditos por Althusser. En el *Montesquieu*, la palabra interviene en la descripción del despotismo: los déspotas “reinan sólo sobre la uniformidad vacía, sobre el vacío que son la incertidumbre del mañana, las tierras abandonadas, un comercio que muere desde el momento en que nace: sobre *desiertos*... Nada, en efecto, que resiste en el vacío... El espacio del despotismo no es sino el vacío: creyendo gobernar un imperio, el déspota sólo reina sobre un desierto” [5]. Si los lectores de *Pour Marx* recuerdan sin duda la “alta bandera que ondea en el vacío” de la oposición ciencia burguesa / ciencia proletaria evocada en el Prefacio [6], que habla también del “vacío teórico” en el que ha nacido y crecido el partido comunista francés, o de la doble figura del vacío analizado en el artículo sobre Bertolazzi y Brecht, de la relación o de la no relación entre el tiempo vacío entre bastidores y la dialéctica desbocada en una esquina del proscenio, quizá no tengan en la memoria la presencia más discreta de este término en los artículos que componen el libro, y sobre todo ese fragmento de “Contradicción y sobredeterminación” en el que Althusser evoca “el vacío epistemológico o, lo que es su vértigo, el lleno filosófico” [7]. Si bien es posible no conceder una importancia particular a la repetición de la palabra en la teoría de la lectura sintomal desarrollada en *Lire Le Capital*, al menos es difícil no darse cuenta de ella. En cuanto a la definición periférica de la filosofía como “vacío de una distancia tomada” en *Lenin y la filosofía*, su formulación, tanto más sorprendente cuanto que no será nunca retomada en los textos publicados, no puede sino llamar la atención.

Digámoslo sin rodeos: la presencia del vacío en la obra de Althusser no es la de un concepto, pero no es, sin embargo, extraña a la conceptualidad althusseriana. Si la dimensión fantasmática de la palabra, objeto al tiempo de horror y fascinación, es incontestable, es efectivamente chocante verla aparecer regularmente cuando Althusser intenta elaborar la mayor parte de sus conceptos centrales: el de corte, el de coyuntura, el de filosofía marxista, el de filosofía. Sus apariciones no son unívocas: el vacío de la ideología no es el de la filosofía, que no es tampoco el de la coyuntura; son a menudo paradójicas: según la perspectiva adoptada, lo que es designado como vacío es igualmente considerado como lleno (particularmente eso sucede con la ideología) e, inversamente, lo que tiene toda la apariencia de un vacío inaugural (el corte), justamente, no es designado con ese término. De una manera general, en eso que Althusser, hablando de Maquiavelo, llama en 1962 la “rueda de los conceptos” [8], el vacío presenta el doble rostro de aquello que a la vez hay que instaurar y conjurar. Si se quiere admitir que la obra de Althusser es en gran parte aporética (¿cómo calificar de otro modo la idea de una filosofía marxista al mismo tiempo ya en *El Capital* y, sin embargo, siempre por venir?), se puede estar tentado de entender la insistencia del vacío en su obra como el índice recurrente de dificultades teóricas, o como una especie de sobreinsistencia en la dificultad.

Si lo que precede es exacto, no es entonces posible describir el vacío como un centro homogéneo por muy complejo y oculto que sea, de la obra de Althusser. Su centralidad es la de la repetición heterogénea de una palabra en algunos de los momentos esenciales de la reflexión althusseriana. Si esta repetición no está naturalmente exenta de cualquier unidad, me detendré sobre todo, retomando una fórmula empleada en un sentido totalmente distinto por Althusser en *Lire Le Capital*, a poner de relieve algunos de los “lugares del vacío” característicos de su obra.

La primera figura del vacío es, sin duda, la de la ideología. Cuando se trata de analizar la relación ciencia/ideología (y no la naturaleza específica de la ideología o de los Aparatos Ideológicos d Estado), Althusser convoca casi sistemáticamente las categorías de vacío y de lleno. Pero hay que añadir inmediatamente que este vacío se presenta siempre en la forma de lo demasiado-lleño. Se vuelve a encontrar así en *Lire Le Capital* a propósito del “par sincronía-diacronía” una fórmula ya encontrada en “Contradicción y sobredeterminación”: “si se la toma como un conocimiento, se permanece en el vacío epistemológico, es decir –al tener la ideología horror al vacío--, en el lleno ideológico” [9]. Fórmula que hace eco a lo que se podía ya leer en el Prefacio de *Lire Le Capital*: “No es un azar si Sartre y todos los que, sin tener su talento, necesitan llenar un vacío entre categorías ‘abstractas’ y lo ‘concreto’, hacen semejante abuso del *origen*, de la *génesis* y de las *mediaciones*” [10]. Va a ser preciso, por tanto, hacer resonar el vacío en ese lleno, pero en una forma eminentemente paradójica: restaurar un verdadero lleno tras ese falso lleno que por otra parte no es sino un falso vacío, siendo así el vacío producido por el corte reabsorbido tanto como afirmado. Tal es para Jacques Rancière [11] la sustancia de la operación filosófica althusseriana, y más particularmente de su teoría de la “lectura sintomal”: interpretación luminosa a la que no hay nada que añadir, sino que es unilateral.

La lectura sintomal es descrita por Althusser como una aventura del lleno y del vacío. En el lleno del “texto de la economía clásica”, hay que ver una respuesta justa a una pregunta que no ha sido planteada, pero que se trasluce en el vacío mismo de las palabras de la respuesta, que no quieren decir nada, que “suenan a huevo”. Todo el trabajo de la lectura consiste entonces en hacer aparecer los “lugares del vacío” para reconstruir la continuidad de la respuesta y producir así “la pregunta no planteada a la que precisamente responde la respuesta sin pregunta”. Una doble continuidad es así restaurada: en el texto de la respuesta; entre la respuesta y la pregunta. El vacío es de ese modo suprimido e instaurado el lleno: no por ser muy abierta la ciencia es menos descrita como un lleno: evocando el largo silencio filosófico de Marx tras la Tesis XI sobre Feuerbach que, sin embargo, parecía anunciar la llegada de una filosofía nueva, Althusser escribe lo siguiente en *Lenin y la filosofía*: “el vacío filosófico que sigue al nuncio de la Tesis XI es, pues, el lleno de una ciencia” [12].

Esa es la operación intentada por Althusser sobre la obra de Marx: si en ese punto el lleno es instituido, los otros vacíos abundan; y por debajo de ellos se va a intentar leer la filosofía marxista “en estado práctico” en *El Capital*. Y así se llega a una situación doblemente paradójica: el “corte epistemológico” que es la instauración del materialismo histórico es menos pensado como un vacío que como el advenimiento de un lleno; y la operación althusseriana sobre la obra de Marx, descrita sin embargo en los mismos términos que la de Marx sobre el “texto de la economía clásica” no es pensada como un corte respecto de ella. Para ello hay una razón verdaderamente muy singular: si las preguntas a las que responde el texto de Marx están a veces ausentes, lo que justifica la lectura sintomal, “basta... un poco de paciencia y de perspicacia para descubrir *en otra parte*... la pregunta misma... en otra parte de la obra de Marx o, a veces, en Engels” [13]. Y se entiende entonces por qué Althusser puede escribir en una “nota” del 15 de

noviembre de 1967 que “la lectura sintomal vacila así entre dos definiciones, 1. Una lectura de dificultades filosóficas *no resueltas*, lo que podría entenderse en la forma: la filosofía marxista está, al menos en gran parte, ausente de *El Capital*; 2. Una ‘lectura’ de la filosofía existente en estado práctico en *El Capital*. Creo que en la práctica hemos combinado esas dos interpretaciones de la lectura sintomal sin iluminar sobre su distinción y sin justificar sus razones y su uso” [14].

El horror al vacío o incluso el horror a la soledad o a la carta sin destinatario constituye, pues, una de las dimensiones esenciales del modo de hacer althusseriano. Algo que Jacques Rancière precisa así a partir de un análisis del artículo de Althusser sobre Bertolazzi y Brecht: “El presupuesto de la empresa althusseriana puede enunciarse así: para arrancar la historia a su locura, el intelectual debe en primer lugar guardarse del riesgo de su propia locura... Para no estar loco, para no estar sólo, el intelectual debe instalarse en la solidaridad de todas las *obras*, en la comunidad de la ciencia y del movimiento obrero. Debe rechazar producir en ella, por las precipitaciones o los desánimos de la ley del corazón, el menor vacío o la menor dificultad” [15].

Si esta primera dimensión del vacío me parece incontestable, nos instala evidentemente en una paradoja: todos saben que hay también para Althusser, y sin duda más visible, una positividad del vacío, al igual que una positividad de la soledad. Lejos de ser un descubrimiento tardío, esta positividad está de hecho presente desde sus primeros textos, aquellos en los que el horror al vacío es justamente expresado con el mayor rigor. Es en primer lugar desde este ángulo desde el que Althusser lee y relee a Hegel: lo que no dejará de sorprenderle en él es la idea de un comienzo a partir de nada.

Los borradores de Althusser nos muestran que la primera parte de su memoria de DES finalmente titulada “Nacimiento del concepto”, tenía inicialmente por título “El horror al vacío”. Desde las primeras páginas, el joven Althusser nos lo indica: la obra de Hegel no se comprende más que como plenitud construida a partir de un vacío que ella revela y tiene por misión conjurar, vacío que es en primer lugar el de un falso lleno satisfecho de sí mismo: el de la *Aufklärung*. Vacío que representa ya el riesgo extremo de la locura: “Este es el punto en el que estaría quizá permitido avanzar que este dominio por el pensamiento representa para Hegel el conjuro de un destino que la historia nos muestra vivido por Hölderlin, su hermano de estudios, el conjuro de la extrema soledad de un pensamiento al que la locura acecha como su exceso y su tentación naturales” [16].

El riesgo es aquí el e la improductividad: si el vacío no es más que vacío nada puede acaecer y el pensamiento se pierde en el abismo; sin embargo, inversamente, lo que se presenta como lleno dado se revela inmediatamente como vacío y, así, como igualmente improductivo: el movimiento del pensamiento no puede desplegarse sino en la ausencia de todo presupuesto o, más exactamente, mediante la destrucción de todo presupuesto. A riesgo de perderse en él, es preciso comenzar por el vacío. Y es entonces cuando aparece la “positividad del vacío”: “la naturaleza del vacío mismo consiste en tener horror de sí” [17]. Se sabe, en efecto, que el contenido está en cierto sentido ya ahí desde el principio, y se encuentra como resultado el contenido que era inicialmente percibido como dado. Tal es la “circularidad del concepto” sobre la que se concentrarán los ataques del Althusser de la madurez contra la teleología hegeliana. La dialéctica funciona entonces como un sistema de garantías que más tarde Althusser convertirá en sarcasmos. En 1947, la positividad del vacío descubierta en Hegel es, pues, a sus ojos, la de una plenitud garantizada.

Sin embargo, conviene ser extremadamente prudente cuando se habla de la relación de Althusser con Hegel. Según la perspectiva desde la que se la aborde, la concepción hegeliana del comienzo será, en efecto, alternativamente, asumida o rechazada. La

interpretación más conocida es la del rechazo: en un buen número de textos, Althusser rechaza no sólo la teleología del proceso hegeliano sino igualmente su omienzo, en el que ve entonces un avatar de la noción birria de origen. De manera general, según él hay dos formas de pensar el punto de partida de un proceso: en términos de origen o de comienzo, y en términos de surgimiento. En el primer caso, al que corresponden todas las tentativas de reconstruir génesis, se postula fundamentalmente la homogeneidad: se supone siempre que el resultado está contenido en germen en el origen buscado. Se pierde entonces toda posibilidad de comprender el funcionamiento real de los procesos históricos, que es siempre el del encuentro de elementos heterogéneos. En el segundo caso, al contrario, se cuenta al menos con un medio negativo con el que pensar la posibilidad de mutaciones reales y, así, de cortes o de revoluciones. En semejante perspectiva, la filosofía hegeliana entra claramente para Althusser en la primera categoría: Marx rechaza abiertamente “el concepto del comienzo que es en Hegel el ser inmediatamente idéntico a la nada; la simplicidad que es también en Hegel aquello por lo que (re)comienza indefinidamente todo proceso, que restaura su origen” [18]. En otros textos, por contra (un fragmento de “sobre la relación de Marx con Hegel”, otro de “Lenin ante Hegel”, seguidos de largos desarrollos es sus obras inéditas), los mismos análisis hegelianos son esta vez juzgados positivamente, y en términos a veces muy cercanos a los utilizados en la memoria de DES. La Lógica es entonces presentada por Althusser como “*el origen negado en tanto que origen*” [19]. De un lado, en efecto, la Lógica tiene todas las apariencias del origen (“Dios antes del comienzo del mundo”); pero el comienzo de la Lógica, el ser inmediatamente negado en la nada, le retira evidentemente su estatuto de origen. En este sentido al menos puede decirse que la dialéctica hegeliana es un “proceso sin sujeto”, que se convierte entonces en una de las categorías maestras de Althusser: “Desde el punto de vista de la historia humana, el proceso de alienación *ha siempre ya comenzado*. Esto quiere decir, si se toman estos términos en serio, que en Hegel la historia es pensada como un *proceso* de alienación sin sujeto” [20]. El joven Althusser, que empleaba un lenguaje totalmente distinto, no decía nada distinto. Salvo, por supuesto, que no se hace más que dar vueltas. Porque, añade Althusser enseguida, “se bien que, finalmente, hay en Hegel un sujeto de ese proceso de alienación sin sujeto”: el sujeto anulado es restaurado al final. Pero ¿cuál es exactamente ese sujeto del proceso? No es, en modo alguno, uno u otro de sus momentos ni *tampoco su fin* (si fuera así no se podría hablar de “proceso sin sujeto”). El verdadero sujeto del proceso es la Idea, que no es un momento del proceso sino el proceso de auto-alienación mismo; dicho de otro modo, es “el proceso de alienación mismo en tanto que teleológico”. A primera vista no hemos avanzado nada: iempre está la teleología; siempre hay un sujeto. Pero el trabajo de reducción operado por Althusser le permite entonces efectuar un golpe de fuerza, “trazar una línea de demarcación” entre Hegel y él mismo. Si el verdadero sujeto del proceso no es otro que la teleología del proceso sin sujeto, basta suprimir la teleología para desembocar en la categoría pura de “proceso sin sujeto”. “Suprimid, *si se puede*, la teleología; queda la categoría filosófica que Marx ha heredado: la categoría de *proceso sin sujeto*. Esta es la principal deuda positiva de Marx respecto a Hegel” [21]. Evidentemente, todo depende de ese desconcertante “si se puede” del que Althusser, en realidad, no parece realmente seguro. La misma expresión aparece ya, en efecto, en la página anterior: la historia es en Hegel un proceso sin sujeto a poco “que se acepte hacer, si se puede, abstracción” de lo que en él repreenta la teleología. Si tal operación es posible se podrá, en ciertas determinadas circunstancias (muy raras en todo caso), enrollar a Hegel en el campo de los filósofos materialistas. Eso es lo que, por ejemplo, hará Althusser en 1976 en una obra inédita sobre la filosofía: *Être marxiste en philosophie*. A partir de esa época es cuando

empieza a instalarse en sus textos una imagen que no dejará de repetir en sus trabajos de elaboración de eso que llama “materialismo del encuentro” y, después, “materialismo aleatorio”: el filósofo materialista es el que “toma el tren en marcha”, mientras que el filósofo idealista lo toma en la estación de salida y permanece en él hasta la estación de destino. Y en ese esquema Hegel entra entonces para Althusser en la primera categoría, la de los filósofos que afirman “que la filosofía no tiene comienzo absoluto y que en consecuencia puede, e incluso debe, comenzar por cualquier cosa”; es el que “se pone a filosofar a partir de cualquier cosa y, en el límite..., por la noción más vaga y más vacía, el ser, que se revela inmediatamente idéntico a la nada”.

Debe plantearse entonces una pregunta: ¿qué autoriza esta operación efectuada sobre la filosofía de Hegel? ¿No revela una arbitrariedad pura y simple? Suponiendo que sea comprensible, sólo lo es en referencia a uno de los grandes lugares de vacío en la obra de Althusser: el de *Lenin y la filosofía*.

La presencia más célebre del vacío en la obra de Althusser es la de una fórmula un tanto enigmática de *Lenin y la filosofía*, en la que por el rodeo de una frase, la filosofía es definida como el “vacío de una distancia tomada” [22]. Esta fórmula tiene que ser comprendida en primer lugar como una declaración de ruptura de Althusser con sus textos anteriores, como un vacío por el que los coloca a distancia, es decir, como una operación filosófica. La filosofía marxista, siempre buscada por Althusser, deja de ser considerada como una ciencia; recíprocamente, las filosofías pasadas no pueden ya ser consideradas como simples variantes de la ideología con las que una nueva filosofía científica vendría a romper: hay un orden propio de las realidades filosóficas que Althusser no dejará de intentar definir.

En el corazón del acercamiento leninista a la filosofía, al menos tal como Althusser la concibe en 1968, se encuentra un vacío sistemático: “Lenin aporta un pensamiento profundamente coherente en el que son puestas en funcionamiento un cierto número de tesis radicales que, sin duda, delimitan vacíos, pero justamente *vacíos pertinentes*” [23]. Primer vacío pertinente: la filosofía no tiene objeto. Hay “objetos filosóficos” (el cogito, el “sujeto trascendental”, etc. [24]), pero no mantienen ningún tipo de relación con objetos reales: al contrario que las ciencias, la filosofía no produce ningún efecto de conocimiento sobre ningún objeto real. En este sentido, las categorías filosóficas son, hablando con propiedad, vacías. Segundo vacío pertinente: la filosofía no tiene historia. Tomada en rigor, la filosofía no es más que la repetición del conflicto entre dos tendencias que no hay que vacilar en considerar eternas: el materialismo y el idealismo. En este sentido, nunca pasa nada nuevo en filosofía. Y estos dos vacíos están naturalmente ligados: si hay una historia de las ciencias es porque éstas tienen objetos en los que no dejan de profundizar; si no hay una historia de la filosofía es justamente porque no tiene objeto. Si hay, con todo, historia en la filosofía, procede sólo de su relación con las dos realidades que la condicionan y sobre las que produce efectos: las ciencias y la política. ¿Cómo definir entonces el campo de la filosofía? Con toda exactitud, como un campo lleno en el que no pasa más que la repetición de un vacío.

Siendo eternas las dos grandes tendencias fundamentales de la filosofía, ésta no es, en definitiva, otra cosa que el campo de batalla en el que ambas se enfrentan. El único contenido real de la filosofía es el del acto indefinidamente repetido por el que se colocan a distancia la una a la otra: el “vacío de una distancia tomada”. Las configuraciones pueden cambiar fundamentalmente en virtud de la historia exterior que condiciona la filosofía, pero en el interior del campo de la filosofía no hay propiamente otra cosa que la repetición de ese vacío: “la filosofía es ese extraño lugar teórico en el que propiamente no pasa nada, nada más que esta *repetición de la nada*” [25]. Sin embargo, esta repetición del vacío tiene lugar en un campo lleno. Al contrario que las

ciencias, por definición siempre abiertas, la filosofía es un campo definitivamente cerrado: es este cierre lo que permite comprender que hoy aún se pueda, por ejemplo, discutir a favor o en contra de Platón, proceder regularmente a una “inversión del platonismo”. En este campo cerrado todas las posiciones están ya ocupadas. En esta misma medida, una filosofía “sólo existe por la posición que ocupa, y sólo ocupa esa posición conquistándola sobre el lleno de un mundo ya ocupado” [26]. La instauración del vacío entre cada una de las dos grandes tendencias toma entonces concretamente la forma de una demarcación producida en el interior de cada teoría filosófica: para constituirse, una filosofía nueva hace el vacío en el seno de las filosofías antiguas y toma apoyo en algunos de sus aspectos. Es esto lo que, al menos al principio, autoriza la operación efectuada por Althusser sobre Hegel siguiendo a Lenin: arrancar el proceso sin sujeto a la teleología hegeliana.

Toda filosofía es, pues, “toma de partido” en el eterno enfrentamiento entre el materialismo y el idealismo, y esta toma de partido es lo que constituye su naturaleza propiamente política: y en esto ninguna diferencia entre la filosofía marxista y las filosofías tradicionales. Pero hay, por contra, diferentes maneras de practicar la filosofía. La primera reposa sobre la denegación de lo que la constituye: es la filosofía que “rumia” eternamente sus problemas. “Desde que existe la filosofía está dominada por esta repetición que es la repetición de una contradicción: la *denegación teórica de su propia práctica y de gigantescos esfuerzos teóricos para registrar esta denegación en discursos coherentes*” [27]. Nada extrañará, entonces, ver reaparecer la palabra vacío para designar este tipo de práctica de la filosofía en una “nota” de 8 de febrero de 1968 redactada dos semanas antes de la conferencia *Lenin y la filosofía* [28]: Althusser, mediante una alusión a Lacan, califica como “palabra vacía” esta práctica de la rumia. La “práctica nueva de la filosofía” es, al contrario, aquella que habiendo terminado con la denegación actúa conforme a la esencia de toda filosofía: “Palabra plena es dada entonces a lo que antes rumiaba una palabra vacía”. El lleno es aquí restaurado por una paradoja cuyo secreto tiene Althusser: la palabra plena es la que habla finalmente en su lugar, y su lugar es el del vacío.

El vacío funciona así en *Lenin y la filosofía* como un verdadero nudo: 1) La doble introducción del vacío en la definición de la filosofía (vacío de las categorías, vacío de un acto) cumple casi el papel de una garantía: garantía de existencia para la filosofía. La extrañeza misma de la filosofía le confiere un estatuto que sólo ella tiene. 2) El funcionamiento del vacío en el texto de Althusser permite pensar la práctica marxista de la filosofía a la vez como ruptura y como no ruptura con la tradición. Ruptura: es la única que no se produce “como filosofía” [29]: no será una “filosofía nueva”, sumergida como las demás en la rumia, sino una “práctica nueva de la filosofía”. Práctica que consistirá justamente en “hacer el vacío” en el campo constituido de la filosofía. No ruptura sin embargo: esta práctica nueva, en un sentido, no es nueva. El vacío del acto filosófico es desde siempre practicado, aunque en una forma denegada. Es “nueva en tanto que es una práctica que ha renunciado a la denegación y que, sabiendo lo que hace, *actúa según lo que es*” [30]. 3) El vacío funciona siempre en dos niveles: una especie de vacío puramente vacío opuesto a un vacío que se puede eventualmente llamar “lleno”. La práctica de la rumia es pura y simplemente vacío: ese es el sentido de la fórmula de Lenin que, tras Dietzgen, califica a la filosofía como “camino de los caminos que no llevan a ninguna parte” [31]. No lleva a ninguna parte si cree que lleva y, quizá, porque cree que lleva a algún sitio. Lo que, en un primer sentido, puede interpretarse así: “ni puede haber buen camino (entendámoslo: en las ciencias, pero ante todo en la política) sin un estudio y, detrás de él, sin una *teoría de la filosofía como camino que no lleva a ninguna parte*”. Un buen camino, es decir, un camino que lleve a

algún sitio. 4) Nos encontramos entonces inmediatamente confrontados con un singular problema: practicar la filosofía asumiendo en ella el punto de vista del vacío, es decir, asumiendo que no lleva a ninguna parte, ¿en qué es un medio para llegar a algo? 5) Se constata, como consecuencia, una extrema dificultad de Althusser para definir el estatuto de su propio discurso. Según él se trata menos de un discurso *de* la filosofía que de un discurso *sobre* la filosofía. Pero tampoco puede tener la exterioridad de un discurso científico en el sentido en el que Althusser lo entiende, puesto que se trata justamente de una nueva práctica de la filosofía que se sitúa necesariamente *en* la filosofía. Vamos entonces a reencontrar una de las figuras recurrentes del pensamiento althusseriano: la de un discurso que anticipa otro. “Lo que le debemos a Lenin, y quizá sea algo que tenga precedente pero que no tiene precio, es algo con lo que empezar a poder tener una especie de discurso que anticipa sobre lo que quizá un día será una teoría no filosófica de la filosofía” [32]. Pronunciando su conferencia ante la Sociedad francesa de filosofía, Althusser afirma que está comunicando “algo que anticipa en cierto modo sobre una ciencia”. Sesenta años después de *Materialismo y empiriocriticismo* nada, pues, ha cambiado verdaderamente. 6) Nada pone mejor en evidencia esta dificultad que relacionar *Lenin y la filosofía* y un texto sobre Brecht y Marx que es de la misma época [33]. En este proyecto de conferencia finalmente no pronunciada, Althusser identifica la relación de Brecht con el teatro y la de Marx y Lenin con la filosofía. Al igual que Marx no produce una filosofía nueva sino una práctica nueva de la filosofía, Brecht no inventa un teatro nuevo sino una nueva práctica del teatro. Y en los dos casos la novedad es la misma: consiste en hacer hablar a la filosofía y al teatro conforme a su esencia: desde el lugar de la política. Y Marx no suprime la filosofía más de lo que Brecht suprime el teatro. Sin embargo, una diferencia salta a la vista: si no hay ninguna duda de que Brecht continúa escribiendo y poniendo en escena teatro, el estatuto del discurso marxista en su relación con la filosofía sigue siendo para Althusser fundamentalmente indeciso. 7) Estamos entonces muy cerca de un cambio de perspectiva: la imposibilidad de edificar una ciencia del vacío puede conducir a invertir radicalmente el sentido de la expresión “camino de los caminos que no llevan a ninguna parte”, y a situarla en el corazón de un nuevo tipo de discurso, esta vez filosófico. Esta será justamente *una* de las tendencias de los escritos de Althusser a partir de la mitad de la década de 1970, que no dejarán de repetir de forma casi obsesiva la imagen del tren sin estación de salida y sin destino.

Vamos a volver a encontrar esta práctica filosófica del “vacío de una distancia tomada” en la reflexión althusseriana sobre el pensamiento de Maquiavelo, trabajo que comienza en 1962 y no se interrumpirá hasta la muerte de Althusser: “Entre las representaciones imaginarias de la historia y de la política en el poder y su conocimiento de la ‘verdad efectiva de la cosa’ hay un abismo, el vacío de una distancia tomada que sólo puede ser sorprendente” [34]. Pero si volvemos a encontrar las figuras del vacío ya encontradas en nuestros análisis precedentes, lo que está en juego es aquí diferente: no es excesivo decir que a través de su visión exacerbada del vacío en Maquiavelo Althusser intenta pensar lo que constituye a sus ojos la dificultad por excelencia: la “unión de la teoría y de la práctica” a la que ha consagrado en 1966-1967 una obra inacabada. Aquí sólo es posible quedar impresionado del abismo que hay entre la cantidad y la calidad de los textos inéditos consagrados a Maquiavelo y la casi ausencia de Maquiavelo en los escritos que ha decidido publicar. Si Althusser ha efectuado sin duda un “rodeo por Spinoza”, hay que hablar claramente de un rodeo, mucho más secreto, por Maquiavelo. Antes de examinar el funcionamiento del vacío en el texto de *Maquiavelo y nosotros*, precisemos que cuando trata de Maquiavelo Althusser piensa siempre igualmente en sí mismo, a la vez como individuo y como fundador de un proyecto teórico-político. Es así

que describe su descubrimiento de Maquiavelo como el *encuentro* entre un texto y su propio estado subjetivo. En una carta a Franca Madonia de 29 de septiembre de 1962, escribe, por ejemplo, que el problema central de Maquiavelo es el del “comienzo a partir de nada de un nuevo Estado absolutamente necesario”, antes de precisar: “creo que habría caído de todas formas, y creo incluso que era necesario que me sumergiera así en el *vacío* para llegar a la solución de ese *comienzo a partir de nada* que se había convertido en la forma de mi problema”. Y cuando Althusser intenta reflexionar sobre la coyuntura política y teórica, invoca indefectiblemente la categoría del vacío: al igual que para Maquiavelo el vacío político de Italia designa una plaza *a tomar*, en un texto interno a las actividades del “grupo Spinoza” sobre la “coyuntura político-teórica”, de julio de 1967, afirma [35]: “Sucede que poseemos un cierto número de medios definidos, que somos los únicos en poseer. Sucede que en función de este privilegio transitorio somos los únicos que pueden ocupar, y ocupar una plaza *vacía*: la plaza de la teoría marxista-leninista, y más en particular la plaza de la *filosofía* marxista-leninista”. No hay que sorprenderse por ver surgir en Althusser la figura del “comienzo absoluto” que la categoría de “proceso sin sujeto” parecía precisamente tener por función negar. No hay en ello ninguna contradicción lógica. El valor del “proceso sin sujeto” es esencialmente negativo: se trata sobre todo de rechazar toda garantía ontológica última, se encuentre ésta al principio o al final; se trata, lo hemos visto, de afirmar la lógica del surgimiento contra la del origen. En este sentido, una ruptura supone el surgimiento de algo que no es presupuesto por nada y, a poco que se esté atento al significado de los términos, puede perfectamente ser entendido como “comienzo absoluto” o “comienzo radical”: ese algo sólo puede ser pensado como el encuentro de elementos heterogéneos que no estaban destinados a encontrarse (en caso contrario no se trataría propiamente de una ruptura; y ese es el sentido de la crítica althusseriana a la dialéctica hegeliana y el motivo por el que nunca habrá, según Althusser, política hegeliana). Esta categoría del encuentro no es un descubrimiento tardío de Althusser: constituye una de las tendencias fundamentales de los artículos reunidos en *Pour Marx*. Esta tendencia se afirma en todos los textos que tienen por objeto la noción de coyuntura, que intentan mostrar lo que quiere decir pensar teóricamente desde el punto de vista de una tarea a realizar y no desde el ángulo de la necesidad del hecho cumplido. Pero esta tendencia coexiste con otra que intenta resituar esos elementos heterogéneos en lo que Althusser llama el “todo complejo estructurado a dominante”: el objetivo es entonces construir una “teoría general” que no se sitúe desde el punto de vista de una tarea a cumplir (salvo, por supuesto, una tarea teórica). Como escribe con razón Étienne Balibar: “habrá, por tanto, althusserianos de la Coyuntura y althusserianos de la estructura” [36]. Si no hay contradicción lógica entre la idea de comienzo absoluto identificada en Maquiavelo y la conceptualización desplegada en *Pour Marx* y *Lire Le Capital*, el desplazamiento del acento es tan violento que arrastra a Althusser por vías que no son exactamente las de esos libros.

El texto de *Maquiavelo y nosotros* está literalmente invadido por el vacío: vacío de la coyuntura italiana y, sin duda en filigrana, vacío de toda coyuntura; vacío del sujeto convocado por la teoría a suplir el vacío de la coyuntura; vacío inscrito en el corazón de todo análisis de coyuntura; vacío producido en la teoría por el simple hecho de pensar en términos de coyuntura; “salto al vacío teórico” efectuado por Maquiavelo. Sin entrar en el detalle de una lectura analizada en *Futur antérieur* por Antonio Negri, me contentaré con señalar algunos puntos en los que la invocación del vacío es particularmente significativa del proyecto teórico althusseriano y de sus dificultades. Althusser está en primer lugar sorprendido por lo que llama el “dispositivo teórico” de Maquiavelo. A los que quieren hacer de él el “fundador de la ciencia política moderna”

Althusser les responde simplemente que aunque eso no sea falso no es lo esencial. A los que, marxistas, ven en la forma del discurso maquiaveliano (fragmentos teóricos generales centrados en un problema particular) una simple deficiencia imputable a la ausencia de una teoría científica de la historia, Althusser les replica: “si nunca razonamos así... nos exponemos a malograr lo más precioso de Maquiavelo” [37]. Porque la gran originalidad de Maquiavelo es, justamente, no haber intentado construir una teoría general de las “leyes de la historia” situándose inevitablemente en el horizonte de la “necesidad del hecho cumplido” sino, antes al contrario, haber movilizadado la teoría desde el punto de vista de un hecho por cumplir. Por decirlo de otro modo: “Creo que no es aventurado decir que Maquiavelo es... el primer pensador que... constantemente, de una forma insistente y extremadamente profunda, ha pensado en la coyuntura, es decir, en su concepto de caso singular concreto” [38]. ¿Qué quiere decir pensar la coyuntura? No se trata de producir un discurso general sobre la coyuntura; es pensar dentro de la coyuntura; es “someterse al problema que impone su caso”. El espacio de la “teoría pura, suponiendo que exista” es así fundamentalmente diferente al de un análisis de coyuntura: “el primer espacio, teórico, no tiene sujeto (la verdad vale por todo sujeto posible), mientras que el segundo sólo tiene sentido para su sujeto, posible o necesario” [39]. Este dispositivo implica necesariamente “un cierto lugar vacío... vacío para llenarlo, vacío para el futuro”. Ese lugar es el de la práctica política, de una subjetividad por constituir. En esta medida se concibe que los elementos teóricos que figuran en el análisis maquiaveliano sean en él profundamente conmovidos. Esos elementos, a menudo tomados de la tradición, son numerosos, pero son “afectados en su modalidad” por el dispositivo en el que se inscriben. Se produce entonces lo que Althusser denomina “una extraña vacilación en el estatuto, filosóficamente tradicional, de esas proposiciones teóricas, como si fueran socavadas por una instancia distinta de la que las produce, por la instancia de la práctica política”. Esta vacilación de la teoría le interesa a Althusser hasta la cota más alta. Incluso, hay que ver en ella, sin duda, una de las formas exitosas del “vacío de la distancia tomada” enunciado en *Lenin y la filosofía*: la segunda parte de *Maquiavelo y nosotros* está casi enteramente consagrada a un análisis de esa vacilación operada por Maquiavelo, al que vemos sucesivamente retomar las tesis tradicionales del curso inmutable de las cosas humanas, de su inestabilidad radical y de la historia cíclica, para hacerlas actuar las unas contra las otras hasta un momento “en el que Maquiavelo ya no puede ‘hacer actuar’ una teoría clásica sobre y contra la otra para abrirse un espacio propio: debe saltar al vacío” [40]. Y, como lo indica *Lenin y la filosofía*, esta vacilación en la teoría se produce por el hecho de que Maquiavelo se ha colocado en la perspectiva de la práctica política.

Si pasamos del dispositivo teórico de Maquiavelo al contenido de sus análisis políticos, el vacío se presenta en primer lugar en *Maquiavelo y nosotros* como un simple dato fáctico: hay un vacío político en Italia. A esto hay que añadir inmediatamente otras dos constataciones: 1) “este vacío político no es otra cosa que una inmensa aspiración *al ser político*” [41], entendido por Althusser como la unidad política de Italia; 2) Italia está llena de una materia a la espera de forma: la *virtù* individual de los italianos. Parece entonces imponerse una conclusión: llenar ese vacío a partir de una u otra de las formas políticas existentes; tal Príncipe en tal Principado. Pero eso es justamente imposible o, al menos, tan poco verosímil que es preferible razonar *en el límite* haciendo como si pura y simplemente fuera imposible: la identidad del sujeto llamado a llenar ese vacío va a permanecer ella misma en el vacío. Maquiavelo intentará entonces, según Althusser, pensar las condiciones de posibilidad de una tarea a la vez necesaria e imposible.

Necesaria, porque es impuesta por la coyuntura; imposible porque esa misma coyuntura no propone ningún medio inmediato para resolverla. Maquiavelo dispone, pues, un espacio abstracto que es al mismo tiempo toma de posición política y toma de partido filosófica. En ausencia de todo tipo de garantía, este espacio va a tomar la forma de una teoría de apariencia absolutamente *general* del encuentro que permitirá “esa aventura de pasar de hombre privado a Príncipe”. Para que un Príncipe Nuevo pueda fundar solo un Principado nuevo que dure, lo que sólo puede suceder a condición de que el Príncipe “se haga pueblo”, es preciso que un encuentro determinado *tenga lugar*, después “prenda” entre la Fortuna por un lado y la *virtù* por otro. Althusser se detiene ampliamente a describir los diferentes casos posibles de encuentro y de no encuentro entre esas dos series independientes. Esa es, a sus ojos, la dimensión propiamente filosófica del pensamiento de Maquiavelo sobre la que no insiste en *Maquiavelo y nosotros* y que retomará ampliamente en sus escritos posteriores: “Dejo de lado las implicaciones puramente filosóficas de esta sorprendente teoría del juego de la Fortuna y de la *virtù* (= encuentro, materia/forma, correspondencia/no correspondencia)” [42]. A poco que sea generalizada, semejante teoría del encuentro supone en efecto que se inscribe sobre el fondo de una ontología del vacío como lugar de todos los encuentros posibles. En cuanto al contenido propiamente político del análisis maquiaveliano, se presenta en una forma a primera vista paradójica: lo que Althusser llama la “ausencia determinada”. Si el Príncipe aparece como una “forma vacía”, como un “puro posible-imposible aleatorio” [43], no hay que ver en ello una simple constatación de ignorancia por parte de Maquiavelo. La forma de la abstracción tiene un sentido eminentemente político: significa que el Príncipe Nuevo no será construido por ninguno de los príncipes existentes en ninguno de los Principados existentes. Y se comprende por ello por qué Althusser califica *El Príncipe* de Maquiavelo como “utopía teórica”. Visto desde este ángulo, en efecto, parece que ya sólo faltara esperar que el encuentro suceda y “prenda”. Si se admite que Althusser no habla de Maquiavelo más que porque Maquiavelo le habla, se puede tener la tentación de poner en relación esta exacerbación del vacío con uno de los puntos esenciales del pensamiento y de la vida de Althusser: su visión del partido comunista francés. 1) El propio Althusser casi siempre ha concebido su trabajo como sometido a la coyuntura y ha querido también pensar en la coyuntura. En la medida en que esto supone un conocimiento de las tareas impuestas por esa coyuntura, era preciso también intentar al mismo tiempo pensar sobre la coyuntura. Lo menos que se puede decir es que los intentos de Althusser en ese sentido se han revelado infructuosos: por poner un solo ejemplo, el texto citado más arriba sobre la “coyuntura teórico-política” es singularmente pobre. Más allá del poco talento de Althusser para el “análisis concreto de una situación concreta”, hay también una razón más sustancial para ello: el lugar del Partido comunista francés en el horizonte intelectual de Althusser, que es el de un lleno fantasmático. Para decirlo de una vez: es difícil dejar vacío *para el futuro* el lugar de la práctica política cuando ese lugar está siempre-ya casi ontológicamente ocupado. 2) Todo indica sin embargo que la idea de comienzo absoluto es una de las tendencias constitutivas del proyecto althusseriano. Hay un vacío fundamental, literalmente lleno de ideología. En estas condiciones, conviene hacer el vacío en ese vacío y volver a empezar a partir de nada: sin garantía. Termina entonces intentando desplegar el lugar del vacío, haciendo de él silencio sobre la práctica política concreta: el lugar a ocupar pasa a ser el de la teoría, concebida como imperativo político. Y se entiende entonces la extraña consigna dada a sus amigos del “grupo Spinoza” en el texto del que acabamos de hablar: “para los que están en él, permanecer en el partido; para los que no están, no entrar en él”. 3) Con todo, es claro que este desplazamiento del lugar del vacío es insuficiente. La identificación de Althusser con el

texto de Maquiavelo basta para mostrarnos que su exigencia es mucho más radical. Superpuesta al horror del vacío, representada por esa garantía última que es la existencia misma del partido comunista, hay también una tendencia que va exactamente en sentido contrario: la de un recomienzo generalizado. Pero en ausencia de cualquier identificación de los posibles sujetos de ese recomienzo, Althusser introducirá una especie de afán de emulación. El vacío de la coyuntura italiana es igualmente el de la coyuntura francesa, y la forma vacía del Príncipe es igualmente la de los sujetos por venir de la política: nada más, pero nada menos.

El vacío se convertirá en la figura central, casi la figura única, de los últimos escritos de Althusser, marcados por la emergencia de lo que él llama primero “materialismo del encuentro” y después “materialismo aleatorio”. Haría falta un largo estudio para dar cuenta de esos textos profundamente desconcertantes. En todo caso una cosa me parece segura: no es posible reducirlos a una unidad verdaderamente coherente, como tampoco a la tensión de dos o tres tendencias claramente identificables. Hay en ellos como una irreductible opacidad. Con el optimismo de la inteligencia que le caracteriza, Antonio Negri ha propuesto una visión resueltamente positiva, centrada en una visión radicalmente renovada del comunismo [44]. Esta interpretación pone incuestionablemente en evidencia los aspectos más novedosos del último Althusser. Por mi parte, querría subrayar brevemente otra dimensión, más confusa y más inquietante, de esos últimos escritos.

Por un lado, Althusser construye en ellos una especie de metafísica de lo aleatorio en la que toda forma de necesidad reposa sin excepción sobre un fondo de contingencia absoluta. No hay en el mundo otra cosa que vacío y encuentros, y todo es siempre posible: lo que una vez ha prendido puede deshacerse en un instante: el rechazo de toda garantía es aquí llevado hasta el límite. 1) El mundo y la historia no se comprenden a partir de leyes dadas una vez por todas: si los encuentros, cuando “cuajan”, producen leyes, éstas son siempre secundarias. Althusser mantiene en cierto sentido el primado de las estructuras sobre los elementos, pero precisa inmediatamente que eso no es cierto *más que después* del encuentro. 2) La estabilidad provocada por los encuentros que “cuajan” “está repleta de una inestabilidad radical”: no sólo las leyes son sólo provisionales sino que “pueden cambiar a lo largo del campo, revelando el fondo aleatorio en el que se sostienen, y sin razón, es decir, sin fin inteligible” [45]. Este rechazo de toda garantía funciona de hecho como una garantía ontológica suprema: la de la posibilidad de una perpetua reapertura de los procesos. En semejante visión del mundo desaparece para siempre la idea misma de linealidad: nunca hay más que una acumulación discontinua de comienzos y recomienzos. Hay que renunciar para siempre al socialismo, concebido siempre más o menos como un fruto de las entrañas del capitalismo. Sólo cuenta el comunismo, pensado a la manera de *La Ideología alemana* como “el movimiento real” que destruye el estado actual [46] o, más aún, que se construye de manera discontinua en lo que Althusser llama los “márgenes”: hay, aquí y ahora, comunismo, en todos los lugares en que son abolidas las relaciones dinerarias: “las relaciones comunistas... existen en acto en los intersticios del mundo imperialista”.

En los mismos textos, sin embargo, Althusser no deja de proclamar el advenimiento ineluctable e inminente del comunismo: “Como consecuencia de circunstancias excepcionales y a menudo paradójicas, hemos entrado en el período de la *revolución mundial* humana... Pero este período decisivo sin precedente es, salvo por un imprevisible accidente nuclear, *irreversible y de un éxito seguro*” [47]; “En este momento, único en la historia del mundo, podemos decir: ¡viva el primado de la filosofía! ¡Es la lucha final! Hemos ganado, vamos a ganar. Es absolutamente irreversible” [48]. En los últimos años de su existencia, Althusser dibuja mapas del

mundo cuyos detalles pueden variar pero uno de cuyos puntos comunes es el tener el vacío en su centro. Retoma entonces la idea del vacío de la coyuntura, pero desplazada al nivel mundial: “Quiero simplemente decir que ese mundo, vacío de cualquier estructura estable, vacío de teoría, despolitizado al extremo (excelente signo: se rechaza la política ‘politiquera’, pero a la espera muda de una verdadera política), quiero simplemente decir *que ese mundo se ofrece abiertamente y que está por tomar*” [49]. Y vemos entonces reaparecer la figura del lleno evocada más arriba: el de una organización central que asegura la federación y el triunfo definitivo de los innumerables islotes de comunismo. Así, sólo nos sorprendemos a medias cuando vemos un texto de 1985 (“Que faire? / Qu’y faire?”) que expone los principios del materialismo aleatorio y sin embargo termina con una consigna de adhesión al partido comunista francés: “Nunca se provocará cambio alguno en las prácticas del Partido desde el exterior, sobre todo por parte de los antiguos camaradas que se han desacreditado por su exclusión o su abandono del Partido. Es necesario por tanto que *reingresen en él en masa*, ellos y todos los jóvenes comunistas *sin partido*”. Por un lado saturados por un vacío que se hace cada vez más radical, los últimos textos son sin embargo siempre frecuentados por su contrario: un lleno también radical. Pero quizá haya que ir más lejos: todo sucede de hecho como si la abertura indefinida inscrita en el corazón del materialismo aleatorio no terminase de tomar forma y se encontrase bloqueada por la repetición compulsiva de la palabra “vacío”. Y se llegaría así a la paradoja insuperable de un vacío pegajoso que funcionaría como lleno: como demasiado-lleno.

## NOTAS:

[\*] Traducción de Juan Pedro García del Campo

[1] ALTHUSSER, Louis.- *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, París, Stock/Imec, 1995, p. 56.

[2] Op. cit., tomo I, p. 35.

[3] *Ibidem*, p. 45.

[4] “Del materialismo aleatorio”, Archivos Imec (ALT2. A29-06.09).

[5] *Montesquieu, la politique et l’histoire*, París, PUF, 1959 (reedición en la colección Quadrige), p. 87.

[6] *Pour Marx*, París, Maspero, 1965, p.12.

[7] *Ibid.*, p. 127.

[8] Curso de 1962 sobre Maquiavelo, Archivos Imec (ALT2. A31-02.01).

[9] *Lire Le Capital*, París, Maspero, 1965, tomo II, p. 56 (reedición PUF, colección Quadrige, 1996, p. 214).

[10] *Ibid.*, tomo I, p. 80 (reedición, p. 71).

[11] “La escena del texto”, in *Politique et philosophie dans l’oeuvre de Louis Althusser*, (ed. Sylvain Lazarus), París, PUF, 1993.

[12] *Lénine et la philosophie*, pequeña colección Maspero, 1972, p. 19.

[13] *Lire Le Capital*, tomo I, p. 32 (reedición, p. 23).

[14] *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, p. 320.

[15] Artículo citado, p. 65.

[16] *Écrits philosophiques et politiques*, tomo I, p. 69.

[17] *Ibid.*, p. 108.

[18] “Sobre la dialéctica materialista”, *Pour Marx*, p. 203.

[19] “Lenin ante Hegel”, in *Lénine et la philosophie*, op. cit., p. 68.

[20] “Sobre la relación de Marx con Hegel”, in *Lénine et la philosophie*, op. cit., p. 68.

[21] *Ibid.*, p. 70.

[22] *Ibid.*, p. 40.

[23] *Ibid.*, p. 38.

[24] *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, París, Maspero, 1974. “La transformación de la filosofía”, in *Sur la philosophie*, París, Gallimard, 1994, p. 159.

[25] *Lénine et la philosophie*, p. 34.

[26] “Soutenance d’Amiens”, in *Positions*, París, Éditions sociales, 1976.

[27] *Lénine et la philosophie*, p. 42.

[28] “Del efecto-filosofía”, in *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, p. 340.

[29] “La transformación de la filosofía”, op. cit., p. 149.

- [30] *Lénine et la philosophie*, p. 44.
- [31] *Ibid.*, p. 34.
- [32] *Ibid.*, p. 10.
- [33] “Sobre Brecht y Marx”, *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, pp. 541-558.
- [34] “Maquiavelo y nosotros”, *Ibid.*, p. 48.
- [35] Archivos Imec (ALT2. Al 1-03.01). Los archivos de Althusser depositados en el Imec contienen un amplio dossier consagrado al “grupo Spinoza”.
- [36] “El objeto de Althusser”, in *Politique et philosophie dans l’oeuvre de Louis Althusser*, op. cit., p. 94.
- [37] *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, p. 58.
- [38] *Ibid.*, p. 59.
- [39] *Ibid.*, p. 62.
- [40] *Ibid.*, p. 88.
- [41] *Ibid.*, p. 103.
- [42] *Ibid.*, p. 128.
- [43] *Ibid.*, p. 70.
- [44] “Notas sobre la evolución del último Althusser”, in *Futur antérieur. Sur Althusser. Passages*, L’Harmattan, 1993.
- [45] “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, *Écrits philosophiques et politiques*, tomo I, pp. 568-569.
- [46] “Tesis de junio”, archivos Imec (ALTs. A29-06.02 sq.).
- [47] *Ibid.*
- [48] “Del materialismo aleatorio” (1986), archivos Imec.
- [49] “Tesis de junio”.

## **2ª parte: lecturas temáticas**

## TIEMPO Y CONCEPTO EN LOUIS ALTHUSSER

por Yoshihiko Ichida [\*]

### RESUMEN

El profesor Ichida parte de la constatación de las distintas formas en que la obra de Althusser juega con la consideración del tiempo y de las diferentes maneras en que aborda –a su vez– la problemática del concepto (de la explicación, de la teoría, de la ciencia), para mostrar cómo la suya es una obra continuamente prendida de la consideración central de la “coyuntura” y de la urgencia política de la práctica.

### ABSTRACT

Professor Ichida starts from the acceptance of the different ways in which Althusser's work plays with the consideration of time and of the different ways in which he deals with the problem of the concept (of the explanation, theory, science), to show how Althusser's work is a piece of work linked to the central consideration of the “political & social environment” and of the political urgency of the praxis.

## I

Si dejamos de privilegiar tal época o tal problema expresado por Althusser, para tener ante todo una perspectiva, percibimos la existencia (en él) de dos movimientos opuestos.

Por un lado, Althusser intenta continuamente avanzar, acelerar la velocidad de su pensamiento. “Hay que ir más lejos, obtener más consecuencias”, dice a menudo a sus amigos y a sí mismo y de vez en cuando añade: “¡De prisa!” Es evidente que Althusser estaba continuamente apremiado por la “coyuntura”, por su conciencia de un retraso de la “teoría” y por el temor de la enfermedad, hasta tal punto que no siempre mantenía un lazo propiamente “lógico” entre sus nuevos pasos y sus trabajos anteriores. Y puede constatar este movimiento de aceleración no sólo en textos posteriores a su célebre autocrítica sino también en sus primeros y en sus últimos textos. Muchos proyectos han sido abandonados porque ya no eran “oportunos”. Este gesto repetido del abandono confiere al movimiento continuo tantas paradas como saltos. Por otra parte, sin embargo, Althusser va hacia atrás, retrocede y retorna al pasado. Ligado a menudo a su práctica psicoanalítica, este segundo movimiento es menos manifiesto que el primero. Pero no está confinado a la zona oscura de la práctica ni al campo particular de la preocupación teórica. Coexiste con el primer movimiento y aparece en él como un movimiento recurrente. Es por ser repetitivo y porque espera ciertos momentos para golpear por lo que resulta menos evidente. Cuando se sigue la superficie de los textos los elementos recurrentes aparecen por doquier. El más importante es el de “vacío”, tema analizado por François Matheron [1]. Pueden igualmente encontrarse otros como el de “comienzo”, el de “distancia”, el de “vía”, etc. Las sorprendentes imágenes de los últimos textos (“tren”, “lluvia”, “Holzweg”, etc) se han expresado más o menos de incógnito bajo la pluma de Althusser antes de la “crisis” de finales de la década de 1970. La frase de de Gaulle, “el porvenir es largo” ha sido evocada muchas veces durante más de una veintena de años antes de instalarse en el título de la autobiografía. Ciertamente, esos elementos son a menudo movilizados como elementos metafóricos, retóricos y, así, “secundarios”, y forman una constelación de las imágenes obsesivas de

Louis Althusser. Pero precisamente es este filósofo el que dice que “en filosofía sólo se piensa con metáforas” [2]; y entre esos elementos hay algunos que cambian de estatuto y que, tras haber desempeñado un papel bastante discreto, ocupan de repente el primer plano de la escena “teórica”.

Hay que constatar por tanto una paradoja. El primer movimiento, que sigue un trayecto continuo del “ahora” mediante el que Althusser intentaba perpetuamente recuperar un “retraso”, acercarse a la “coyuntura” e incluso anticipar el futuro, ese movimiento, no ha dejado de producir “cortes” y rectificaciones. Esto hace muy difícil la búsqueda de una unidad de sus obras filosóficas: parece natural admitir una oposición entre la consistencia de cada trabajo y el carácter fragmentario del conjunto. Por contra, el segundo movimiento, que interrumpe a menudo al primero por la intensidad de su repetición y su ritmo irregular, da una impresión de “continuidad” y hace presentir la existencia de otra “unidad” distinta, inconfesada pero preservada de la fractura. Los dos movimientos son simultáneos e indisolubles en el itinerario de Althusser. Chocan. Y el filósofo avanza volviendo atrás y viceversa. Comienza su “Maquiavelo y nosotros” citando la frase de *El arte de la guerra* en la que Maquiavelo desaconseja la artillería en las filas de combate porque “avanza en dirección opuesta a donde dispara” [3]. Y Althusser resume su visión de Maquiavelo con una expresión: “Maquiavelo avanza en dirección opuesta a donde dispara” [4]. Esta expresión nos remite al propio Althusser.

“El orden cronológico es ideológico”, escribe Althusser en su última carta publicada a Maria Antonietta Macciocchi [5]. En el “trabajo filosófico” de Althusser el “antes” y el “después”, el “retraso” y el “adelanto” se entremezclan, y cada uno de ellos está siempre listo para prestar su nombre al otro. No me propongo aclarar la totalidad del pensamiento de Althusser ni hacer su balance histórico, sino circular a través de sus “épocas” para mostrar que hay en Althusser una estructura no-cronológica y a-temporal que actúa sobre el tiempo y que realiza una singular temporalidad. Esta estructura no es psicológica sino propiamente filosófica, es decir, que concierne a su concepción del concepto filosófico. Mi propósito se refiere, pues, a una investigación de los momentos en que los conceptos se enfrentan a sí mismos en el tiempo.

## II

Althusser analiza en *Lire Le Capital* la relación entre el concepto y el tiempo como un elemento determinante de la filosofía de Hegel [6]. El diagnóstico de Althusser sobre la dialéctica hegeliana es, como se sabe, tajante: todo el trabajo de Hegel remite a la “totalidad espiritual” y a su corolario, la “*pars totalis*”. Para nuestro propósito, hay que insistir en el hecho de que la “totalidad espiritual” no funciona más que como temporalidad o modo de relación entre el concepto y el tiempo. Esta totalidad obtiene su especificidad de ser la “presencia del concepto a sí mismo” [7]. Que el concepto esté presente en todas sus determinaciones concretas y que esta presencia sea menos una presencia del objeto para el sujeto que una presencia para sí del concepto, permite ese “corte de esencia” por el que todas las partes expresan una misma “esencia” e impide al mismo tiempo cualquier anticipación del tiempo histórico. El tiempo como tal es aquí constituido por el gesto reflexionante del concepto, y el presente, en contrapartida, forma el horizonte absoluto de todo concepto.

¿Qué sucede entonces con esta misma relación para el “todo complejo” o el “todo estructurado”? Lo que produce la especificidad de ese “todo” es la estructura de las “instancias”. Lo que determina la estructura es en primer término su naturaleza topológica, y no sus componentes. El “todo estructurado” existe, en el sentido fuerte del término, como una disposición “espacial” de sus elementos. Althusser no ignora la

temporalidad propia de este todo que podemos llamar tiempo heterogéneo de las instancias [8]: el presente de una instancia no se reduce al de otra y el todo no tiene tampoco un tiempo homogéneo que se presente a sí. El tiempo heterogéneo del *Capital* se sigue igualmente de una “tópica”, de la naturaleza topológica del espacio: el papel del espacio es distribuir tiempos a las instancias.

La relación entre el concepto y el tiempo parece que deja de determinar la filosofía y que cede su lugar a una relación concepto/espacio. Sin embargo, hay que señalar que no es Marx sino Althusser quien ha hablado de “todo estructurado”. El concepto de “todo estructurado” o de “causalidad estructural”, en *El Capital* espera a ser descubierto por Althusser para dotarse de la forma propia del concepto y, en este sentido, está por llegar. Según Althusser, el concepto filosófico de Marx está “retrasado” respecto de la “ciencia” que ha fundado. Sin embargo, ese concepto no permanece en potencia sino que trabaja en acto, y Marx, simplemente, no “sabe”, no “dice”, lo que hace. Ausente del lugar en el que trabaja, el concepto está ya allí y aún no lo está. El concepto está “en estado práctico” [9], dice Althusser. Dar una forma adecuada a un concepto que funciona en silencio, decir lo que Marx, haciéndolo, no dice, tal es entonces para Althusser el problema o la “tarea histórica” de la filosofía. Los textos “autocríticos” mantienen, aunque cambiando el orden totalmente, la misma relación de “retraso”/“adelanto”. Esta vez es la filosofía la que sirve de guía a la ciencia. La *Réponse à John Lewis* nos anuncia que “es la revolución filosófica la que impulsa el ‘corte’ científico” [10]. Sin embargo, este texto no reniega de la tesis de que “la filosofía está siempre retrasada respecto a la ciencia”, pero le añade que “todo sucede ‘al mismo tiempo’: revolución filosófica, ‘corte’ científico” [11]. Sin este “al mismo tiempo” la filosofía marxista no está aún constituida explícitamente como “filosofía” y, según otro de los textos autocríticos, esta filosofía “se anuncia en cierto modo en las *Tesis sobre Feuerbach* para desaparecer enseguida durante años y años y reaparecer por primera vez (...) en el *Antidühring*”. Tras esa reaparición, la filosofía marxista toma la forma de la “intervención ideológica” y así no toma aún la forma del concepto filosófico. La operación llamada autocrítica [12] no ha hecho sino transferir el retraso en lugar de disiparlo. La inversión althusseriana de la relación temporal entre la filosofía y la ciencia no da una existencia sin más al concepto filosófico. Éste está siempre ausente y, sin embargo, no deja de actuar e incluso de actuar de manera más fuerte que antes, porque ahora tiene la función de lanzar una nueva ciencia. La ausencia de la filosofía marxista es positivamente afirmada, por ejemplo, en la conferencia de 1976 “La transformación de la filosofía” [13]. Esta filosofía, dice Althusser al público español, no es “tanto una filosofía producida como filosofía, cuanto una nueva práctica de la filosofía” [14]. Pero la misma afirmación ha sido varias veces expresada desde 1968. Hay, pues, que decir precisamente: tras haber intentado darse conceptos, la filosofía marxista renuncia a ello finalmente. Su concepto no llegará jamás a pesar de su funcionamiento en acto. Este modo de existencia del concepto no se encuentra exclusivamente en la filosofía marxista. En el curso sobre Maquiavelo desarrollado en 1962-1963 [15], Althusser hace ya referencia al mismo cuando trata acerca del singular estatuto de la “teoría” de Maquiavelo. Por un lado, Maquiavelo aparece precisamente como un “teórico”, porque es él quien ha fundado la política en tanto que objeto específico: la política se hace pensable en el sentido estricto del término con Maquiavelo. Pero, por otra parte no ha dejado ningún concepto a la tradición que se inspira en él. En la medida en que se trata de conceptos, Maquiavelo, que ni los ha tomado de otros ni los ha inventado, no es un “teórico” sino un “empirista” genial, como admite Spinoza. De ahí se puede concluir que el concepto de Maquiavelo trabaja en acto para despejar el camino hacia un nuevo saber, y al mismo tiempo carece de la

forma propia del concepto. Está ahí y ausente en el lugar en el que trabaja. Porque Maquiavelo carece de concepto es por lo que Althusser ha podido situar su pensamiento de este lado de la teoría clásica de la política. En este sentido, Maquiavelo, como Marx, está “retrasado” respecto de lo que hace.

El concepto que Althusser pone continuamente en cuestión tiene un modo de existencia caracteriza así por la ausencia y el retraso. Hay que señalar también que el concepto interrogada tiene siempre por objeto un acontecimiento particular: el comienzo. En *Lire Le Capital* y los trabajos “autocríticos”, el concepto ausente, retrasado o adelantado, sólo tiene sentido en relación con el comienzo de una ciencia. Y en el curso sobre Maquiavelo, sin hablar de *Maquiavelo y nosotros*, la “teoría” de Maquiavelo tiene por objeto pensar el comienzo de un Estado.

Todo sucede como si el concepto necesario para pensar el comienzo estuviera obligado a existir en un modo particular. La dificultad de la formación del concepto, en ese curso y en otros lugares, está unida a la cuestión del comienzo.

Un pequeño texto enigmático [16] es en esto particularmente elocuente. Se titula simplemente “Introducción” (título que normalmente ha de añadirse a otro: al verdadero nombre del libro que el autor escribe). El título “Introducción” no dice nada en sí ni para sí del contenido esperado del libro. Sin embargo, el contenido de esta “Introducción” nos hace tomar de forma muy natural este falso título por un verdadero título del texto tal cual. Tiene por tema el comienzo: el comienzo de la filosofía y el lugar privilegiado del comienzo de la filosofía. La filosofía toda entera está en el comienzo, “como el mar en un puñado de su agua, como el Cristo entero en esta gota de su sangre”. “Su manera de empezar a ser no es sino el ser del comienzo. Por eso el comienzo la asedia hasta que ella se reconozca como no siendo otra cosa que el comienzo mismo”. Si la filosofía entera está en su comienzo y si la filosofía no es sino el ser del comienzo como tal, la introducción, ese testaferrero del comienzo, no tiene necesidad de continuación: sólo necesita de sí misma. El puro comienzo no tiene necesidad de continuación: sólo necesita de sí misma. El puro comienzo obstaculiza la presencia del texto y le mantiene eternamente al borde de la presencia. El texto está siempre a la espera de su aparición, falta por llegar. Está ya en su comienzo y sin embargo no está ahí aún como texto.

Generalizando esta relación entre la introducción y el texto puede decirse que el comienzo impide al concepto tener la forma del concepto. El comienzo, socavando la evidencia o la univocidad de la existencia del concepto, hace posible la pregunta: ¿cómo puede el concepto existir? Precisamente porque su existencia no cae de su propio peso se puede poner en cuestión su “forma” o su modo de existencia. En este sentido el concepto no es en Althusser uno de los conceptos sino un dispositivo que abre una especie de ontología del concepto. Como concepto, el comienzo tiene un modo de existencia que él mismo pone en cuestión. Esto es lo que el Althusser de la memoria de DES encuentra en la *Gran Lógica* de Hegel. Este trabajo de juventud carga de un sentido decisivo esta frase de Hegel: “el comienzo no es nada y debe devenir algo. El comienzo es un puro no ser, pero un no ser del que debe salir algo” [17]. Por un lado el comienzo no es nada y, por tanto, no existe, como afirmará igualmente el Althusser de 1968 en un texto publicado con “Lenin y la filosofía” [18]. Y sin embargo, por otro lado, ese comienzo, encarnado por la *Gran Lógica*, representa ya, en tanto que entendimiento de Dios “tal como era antes de la creación del mundo [19]”, todo el contenido del mundo creado. Ciertamente, el comienzo hegeliano no impide al mundo existir. Pero, puesto que se sitúa “antes” de la creación del mundo, este comienzo está “ausente” del mundo en el que trabaja. En el sentido fuerte de la expresión, no “existe” más que al Final del mundo. El comienzo llamado “Lógica” está, pues, ya ahí y, sin

embargo, no está ahí aún. Es la cuestión del comienzo la que abre camino, para el concepto, a ese modo de existencia particular. Y en este sentido el comienzo se distingue del concepto de Origen, que impone su presencia a la filosofía y explica por su existencia la génesis del mundo. A diferencia del Origen, el comienzo no explica nada en sí: simplemente “funciona”. Para la filosofía althusseriana, este funcionamiento consiste en conducirla hacia la ontología del concepto.

Esta ontología no está sin embargo escrita, en la forma explícita de la teoría, en los trabajos de Althusser. No expresa su especificidad más que en las tendencias inmanentes que el autor nos muestra cuando reflexiona sobre el vínculo entre el concepto y el tiempo. Es el tema inmanente y consistente de la temporalidad del concepto el que toma el relevo de la cuestión abierta por el comienzo.

### III

El tiempo se subdivide en tres modos: el pasado, el presente y el futuro. Pero no siendo unívoca la forma de disponer esos tres tiempos, en el caso de Althusser se pueden discernir dos temporalidades cada una de las cuales compone de manera distinta una trabazón del pasado, del presente y del futuro.

En la primera temporalidad el tiempo tiene un horizonte absoluto: el presente. En este horizonte todo es presente, y el pasado y el futuro son sólo dos dimensiones relativas al presente. En este sentido es en el que Althusser escribe que “la ideología no tiene historia” [20]. Sin embargo eso no significa necesariamente que el presente horizontal coincida con el presente eterno de Platón, o con el presente del concepto hegeliano que impregna todos los desarrollos históricos. Porque este horizonte admite la independencia de las “épocas” y así de sus “cortes”. Se puede decir solamente que la mayor época, el presente más extenso, corresponde a la eternidad platónica o al presente hegeliano. El presente horizontal es capaz a lo sumo de formar la contemporaneidad de una época.

La ideología capitalista no declara que el capitalismo haya existido desde la creación del mundo, pero cuenta una historia, su origen a su manera, permaneciendo contemporánea de sí, para que no se sobrepase el horizonte de su presente. El pasado, para este horizonte, es una prehistoria que la época actual descubre “después”. Y la sucesión de las épocas se impone como alternancia de los presentes en la historia. En este nivel, el pasado no es más que otro presente. Relativamente al pasado, la ideología habla poco del futuro o, no teniendo historia, cree más bien que el presente dura eternamente. Pero no excluye que otro presente existirá en el futuro como una nueva era. De ahí se sigue que en el horizonte absoluto del presente, el pasado y el futuro son “dominados” por el presente. El presente domina al pasado y al futuro pero él mismo no mide ni delimita las “épocas”. Porque hay siempre un presente más vasto que reabsorbe tal o cual presente. El presente se estrecha, se dilata, y los presentes se mezclan unos con otros, se incluyen el uno en el otro.

Althusser describe la modalidad más pura de este horizonte en su singular “Prólogo” a un texto inédito de 1976 [21]. Es una parodia del *Banquete* de Platón que hace dialogar a una decena de filósofos, Sócrates, Malebranche, Kant, etc., sobre el diálogo filosófico. Pero, a diferencia del *Banquete*, no se discute nada efectivo porque no hay entre los filósofos ningún consenso sobre la forma de lanzar y de hacer avanzar su discusión. Interviniendo cada uno como quiere, el *Banquete* de Althusser termina antes de que nada haya empezado. Por lo demás, no da ninguna señal de comienzo. Cuando Althusser se pone a relatar el diálogo, escribe: “la cosa se ha planteado ella sola [22]”. En este *Banquete*, los filósofos “estaban allí, sin edad ni tiempo, sin historia, (...)”

pierden allí todo sentido del pasado y del porvenir, es decir (...) del presente. ¿De ahí esa fraternidad de la mezcla de los tiempos en el desorden de las ideas! [23]”. El presente efectúa su dominio sobre los otros dos tiempos al precio de desordenarse a sí mismo. Ampliando y reduciendo su horizonte, el presente cubre una parte del tiempo, de modo que se forma un fondo en el que todos los muertos y todos los vivos son contemporáneos.

Desde 1967, a través de los cambios de definición, Althusser no deja de decir que la filosofía constituye un campo de batalla en el que se enfrentan tendencias. En este *Kampfplatz* toda tesis apunta a una plaza siempre ya ocupada por su adversario. El “Prólogo” nos enseña entonces un aspecto temporal de esta guerra de posiciones: ocupar una plaza es al mismo tiempo evocar, exhumar el pasado y los muertos, porque la plaza está ocupada desde siempre: para ocupar, primero hay que liberar un espacio, y para ello hay que enfrentarse con los ocupantes. La principal estrategia de esta guerra consiste en rodear un rodeo mediante un rodeo más vasto, en remontarse a un pasado más antiguo que el adversario, como señala Althusser en los *Elementos de autocrítica*: el trabajo filosófico, dice, “requiere el retroceso y el rodeo [24]”. El propio Althusser ha hecho un rodeo resucitando a Spinoza para alcanzar la plaza ocupada por el marxismo de la época que hacía un rodeo por el joven Marx. Marx había hecho ya un rodeo volviendo a Hegel para ocupar la plaza de Feuerbach. Pero el intento, envolver un contorno con otro, multiplica necesariamente la confusión constitutiva del horizonte. Cuando más intensa es la guerra más fuerte es la confusión del tiempo y más se estabiliza el dominio del presente. Porque este dominio es sinónimo de la plasticidad del presente.

Althusser se había dado ya cuenta, como muy tarde, cuando preparaba su curso sobre Feuerbach en 1967 [25]. En ese curso, Feuerbach encarna todas las características del campo de batalla filosófico. Por un lado es un filósofo especialmente “anacrónico”: se relaciona con Hegel sin llegar a él, rodeando el siglo XVIII; se relaciona con Diderot-Rousseau retrocediendo hasta Descartes; y lee a Descartes en la escolástica y en Aristóteles. Por otra parte, es una filosofía que anticipa casi todo el trabajo de la filosofía moderna. Su teoría del conocimiento de sí y del objeto anticipa perfectamente el método husserliano de reducción e incluso el “Welt” de Heidegger. Y su teoría de la alucinación ideológica anticipa a Freud y Nietzsche e incluso la teoría marxista de la ideología. Nos proporciona la matriz de toda la filosofía posterior. Practica la estrategia principal de la guerra filosófica y demuestra la justeza de esta estrategia. El horizonte absoluto está instalado de forma neta. Es fundado por una simple fórmula: la esencia del sujeto es su objeto. Althusser deduce de este horizonte todos los cruzamientos feuerbachianos en los que el anacronismo y la anticipación van juntos. Este horizonte rige la temporalidad feuerbachiana.

En la segunda temporalidad son el pasado y el futuro los que dominan el presente. Althusser subraya a menudo que la amenaza de un retorno del estalinismo es actual: el XX Congreso del PCUS ha disimulado en el fondo los errores de Stalin al recurrir al concepto de “culto a la personalidad”, concepto que, no siendo científico, es inencontrable en la teoría marxista; el estalinismo se ha convertido así en algo reprimido que puede siempre retornar; el “humanismo” teórico es sólo un síntoma de su retorno. El pasado llamado estalinista “domina” la coyuntura teórica actual a través del humanismo. Y el pasado llamado “escisión chino-soviética” también. El dominio no es sólo sobre la teoría sino también sobre el movimiento obrero tradicional: el estalinismo y la escisión chino-soviética son dos pasados que constituyen la actualidad marxista, a la vez en lo teórico y en lo político. En cuanto al futuro, todos los marxistas reconocerían su primado sobre el presente en la forma del criterio de la práctica: aunque la “línea” sea establecida por el análisis de la coyuntura presente, su justeza debe ser

demostrada por la práctica futura: la demostración realiza la competencia del futuro y el descubrimiento es siempre diferido porque la justeza consiste en ser capaz de imponer una nueva línea. En consecuencia, dice Althusser, “el proletariado está obligado a vivir en el modo de la anticipación” [26]. Para el proletariado, el futuro es actual en el partido.

El tiempo en el que el pasado y el futuro dominan el presente es, pues, el tiempo de la “práctica”. La práctica tiene lugar en un espacio entre el pasado y el futuro y existe allí como dominio de esos dos modos del tiempo sobre el presente. Es aquí quizá donde se aclara la especificidad de la “ley tendencial”. Esta ley, que concierne al curso del tiempo del pasado al futuro, no asegura, sin embargo, a diferencia de la ley física, que se cumpla un hecho si las condiciones están dadas; sólo indica un sentido”. Según una expresión de Althusser, allí donde esta ley es válida “las cosas no suceden solas”, “no irán solas hasta el final” [27]. La ley que pone en relación el pasado y el futuro allende el presente está sometida a la práctica. La ley que habla del futuro en nombre del pasado, que asigna el sentido del presente al futuro, confía su realización a la práctica. Decimos entonces que expresa un lazo inmanente entre la práctica y una temporalidad, y que es un indicio de la existencia de otra temporalidad distinta de la del campo de batalla en la que “la cosa se hace sola”. Se puede decir lo mismo a propósito del comienzo. Como nos muestra el “Prólogo” de 1976, nada comienza allí donde reina la primera temporalidad: en el campo de batalla filosófico la cosa ha empezado siempre ya, y nada nuevo puede comenzar porque el presente está expandiendo indefinidamente su horizonte. Para que algo pueda empezar, el presente plástico debe retirarse de la escena y el pasado y el futuro deben aparecer cada uno en tanto que fin de un pasado y comienzo de un futuro, incluso si el tránsito entre ambos no está aún asegurado. La dificultad del tránsito proviene del hecho de que el pasado y el futuro ejercen concurrentemente un sólo y mismo dominio sobre el presente. El comienzo es algo que no se hace sólo entre el pasado y el futuro.

Pero el pasado y el futuro no existen como dos tiempos separados por un tercero, el presente. Si el presente interviniera de ese modo para delimitar el pasado y el futuro, dominaría aún esos dos tiempos. La dominancia del pasado-futuro sólo se realiza en la división del presente en dos tiempos. Son el pasado y el futuro los que vienen a dividir el presente. Su dominio es una práctica que, en el momento de una división, arranca su existencia a un presente y, al mismo tiempo, se la da a un pasado y a un futuro. Es por eso por lo que se puede decir que en esta temporalidad el pasado y el futuro son dominantes. Acaece el tiempo-AiÓN, analizado por V. Goldschmidt y después por G. Deleuze [28]. En este tiempo insisten o subsisten un futuro y un pasado que dividen el presente a cada instante, que le subdividen hasta el infinito. Se puede decir igualmente, pues, que este tiempo necesita de un presente como objeto sobre el que actuar y que es ese presente dominado el que funda “la coyuntura” propiamente althusseriana. En el momento de su intervención el pasado y el futuro coinciden en el instante sin densidad, de modo que la diferencia infinitesimal del pasado y el futuro vuelve a dar una consistencia al instante que es la coyuntura.

Althusser pone en funcionamiento este mecanismo, por ejemplo, en su proyecto de libro sobre el imperialismo de 1973 [29]. Abortado tras un trabajo intensivo del autor durante algunos meses, este proyecto lleva claramente la marca de una prolongación al infinito de la división y de una consistencia renovada del presente. La “coyuntura” que Althusser intenta analizar presenta dos aspectos principales. En primer lugar, el estado actual del dominio de la burguesía que ha hecho “encallar” las tentativas de Althusser para animar la filosofía marxista. Él confirma en una nota [30] que “la filosofía marxista no existe siempre; aún no” pese a su “esencia de derecho” y los esfuerzos de los

althusserianos. Esta inexistencia de hecho no puede ya ser explicada por un simple “retraso” de toda filosofía respecto de la ciencia. Debe ser imputada a “la influencia de la ideología burguesa” actual y así se la debe explicar, generalizando, a partir del dominio de la burguesía y, más precisamente, del imperialismo. El segundo aspecto de la coyuntura es el Programa Común de los comunistas y los socialistas que entonces estaba de actualidad. Los comunistas justificaban el Programa por su teoría oficial del “Capitalismo Monopolista de Estado” que, para Althusser es sólo una teoría burguesa. Es necesario por tanto sustituirla por la teoría leninista del imperialismo.

Estos dos aspectos principales nos obligan a responder inmediatamente a una pregunta fundamental: ¿qué es el imperialismo? Todo el mundo conoce la fórmula de Lenin: “la fase suprema del capitalismo”. Pero ¿qué significa eso de la “fase suprema”? En el sentido preciso del término ruso, quiere decir “punto culminante” más que “último estadio”. Y el “punto culminante” indica que estamos ante la “bifurcación”, “el cruce de caminos”. Es la bifurcación misma entre el socialismo y el capitalismo lo que forma la sustancia del imperialismo. El imperialismo, así, se divide en socialismo y capitalismo. Pero, no deteniéndose la división, Althusser plantea otra pregunta: ¿qué es el socialismo? Y responde dividiéndolo de nuevo. El socialismo no existe: es sólo una transición entre el capitalismo y el comunismo y, así, se define como una coexistencia contradictoria del capitalismo y del comunismo. Según la misma lógica, el capitalismo es dividido en feudalismo y comunismo, y se da una existencia como coexistencia de estos dos últimos. Althusser concluye: “hay que ir mucho más lejos. Toda formación social, sea la que sea, está en tránsito o transición o viaje en la historia [31]”. Aquí, la coyuntura existente como objeto concreto del análisis es subdividida en pasado y futuro y se ve su contorno caer en la vaguedad, esto es, disolverse.

Un análisis-división del presente tiene por efecto producir otra serie de preguntas. Si el socialismo es sólo una coexistencia del capitalismo y del comunismo, hay que decir que el comunismo, futuro del socialismo, existe ya en el socialismo y, entonces, hay que plantear una pregunta: “¿cuándo empieza a existir el comunismo?” Althusser contesta que “desde que existe el modo de producción capitalista” [32]. Porque el capitalismo existe ya como coexistencia del feudalismo y del comunismo. Pero si el comunismo empieza a existir con el capitalismo ¿no existe ya en el feudalismo? Porque el feudalismo debe ser una coexistencia del esclavismo y del capitalismo... El comunismo se remonta así en la historia hasta la sociedad primitiva. Al hilo de una misma lógica, el capitalismo prolonga él también su comienzo hacia el pasado. “No hay que hacerse ilusiones sobre la existencia de relaciones mercantiles en los modos de producción pre-capitalistas: están siempre, como los dioses de Epicuro, en los huecos (o en la superficie) de la sociedad [33]”. Los “modos de producción” pierden finalmente sus dimensiones cronológicas y se convierten en tendencias perpetuamente coexistentes.

Al final de una división en la que todas las “épocas” se disuelven, la coyuntura vuelve a tomar consistencia: el presente reúne, como consecuencia del devenir tendencial de los modos de producción, todas las posibilidades de la historia, tanto el comunismo como la decadencia romana: se convierte él mismo en un punto culminante de la historia. En principio, todo es posible en la coyuntura presente. El conjunto de los posibles es el que forma y define el presente. Vimos que el dominio del presente quita al presente la capacidad de ordenar el tiempo; el presente domina el pasado y el futuro al precio de desordenarse el tiempo. Vemos aquí al dominio del pasado y del futuro perder el poder de delimitar el tiempo y devolverlo al presente: el pasado y el futuro, subsistiendo el presente, reciben una potencia de dominarlo pero, como consecuencia de una prolongación al infinito de la división, se convierten ellos mismos en tendencias ilimitadas y, por eso, incapaces de definir un presente. Cada tendencia participa de

derecho con los mismos títulos en la constitución del presente: ya no hay tendencia ni combinación de tendencias que pueda decirnos qué porvenir es específicamente posible en este momento. Corresponde ahora al mismo presente decirlo. Ciertamente, si todo es posible nada está delimitado. Pero la coyuntura, en la que todo es posible, engendra inmediatamente la posibilidad de delimitar el tiempo. La coyuntura es un lugar en el que el tiempo vuelve a delimitarse a sí mismo.

#### IV

Para facilitar la exposición, llamamos a la primera temporalidad “Tiempo de la teoría” y a la segunda “Tiempo de la práctica”. No entraremos aquí en la compleja cuestión de la articulación de la teoría y la práctica: estas dos apelaciones sólo están justificadas, como hemos visto, porque la “práctica” en el dispositivo althusseriano está dotada de la segunda temporalidad. Lo importante es que en ese dispositivo, la “práctica”, la “coyuntura” y el “comienzo” comparten el mismo tiempo y se oponen al “campo de batalla” filosófico en el que reina el otro tiempo: y, sobre todo, que el concepto implica esos dos tiempos en su función. Como elemento de la batalla filosófica, el concepto está sometido al Tiempo de la teoría, y como elemento de una práctica específica, llamada “práctica teórica”, despliega el Tiempo de la práctica. Por tanto, es en tanto que síntesis de esos dos tiempos como el concepto delimita la coyuntura.

Pero ¿qué significa esa síntesis de los dos tiempos? ¿Cómo están articulados en el concepto? En cuanto al Tiempo de la teoría, no es difícil verlo actuar en los conceptos, puesto que en la medida en que el concepto es filosófico se encuentra en el campo de batalla que ese tiempo rige; vive el Tiempo de la teoría en su “combate” con el enemigo, es decir, en su relación con los otros conceptos; también con sus “amigos” anuda la misma relación temporal. El campo de batalla captura e interioriza todos los conceptos, pasados o presentes, en su presente dominante, hasta el punto que incluso parece que el Tiempo de la práctica no es pertinente para el concepto filosófico. Pero el Tiempo de la teoría sólo se despliega en la relación de los conceptos, esto es, sólo actúa entre los conceptos.

Desde este punto de vista pueden discernirse en la reflexión althusseriana sobre la filosofía como lucha de clases dos dimensiones diferentes: una que hace oponerse una tesis a otra y que pone así a los conceptos en relación conflictiva, otra que plantea la cuestión de qué compone *un* concepto. En relación con la primera, que se desarrollará como idea de *Kampfplatz*, la segunda dimensión es ciertamente menos evidente y se oculta a menudo tras aquella: aparece a través de la cuestión del *cuerpo* del concepto. Por ejemplo, escribe Althusser: “Cuando Lenin dice: para enderezar el bastón hay que torcerlo en el sentido contrario, rechaza la ideología de la eficacia de la verdad pura. Reconoce que *las ideas tienen un cuerpo*, que resiste, que tienen una existencia material (...) Para cambiar las ideas, no basta con ‘decir la verdad’: hay que modificar *la relación de fuerzas que da a las ideas (falsas, verdaderas) su existencia social*” [34]. El concepto está compuesto de una especie de fuerza: más precisamente, de relación de fuerzas. Se debe también señalar que varios textos Althusser insiste en la existencia *del cuerpo* de la ideología, asimilando el aparato ideológico de Estado a ese cuerpo, y que intenta reducir ese aparato a una relación de fuerzas que es la lucha de clases. La palabra cuerpo indica una reunión de fuerzas bajo la idea, ya sea ésta concepto o noción ideológica. Y el cuerpo es infinitamente divisible como el Tiempo de la práctica. Parece que es esto lo que Althusser avanza en su reflexión sobre las tendencias idealistas o materialistas en filosofía. “No hay ni filosofía idealista ni filosofía materialista absolutamente puras, aunque sólo sea porque cada filosofía, para ocupar sus propias

posiciones de clase teóricas debe investir las de su adversario principal” [35]. Y confirma: “Una categoría ¿es idealista o materialista? En bastantes casos hay que responder con las palabras de Marx: ‘eso depende’ [36]”. Vuelve a encontrarse el mismo análisis en *Sur la philosophie* [37]. Se puede y se debe creer que toda tendencia es en sí varias tendencias, y que se puede dividir infinitamente la tendencia y, así, igualmente, la relación de fuerzas, ese cuerpo del concepto. Incluso si en derecho sólo hay dos tendencias (dominante y dominada, materialista e idealista) no pueden desgajarse sustancialmente dos tendencias-fuerza. La intrincación es tal que es imposible distinguir dos fuerzas últimas o esperar una fuerza pura. En este sentido, igualmente, “la hora de la determinación en última instancia no suena nunca” [38]. El Tiempo de la práctica se refiere al concepto a través de esta división del cuerpo del concepto. De hecho, ¿no representan las dos tendencias mayores el pasado y el futuro? Si la tendencia materialista finalmente introducida en la filosofía por el proletariado se confiere el tiempo de esta clase, es decir, el futuro, entonces, la tendencia idealista, ese vector “reaccionario”, ¿no interioriza el pasado? Se puede incluso considerar la infinita división de las tendencias como un efecto: una función del Tiempo de la práctica que subdivide el presente.

El Tiempo de la teoría y el Tiempo de la práctica se articulan en el devenir-concepto de las fuerzas. Althusser propone a veces traducir el término alemán *Begriff* por “captura” mejor que por “concepto” [39]. Y, según él, el verbo “tomar” <prendre> de esta “captura” <prise> debe ser, en el caso de la filosofía, intransitivo. El concepto de una ciencia, el concepto que tiene un objeto “capta” <saisit>, “captura” <prend> ese objeto en una relación transitiva, sea la que sea la naturaleza gnoseológica de esta relación. Es “captura” de su objeto. Para la filosofía, por contra, que no tiene objeto, que no tiene nada que capturar en ese sentido, el concepto “cuaja” como el agua “cuaja” y se hace hielo, como la mayonesa “liga” <prend> [40]. Si nos atenemos a una transitividad del tomar <prendre>, es posible decir que el concepto captura <prend> una forma. Pero la forma capturada <prise> no puede ser una forma de cualquier cosa distinta que el concepto. Siendo evidentemente el “hielo” y la “mayonesa” metáforas del cuerpo del concepto, la intransitividad del “tomar” <prendre> nos remite a las fuerzas que Althusser identifica con los componentes del concepto. Es una relación de fuerzas que toma la forma del concepto y que, por tanto, “liga” <prend> como la mayonesa: el concepto filosófico es una “captura” <prise> de fuerzas. En este devenir-concepto de las fuerzas el Tiempo de la práctica articula un *agente* de su efectuarse, que es el concepto. Y en las formas, una vez capturadas <prises>, poniéndose en relación, el Tiempo de la teoría encuentra su *lugar* de despliegue. En pocas palabras, el cuerpo del concepto y su forma tienen cada uno una de las dos temporalidades. Entre los agentes del combate filosófico y su campo de batalla no hay tiempo compartido. Pero como no hay concepto sin forma, ni concepto sin cuerpo, los dos Tiempos sólo actúan finalmente al mismo tiempo.

Esta singularidad constituye el tiempo propiamente althusseriano. Puede pensarse incluso que él constituye una tercera singularidad. Porque en tanto que se trata del concepto filosófico, los dos Tiempos no pueden realizarse por separado y así sus efectos, en realidad, no son sino efectos de su simultaneidad. Dicho de otro modo, esos efectos son producidos por el hecho de que el presente se divide en pasado y futuro al mismo tiempo que abarca el pasado y el futuro. Siendo esto naturalmente imposible por y en una significación unívoca del concepto, la simultaneidad de las dos temporalidades se expresa más bien en la equivocidad temporal de ciertos conceptos. Ese es el caso del concepto filosófico que Althusser ha “descubierto” en *El Capital*, esto es, el concepto que está ya allí y sin embargo aún no está allí. Por un lado el “ya allí” quiere decir que

el concepto, ya sea “todo estructurado” o “causalidad estructural”, controla y domina actualmente una ciencia en su totalidad, y el “aún no allí” viene a empujar el presente de ese concepto más allá de la presencia del texto y a diferir el comienzo de la filosofía representada por el concepto. Por otra parte, el “ya allí” se pretende “ya pasado”, y el “aún no allí” asegura que es el presente althusseriano el que hace posible el futuro de Marx y el que reúne los elementos “ya pasados” del marxismo en trabajo presente. Cuando el Tiempo de la teoría domina el “ya allí” el Tiempo de la práctica interviene como “aún no allí”, y cuando el Tiempo de la práctica manipula el “ya allí” el Tiempo de la teoría se afirma en tanto que “aún no allí”.

En todo caso, las dos temporalidades no permiten anular una distancia entre el “ya allí” y el “aún no allí” ni, por tanto, la recuperación del “retraso”, y producen el modo de existencia y la función propiamente althusseriana del concepto filosófico.

De aquí se puede extraer otra consecuencia: la tercera temporalidad es sólo el tiempo de la repetición. Una vez realizado el dominio del presente por a forma del concepto, el cuerpo del concepto se pone a dividir el presente; y desde el momento en que la división del presente hace de la coyuntura el conjunto de los posibles temporalmente ilimitados, la filosofía recoloca todos esos elementos en su horizonte absoluto. Siendo ininterrumpido el relevo de los dos tiempos, la simultaneidad se realiza en la repetición de ese relevo. La paradoja que habíamos indicado al principio de esta exposición ilustra ese tiempo de la repetición: el quiasmo de los dos movimientos “contradictorios” indica dónde y cómo se relevan los dos tiempos: cuando un tiempo hace dar a Althusser un paso adelante el otro tiempo le dice: es un paso atrás. En consecuencia, el movimiento lineal hacia el futuro cambia de sentido haciéndose movimiento recurrente, y viceversa. Eso no significa que uno de los dos Tiempos represente exclusivamente el Tiempo de la teoría o el Tiempo de la práctica. Cada temporalidad puede producir tanto el movimiento lineal como el recurrente, a condición de que la otra temporalidad se ocupe del otro movimiento, y la simultaneidad de los dos tiempos es la que genera la diferencia de los dos movimientos y la que mantiene esa diferencia como lugar en el que los dos tiempos se sustituyen el uno al otro. Los dos Tiempos se realizan así en la rueda de los dos movimientos, es decir, en la tercera temporalidad.

Para la filosofía caracterizada por semejante temporalidad, pensar el comienzo no deja de evocar su estructura interna. Este acontecimiento se dota de la temporalidad de su cuerpo; o mejor aún, la filosofía toma conciencia de su cuerpo planteando la cuestión del comienzo: comienzo de la filosofía, comienzo de una ciencia y comienzo del comunismo, etc. En el ejemplo que hemos tomado, ¿no ha llevado Althusser, en efecto, por esta cuestión, la división del presente coyuntural a su extremo? Y, en el mismo momento en que la cuestión se plantea, la filosofía debe poner en marcha el Tiempo de la teoría y decir, con Hegel, que no hay comienzo, que el comienzo no es nada. El comienzo proporciona así a la filosofía el lugar del relevo de los dos tiempos. Constituye un momento de repetición, y la cuestión del comienzo se convierte en un “dispositivo teórico” que pone en marcha la repetición. El comienzo forma un punto de unión de los dos tiempos: cuando se siguen las obras de Althusser, se le ve a veces pasar del presente al pasado, del pasado al futuro, y modificar el estatuto de un pasado o de un presente, arrastrado por el tema del comienzo. Continúa avanzando, retornando e invirtiendo sus posiciones, preguntándose “¿cómo comenzar a partir de nada?” Para responder a esta pregunta y para delimitar la coyuntura, la filosofía althusseriana, a fin de cuentas, no ha hecho sino repetir su desplazamiento entre los tiempos: sólo la intensidad de esta repetición puede delimitar el presente.

¿Significa esta repetición que Althusser se ha resignado a la perpetuidad de la ideología que no tiene historia, que, por tanto, también ella, se repite indefinidamente en la

historia? La tesis “la filosofía es repetición [41]” ¿no señala el hecho de que en la filosofía no pasa nada? Cuando se oye a Althusser hablar del “estancamiento” o de la “esclerosis” de la filosofía marxista [42] se piensa con total naturalidad que el atasco filosófico es sinónimo de su improductividad real, y que la filosofía no sale nunca de “una especie de juego para nada [43]”. Pero esta repetición nos muestra con seguridad su capacidad anticipatoria por el gesto mismo de la repetición. Althusser lo afirma en un fragmento presumiblemente escrito en 1977: “como para andar hay que lanzar una pierna al vacío y suponerlo recorrido, para filosofar hay que anticipar y anunciar como pasadas tesis por venir (...) lo que le es propio [a la filosofía] es anticipar sin avanzar y, así, atascarse” [44]. Siendo el estancamiento igualmente sinónimo de anticipación, la filosofía puede anunciar, por su juego para “nada”, en qué camino hacia el futuro nos encontramos actualmente. Delimitar el presente es esta puesta en marcha del futuro a través de la repetición. Incluso si, como teme Althusser en 1976, “todo el proceso corre el riesgo, en uno u otro momento, de estancarse y meterse en un atolladero” [45], para la filosofía ese riesgo hay que tomarlo siempre positivamente.

Agradezco a François Boddaert, legatario universal de Louis Althusser y a Oliver Corpet, administrador del IMEC, por la ayuda cotidiana a mis trabajos. Agradezco muy particularmente a François Matheron por su indispensable ayuda para la realización de esta exposición.

#### NOTAS:

[\*] Traducción de Juan Pedro García del Campo.

[1] François Matheron, “La recurrencia del vacío en Louis Althusser”, en este mismo volumen.

[2] Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, Hachette, 1974, p. 79.

[3] “Maquiavelo y nosotros”, in Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, Stock/Imec, 1995, p. 44.

[4] *Ibid.*

[5] Carta de Louis Althusser a Maria-Antonietta Macciocchi (15 de marzo de 1969), in Maria-Antonietta Macciocchi, *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser*, Feltrinelli, Milano, 1969.

[6] Ver sobre todo “El objeto del Capital”, parágrafo IV: “Los defectos de la economía clásica. Análisis del concepto de tiempo histórico”, in *Lire Le Capital*, tomo I, Maspero, 1968.

[7] *Ibid.*, p. 117.

[8] *Ibid.*, p. 124

[9] Ver “Del Capital a la filosofía de Marx”, *Lire Le Capital*, tomo I, p. 34; y “El Objeto del Capital”, tomo II, p. 62. Cf. también “Sobre la dialéctica materialista”, in *Pour Marx*, Maspero, 1965, p. 170.

[10] Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Maspero, 1973, p. 56.

[11] *Ibid.*

[12] Nota del 15 de noviembre de 1967, *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, p. 320.

[13] Texto tardíamente publicado en Francia in Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Gallimard, 1994.

[14] *Ibid.*, p. 174.

[15] “Curso sobre Maquiavelo 1962-1963”, Archivos Imec (ALT2. A31-02).

[16] Escrito en mayo de 1963 y publicado al inicio de los *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II.

[17] Frase citada en “Del contenido en el pensamiento de G.W.F. Hegel”, *Écrits philosophiques et politiques*, tomo I, p. 106.

[18] “Sobre la relación entre Marx y Hegel”, in Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Maspero, 1972, p. 69.

[19] Expresión de la *Gran Lógica* de Hegel, citada en “Del contenido...”, p. 102.

[20] Ver “Ideología y aparatos Ideológicos de Estado”, in Louis Althusser, *Positions*, Éditions Sociales, 1976, pp. 98-101.

[21] Sólo el “Prólogo” de este texto ha sido publicado, con el título “Una conversación filosófica” (*Digraphe*, nº 66, Mercure de France, 1993). El conjunto del proyecto se titula “Ser marxista en filosofía” (Archivos Imec, ALT2. A25-01 sq.).

[22] *Digraphe*, nº 66, p. 55.

[23] *Ibid.*, pp. 55-56.

[24] *Éléments d'autocritique*, p. 67.

[25] “Sobre Feuerbach”, *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II.

[26] Nota titulada “Sobre la hegemonía según Gramsci” que es parte del proyecto de libro sobre el imperialismo de 1973 (Archivos Imec, ALT2. A21-03.03).

[27] Proyecto de entrevista para una revista polaca, 1974, Archivos Imec (ALT2. A46-02.05).

- [28] Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 1953. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, "serie 23": del Aión", Minuit, 1969.
- [29] Dossier sobre "el imperialismo", compuesto por una quincena de textos, Archivos Imec (ALT2. A21-02 sq.).
- [30] "Tiempo de la autocrítica", nota dactilografiada, 1973, en el dossier "Autocrítica junio-julio de 1972 (retomado en invierno-primavera de 1972-1973)", Archivos Imec (ALT2. A21-01. 10).
- [31] Texto sin título, fechado los días 17-18 de agosto de 1973, en el dossier sobre "el imperialismo"
- [32] *Ibid.*
- [33] *Ibid.*
- [34] Proyecto de entrevista con Luis Crespo y Juan Senent-Josa, 1974, en Archivos Imec (ALT2. A46-02.01 1).
- [35] *Réponse a John Lewis*, p. 45 (nota 20).
- [36] *Ibid.*, p. 58 (nota 32).
- [37] *Sur la philosophie*, op. cit., pp. 51-52.
- [38] "Contradicción y sobredeterminación", *Pour Marx*, 1965, p. 113. La frase es citada por el autor mismo en *Éléments d'autocritique*, cap. 3, nota 1.
- [39] Entre los textos publicados, ver "Soutenance d'Amiens", *Positions*, p. 147, y "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, p. 562. Entre los inéditos, cf. por ejemplo: "el alemán dice admirablemente que el concepto, la noción verdadera de un objeto, de una realidad, se llama Begriff, captura, el francés dice lo mismo pero de manera más débil cuando habla de 'captar', 'concebir' la realidad" ("Ser marxista en filosofía", op. cit.).
- [40] Ver "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", p. 542 y 464. Se puede leer en "Maquiavelo filósofo" (inédito, 1986, Archivos Imec, ALT2. A29-06.07): "Sea el que sea este encuentro da lugar a una captura (en el sentido en que el hielo, la mayonesa, etc., prenden <prennent>, toman <prennent> cuerpo, pasan del líquido al sólido, del movimiento a la masa estructurada). Pero no hay presa <prise> sin sor-presa <sur-prise>. Y aquí entramos en una familia terminológica amplia de sentido que encuentra su paralelo en alemán: tomar <prendre> es grifen, ergreifen tomar por sorpresa <prendre par surprise>, una toma por sorpresa, comprender, equivocación, empresa, empresa sor-prendida o prendida sobre sí-misma, etc. Toda una terminología de los efectos justos o injustos (error) de la empresa de la toma por sorpresa". En otras partes Althusser usa igualmente este sentido de los términos "captura" <prise> o "tomar" <prendre> para designar la formación de un fantasma inconsciente: "Se ve en efecto en la experiencia clínica que no toda formación ideológica conviene a la 'captura' <prise> del inconsciente, sino que se opera una selección entre las 'situaciones' o las situaciones son modificadas o *provocadas* para que esa captura <prise> tenga lugar (empleo aquí la palabra 'tomar' <prendre> en el sentido en que se dice que 'la mayonesa liga')" ("Tres notas sobre la teoría del discurso", *Écrits sur la psychanalyse*, Stock/Imec, 1993, p. 143); "si en los sueños y emociones, incluso los más dramáticos, el sujeto sólo tiene que ver consigo, es decir, con objetos internos inconscientes que los analistas llaman objetales (a diferencia de los objetos exteriores objetivos y reales), la pregunta *legítima* que cada cual se plantea es entonces la siguiente: ¿cómo las proyecciones y las inversiones de esos fantasmas han podido desembocar en una acción y una obra perfectamente objetivas (libros de filosofía, intervenciones filosóficas y políticas) que han tenido cierta influencia en la realidad exterior objetiva? O, por decir lo mismo en otros términos muchos más precisos ¿cómo el *encuentro* entre la inversión ambivalente del objeto fantasmático interno (objetal) ha podido prender en la realidad objetiva o, mejor, cómo puede haber en este encuentro 'captura' <prise>, como se dice de la mayonesa que 'liga' o del hielo que 'cuaja' o de una reacción química que se efectúa por el efecto de ciertos catalizadores?" (*L'avenir dura longtemps*, Stock/Imec, 1992, cap. XIX, p. 220).
- [41] "Del efecto-filosofía", 8 de febrero de 1969, *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, p. 336.
- [42] Ver sobre todo "Il marxismo Oggi", *Enciclopedia Europea*, vol. VII, Garzanti, Milan, 1978, y un texto sobre la "crisis del marxismo", 1979, Archivos Imec (ALT2. A26-03.02).
- [43] *Lénine et la philosophie*, p. 34.
- [44] Folio dactilografiado inserto en el dossier sobre "AIE (Aparatos ideológicos de Estado)", Archivos Imec (ALT2. A18-03.011).
- [45] Louis Althusser, *22ème Congrès*, Maspero, 1977, p. 51.

¿POR QUÉ INSISTIR EN LA IDEOLOGÍA? (Explotación, ideología y filosofía en el trabajo teórico de L. Althusser)  
por Aurelio Sainz Pezonaga

RESUMEN

Este texto pretende defender la pertinencia de la concepción althusseriana de la ideología. Para ello, plantea la necesaria articulación que esta establece entre ideología y relaciones de producción. Intenta demostrar, siguiendo a Althusser, que, después de *El capital*, no es posible pensar la una sin las otras ni estas sin aquélla. Como contraposición sitúa las teorías del poder y la dominación: principalmente el modo en que en ellas se diluye tanto la ideología como las relaciones de producción-explotación. Por último, muestra la vinculación que la concepción althusseriana de la ideología tiene con su definición de la filosofía como lucha de clases en la teoría y con su propuesta de una nueva práctica de la filosofía para la liberación.

ABSTRACT

This essay pretends to defend the validity of althusserian conception of ideology. To do so, it puts forward the necessary articulation established by the communist philosopher between ideology and relations of production. It tries to demonstrate, following Althusser, that, after *Capital*, it is not possible to think one separate from the other. It contrasts Althusser's conception with the theories of power and domination, mainly with the way in which the latter erase ideology as well as relations of production-exploitation. Finally, it shows the link between althusserian conception of ideology and his definition of philosophy as class struggle on theory and his proposal of a new practice of philosophy for liberation.

“...es necesario distinguir...”  
(Althusser, PSN:146)

El planteamiento de Althusser sobre la ideología se puede resumir del siguiente modo: después de *El capital*, hablar de explotación (o mejor, de relaciones de producción) supone hablar de ideología (entendida en un sentido diferente a error, falsa conciencia, engaño, manipulación o mistificación) y el rechazo a tematizar la ideología conlleva el rechazo a tematizar la explotación. Esto es, después de *El capital*, las teorías sobre la explotación y sobre la ideología se implican mutuamente, no caben la una sin la otra, mantienen una “articulación necesaria”.

Consideramos que este es el descubrimiento (1) de Althusser, aquel por el que merece la pena tratar acerca de su trabajo teórico (o por el que no lo merece si se niega el descubrimiento); y no porque no ofrezca otras aportaciones interesantes, sino porque todas ellas se articulan en torno a él.

Si esto es así, quizás podríamos ya, nada más empezar, responder a la pregunta que nos sirve de título: ¿por qué insistir en la ideología?; diciendo que por la misma razón por la que hay que insistir en la explotación. El problema es que, para muchos (para muchos dentro de lo que podemos llamar “pensamiento radical”, se entiende) no hay ninguna

razón para insistir en la explotación, así como tampoco la hay para insistir en la ideología. Habrá entonces que exponer con más detalle la respuesta que desde Althusser puede darse a la pregunta que nos ocupa(2).

De los muchos que niegan la explotación y la ideología, vamos a interesarnos, aunque sólo sea de manera limitada, por aquellos que insisten en el poder y la dominación, de modo que podamos exponer el descubrimiento althusseriano en contraposición a algunas de las teorías que pretenden rechazarlo. Partimos de un pasaje de Fredric Jameson, muy rico en su síntesis.

“Algo se pierde –dice Jameson (1999: 72)– cuando la insistencia en el poder y la dominación tiende a borrar el desplazamiento, que constituyó la originalidad del marxismo, hacia el sistema económico, la estructura del modo de producción y la explotación. Una vez más, las cuestiones del poder y la dominación se articulan a un nivel diferente de las sistémicas, y nada se adelanta si se presentan los análisis complementarios como una oposición irreconciliable, a menos que el motivo sea producir una nueva ideología (en la tradición lleva el venerable nombre de ‘anarquismo’), en cuyo caso se trazan otro tipo de líneas y la cuestión se argumenta de manera diferente.”

Sin entrar en la teoría de los niveles(3) de Jameson, quisiera señalar lo acertado de las tres tesis que articulan este texto. 1) La insistencia en el poder y la dominación tiende a borrar el desplazamiento marxista hacia la explotación. 2) Las cuestiones del poder y la dominación podrían ser análisis complementarios a los de la explotación, sin embargo se presentan como una oposición irreconciliable. 3) Presentarlos de esta manera sólo tiene sentido si se pretende producir una nueva ideología. No es que Jameson pretenda abrir un diálogo con las teorías de poder. Marca, por el contrario, los límites de su desencuentro. Si las cuestiones del poder y la dominación se presentan como una oposición irreconciliable es porque han rechazado el desplazamiento marxista hacia la explotación y la ideología. Desde este desplazamiento (por otro nombre, “corte epistemológico”), semejante rechazo sólo se puede concebir como inmerso en el terreno de lo ideológico.

Estamos de acuerdo, entonces, con Jameson en que las teorías post-estructuralistas del poder y la dominación *rechazan completamente* el desplazamiento marxista hacia la explotación y la ideología, oponiendo su planteamiento como irreconciliable. Unas veces es el concepto de fuerza de trabajo-mercancía (Castoriadis, 1979: 69; Laclau y Mouffe, 2001:78) el que se rechaza; otras se apunta más directamente al de ideología: “Nunca he dejado de seguir a Michel [Foucault] en un punto que me parece fundamental: ni ideología ni represión” (Deleuze, 1994: E); otras más, lo económico tiende a ser “absorbido totalmente” por lo político como dice Negri en la Tesis 3 (“La explotación es la producción del tiempo de dominación contra el tiempo de liberación”) de “Interpretación de la situación de clase hoy: aspectos metodológicos” (Negri y Guattari, 1999: 87-88); Foucault, por su parte, reduce *El capital* de Marx a una relación entre la manipulación de las cosas (tecnologías de producción) y la dominación (tecnologías de poder) (Foucault, 1990: 49). Muy a menudo, al menos cuando se trata de Althusser, la determinación en última instancia por lo económico, o mejor, por las relaciones de producción (4), es objeto preferido de crítica.

### **La explotación es compleja.**

La idea de que la riqueza y el poder de los “de arriba” proviene del trabajo y la miseria de los “de abajo” era ya una vieja idea cuando Marx escribió *El capital*.

En *El capital*, sin embargo, Marx hace algo aparentemente sencillo, pero de extrañas consecuencias (al menos “teóricas”); construye el concepto por el que la explotación capitalista se puede conocer como completamente distinta de cualquier otra forma de explotación: el concepto de plusvalor.

Que las formas de explotación o los modos de producción que se derivan de ellas son “completamente distintos” significa, en principio, que su conocimiento tiene que construirse separadamente. O, lo que es lo mismo, significa que cada modo de producción es un modo concreto, un concreto de pensamiento con el que se conoce el concreto real.

Nada más empezar, por tanto, a profundizar en la vieja idea de la explotación nos encontramos con un problema. Podemos hablar de explotación en general, pero inmediatamente tenemos que “concretar”: la explotación capitalista (extorsión del plusproducto en forma de plusvalor) es totalmente distinta de la explotación feudal (extorsión del plusproducto en forma de obligaciones hacia el señor)... Todo hubiera sido más fácil, qué duda cabe, si hubiéramos hablado de “otros asuntos”. Si hubiéramos hablado de que *A* tiene la propiedad *y*, mientras que *B* tiene la propiedad *x*, todo sería más sencillo: bastaría observar tales diferencias destacándolas sobre el fondo de alguna identidad; en última instancia, la del sujeto observador. Pero con la explotación, no; las formas de explotación son desde el comienzo *completamente* distintas, son complejas, concretas. Podemos hablar de la explotación en general, pero enseguida se dice todo. Para decir algo más tenemos que “desplazarnos” muy pronto a otro nivel.

La explotación es concreta. Lo concreto es, según Hegel (1999: §82), la “unidad de determinaciones distintas”. Según Marx, es la “síntesis de muchas determinaciones” o la “unidad de lo múltiple” (1978: 25). El problema es, ahora, saber si Hegel y Marx entienden lo mismo por estas palabras.

En Marx, según Althusser, lo concreto remite a *la diferencia* entre los modos de explotación y a lo específico de los diferentes modos de explotación, a su diferenciación interna. La diferencia se establece, por tanto, en dos planos. En el primero se sitúa entre las distintas unidades o modos de producción-explotación, cada una con sus diferencias con respecto a los demás. En el segundo, se sitúa en las “distintas determinaciones” que componen cada unidad. Esta diferencia redoblada no es, por tanto, la identidad con un signo menos, sino lo que Althusser llama “distinción real”.

Aparece ya aquí la razón por la que en seguida tenemos que abandonar la explotación en general y “desplazarnos”, sin mediación, a las explotaciones concretas. El paso de lo general a lo concreto es un *salto en el vacío*. No es un salto caprichoso, sino el salto que impone dotar a la vieja idea de explotación de rigor y potencia teórica. De la idea de explotación en general es imposible pasar conceptualmente a las explotaciones concretas. Hay que saltar. Los modos de explotación concretos se estudian de “otra” manera. Es más, cuando de los modos de explotación concretos tenemos que *pasar* a las coyunturas concretas, donde se combinan distintos modos de producción y distintas instancias, nos vemos en la necesidad de saltar de nuevo, porque estas se estudian aún de “otra” manera.

Ocurre entonces que nada más empezar a construir un poco de teoría (*El capital*) que dé consistencia a la vieja idea, nos encontramos con que nuestro propio pensamiento se quiebra, se resquebraja, se rompe en pedazos. Para salvar la distancia que hay entre un “pedazo” y otro no podemos hacer otra cosa que saltar.

Estipular la necesidad del salto de lo general a lo concreto equivale a afirmar que las relaciones de explotación no son universales. Las relaciones de explotación no han existido ni existirán siempre y en todo lugar. Y, sobre todo, cuando han existido (o existan) no lo han hecho (ni lo harán) siempre y en todo lugar de la misma manera, sino

cada vez según un modo concreto, según una unidad distinta de distintas determinaciones, que hay, en cada caso, que determinar.

Que no sean universales significa, a su vez, que el pensamiento no las abarca en una idea o, expresado de forma positiva, que hay que producir su conocimiento *en* distintas estructuras (unidades) concretas.

Si hablamos de la silla en general se supone que nos referimos a todas las sillas pasadas, presentes y futuras, a la múltiple variedad de sillas habidas y por haber. De todas ellas nos quedamos con aquello que tienen en común y rechazamos el resto, y así formamos la idea de silla. Las diferencias surgirán de todo aquello que en cada silla no es común con las restantes sillas. Si hablamos de relaciones de poder en general ocurre otro tanto, en todas ellas “uno intenta dirigir la conducta de otro” (Foucault, 1994: 125), aunque el intento se realice de diferentes maneras. Con la explotación no sucede así. Por supuesto, en toda relación de explotación un grupo social extorsiona un plusproducto que es resultado del trabajo de otro grupo social. Pero nada más. Cada una de las palabras de la definición general tiene que ser especificada para cada modo concreto.

La crítica althusseriana al empirismo, al conocimiento como separación de lo esencial y lo inesencial, se sustenta en la distinción entre objeto de conocimiento y objeto real (LC: 32-39). Para el empirismo, el objeto de conocimiento (lo esencial) es parte del objeto real (lo esencial + lo inesencial). El empirismo delimita su objeto de conocimiento por esta separación. Pero es una separación que se realiza siempre sobre un campo sin límites. Los límites los introduce la separación en lo ilimitado del objeto real. Con el análisis de la explotación esto ya no puede pensarse. Las relaciones de explotación no son universales. Las relaciones de explotación son concretas, pero su concreción es el concreto de pensamiento por medio del cual conocemos el concreto real.

Esta producción de concretos de pensamiento que *rompe*, a la vez, con la simplicidad de la idea y del pensamiento y con la homogeneización de lo real (lo uno no es sin lo otro) para dar paso a la complejidad de las estructuras, al que nos ha abocado el dotar de rigor y potencia teórica a la vieja idea, se puede llamar como se quiera, Althusser lo llamó, con razón, ciencia de la historia.

La explotación sólo se puede conocer de esta manera: produciendo la estructura de su complejidad, porque la explotación es compleja o no es. Y una vez admitida la complejidad estructurada de la explotación es posible determinarla en las restantes relaciones sociales.

Ahora bien, lo difícil de este planteamiento es pensar cómo las distintas determinaciones pueden estar unidas si son realmente distintas, si no tienen nada en común, y si la unidad no es otra cosa que la articulación *de* las distintas determinaciones. La respuesta de Althusser es que lo que las une es precisamente su diferencia, o mejor su desigualdad, su asimetría. La unidad proviene de su distinto índice de eficacia: “el carácter de determinación más o menos dominante o subordinado... de un elemento o de una estructura dada en el mecanismo actual del todo” (Althusser y otros, LC: 293)

Las distintas determinaciones se unen por medio de una relación de dominación-subordinación, de una relación desigual o asimétrica. Lo que une, lo que articula en las relaciones de explotación al obrero y al capitalista es precisamente sus posiciones completamente distintas en la producción, su relación desigual: uno como portador de una fuerza de trabajo en venta, el otro como propietario y poseedor real de los medios de producción, del producto y del uso de la fuerza de trabajo, en fin, del plusvalor. Pero, la relación asimétrica no es una mera relación diferencial. “La clase obrera no es el negativo de la clase capitalista, la clase capitalista afectada con un signo menos, privada

de sus capitales y de sus poderes; y la clase capitalista no es la clase obrera afectada con un signo más, el de la riqueza y el poder. No tienen la misma historia, no tienen el mismo mundo, no tienen los mismos recursos, no realizan la misma lucha de clases; y sin embargo se enfrentan...” (Althusser, PSN :149)

Lo que une es, por tanto, lo que separa a las distintas determinaciones, lo que las distingue es lo que las une. Pero no porque unas determinaciones no puedan ser “unas” sin ser las otras de las otras, que sería la respuesta hegeliana. Lo que las distingue no es su ser otras sino el estar siempre ya articuladas por la desigualdad, unidas “por la complejidad misma” (Althusser, RTM: 167): *écartelees* (distanciadas). La desigualdad, asimetría o *décalage* (desajuste) es lo que las hace otras entre sí y lo que las articula. Que la desigualdad sea una relación, que haya “cosas” completamente distintas articuladas, “todos complejos”, ese es el “escándalo” de la distinción real, del antagonismo social, del materialismo marxista(-althusseriano).

Pensar la unidad compleja es la posibilidad/necesidad de pensar lo que el pensamiento (el lenguaje: sistema de diferencias) no es. La posibilidad/necesidad de pensar el conocimiento de lo real sin tener que hacer de la distinción entre pensamiento y realidad una distinción ontológica. Esto es importante: el pensamiento, que ya no puede ser algo simple, es el aparato de pensamiento: un “sistema de producción teórica, sistema tanto material como ‘espiritual’, cuya práctica se basa y articula sobre las prácticas económicas, políticas e ideológicas existentes, [un sistema que] posee una realidad objetiva determinada” (Althusser y otros, LC: 45).

Con la unidad compleja althusseriana no estamos muy lejos de la *symploké* de Demócrito, de la ligazón de los átomos por su diferencia de figura, tamaño, posición u orden, en la que los átomos tienen que ser realmente distintos para poder enlazarse. (Kirk, Raven y Schofield, 1987: 591-593). Tampoco estamos lejos de los cuerpos compuestos de Spinoza cuya naturaleza la constituye la relación de comunicación de movimiento de los cuerpos simples, movimiento (o reposo) que distingue a estos entre sí (*Ética*, II, 13). Lo que el “todo complejo” althusseriano comparte con la *symploké* de Demócrito y con los cuerpos compuestos de Spinoza es la idea de que el entrelazamiento de “cosas” distintas pueda formar “otra cosa” sin que esta “nueva cosa” estuviera de ningún modo anticipada en las primeras. La insistencia de Althusser en que lo complejo está “siempre-ya-dado”, en que el origen no es lo simple sino lo complejo (Althusser, RTM: 160-164), negando, por tanto, cualquier concepción idealista del origen, responde a esta problemática, que no le abandonará hasta el final de su trabajo: en el materialismo aleatorio (Althusser, FM y ME) no hay en juego otra cuestión que ésta. Por lo demás, que no haya origen en este sentido implica, tanto en Demócrito y Spinoza como en Althusser, que la entidad de una “cosa”, lo que le hacer ser lo que es, no tiene una “realidad” o una consistencia ontológica diferenciable o separable de sus componentes. Lo que hace a una “cosa” ser lo que es, su unidad, es el modo de composición o combinación de sus elementos. En esto consiste, sin ir más lejos, la famosa causalidad estructural, “que la estructura que no es otra cosa que la combinación específica de sus propios elementos, no sea nada aparte de sus efectos.” (Althusser y otros, LC: 405). Razón por la que, en lugar de hablar de “unidad”, quizás fuera mejor hablar de “unión”, siempre que por esto último no se entienda una mezcla indeterminada, sino una estructura, incardinación, trabazón o articulación de elementos. Podemos ver así la diferencia con respecto al concreto hegeliano. Hegel tiene una peculiar manera de entender las distinciones y la unidad. Para este filósofo, las distintas determinaciones sólo son realmente distintas si cada una es la unidad y la unidad sólo está realmente unida si incluye, como unidad, distintas determinaciones. La inconsistencia interna de ambos extremos hace que, en último término, sólo haya un

concreto, lo absoluto. Y que lo absoluto sea a su vez *sólo* la conceptualización de un presente. Para Althusser, sin embargo, las distintas determinaciones serán realmente distintas *sólo* si cada una *no* es, en ningún sentido, la unidad y la unidad sólo será unidad si lo es *de* las distintas determinaciones.

Ahora bien, el problema de Althusser no es exactamente el mismo que el de Demócrito o Spinoza. La unidad compleja althusseriana supone “el mínimo de generalidad” requerido para entender la distinción real de los modos de producción y la determinación en última instancia por las relaciones de producción. El problema de Althusser es pensar la unidad (sin la cual no hay conocimiento) de modo que no sea ni algo distinto de los elementos que se unen ni la co-presencia de la esencia total en cada uno de los elementos, sino la combinación de estos últimos. Eso sólo puede ocurrir si un elemento es, además de elemento del todo, aquel que, sin portar en sí la unidad, produce el efecto de unificación: si hay, por tanto, relación desigual, asimétrica, desajustada; si hay, en fin, determinación en última instancia.

### **Las relaciones de producción son determinantes en última instancia.**

Conviene examinar, en principio, dos aspectos diferentes de la determinación en última instancia. El primero es si hay o no una determinación en última instancia, sea cual sea. El segundo, si lo determinante en última instancia es lo económico, o mejor, las relaciones de producción, u otra cosa.

Con respecto a lo primero, que algo sea determinante en última instancia significa que fija “la diferencia real de las otras instancias, su autonomía relativa y su modo propio de eficacia sobre la base misma” (Althusser, PSN: 140). La determinación en última instancia es la condición de posibilidad de que las distintas instancias se articulen según relaciones de desigualdad. Sin determinación en última instancia no puede haber todo complejo, proceso complejo.

Veamos por qué. Si la relación entre las instancias fuera una relación de igualdad todas las instancias mantendrían idéntico índice de eficacia, esto es, no habría entre las instancias relaciones de dominancia y subordinación, la independencia de cada una dependería en idéntico grado de todas las demás. En definitiva, todas las instancias serían *esencialmente* iguales y la diferencia entre ellas, *fenomenal*. No habría complejidad.

Si, por otro lado, las instancias mantuvieran relaciones de desigualdad, pero estas relaciones fueran azarosas, arbitrarias, indeterminadas, tampoco habría articulación o proceso, ni, en consecuencia, posibilidad de conocimiento.

Por tanto, al hablar de unidad compleja hay que hacer hincapié en los dos extremos del concepto, en la unidad y en la complejidad. Ambas se co-implican. La idea de una determinación en última instancia es la que hace posible comprender esta co-implicación. La relación esencia-fenómeno (que elimina la complejidad) y la indeterminación (que elimina la unidad) son, entonces, las dos ideas que una teoría de la unión compleja como la althusseriana tiene que rechazar.

Althusser apenas se extiende con respecto a las doctrinas de la indeterminación. Su planteamiento es básico en este punto. Para conocer es preciso construir estructuras, concretos de pensamiento. Negarse a construirlas es negarse a conocer. Y al que se niega a conocer hay que preguntarle qué se niega a conocer. Poco más. Ningún movimiento de liberación, ni el comunismo ni ningún otro, puede permitirse el lujo de la ignorancia activa.

Las indeterminaciones particulares, no obstante, son vacíos epistemológicos (no-conocimientos) que tienen por envés un lleno ideológico y sobre ellas trabaja la lectura sintomática.

Las razones que expone, por su parte, para rechazar la relación esencia-fenómeno son de diverso tipo y giran siempre en torno a su crítica del empirismo y del marxismo hegeliano. Las hay de carácter “epistemológico” como la indistinción entre objeto real y objeto de conocimiento que conlleva tal relación (Althusser y otros, LC: 32-44) o como la imposibilidad de pensar desde la misma la autonomía relativa del conocimiento científico (Althusser, RTM: 174). Otras son “ontológicas”: tal relación presupone necesariamente alguna teoría del origen, que Althusser no está dispuesto a aceptar (Althusser, PSN: 149) y, por tanto, una diferenciación ontológica entre la complejidad y la unidad. Otras más son razones políticas, la lucha de clases política sólo tiene sentido si la relación entre las instancias es desigual (Althusser, RTM: 179). Pero la razón de fondo es que, de otra manera, tanto si aceptamos la relación esencia-fenómeno, como si negamos la posibilidad de cualquier forma de unión o estructura, *no cabe* conocer la explotación.

Lo cierto, y así conectamos con el segundo aspecto, es que no puede haber determinación en última instancia por otra cosa que no sean las relaciones de producción, lo determinante en última instancia no puede ser, por ejemplo, “la producción de las relaciones sociales” como planteaba Baudrillard en *El espejo de la producción* (1996: 152-153). La explotación sólo puede ser conocida si es determinante en última instancia y sólo puede haber “algo” determinante en última instancia si ese “algo” son las relaciones de producción.

Esto es así por la única y “sencilla” razón de que *existe* el conocimiento de la explotación capitalista. Existe *El capital* y en él la explotación capitalista queda estructurada como forma de explotación radicalmente distinta de cualquier otra. O, como hemos dicho arriba, a partir de tal conocimiento, el modo de producción capitalista sólo cabe entenderlo como un modo concreto de producción distinto de otros modos concretos de producción.

Este conocimiento es un “punto de no retorno”, un “corte epistemológico”, una “idea verdadera”, todo ello viene a significar lo mismo(5).

Que *El capital*, o mejor, el análisis de la explotación capitalista, sea un “punto de no retorno” o una “idea verdadera” significa que, incluso si se demuestra que está repleto de falsedades, no es posible abordar el problema de la constitución de las sociedades excepto desde la determinación en última instancia por las relaciones de producción, y eso porque semejante demostración sólo podría hacerse con un análisis más riguroso, más completo, mejor articulado de la explotación capitalista y de los demás modos de producción.

La otra posibilidad es, por supuesto, rechazar la categoría de explotación. Y cualquiera es “libre” de hacerlo. La cuestión es que la factualidad del análisis nos pone a todos en la tesitura de tener que decidir. La decisión no es, sin embargo, entre la explotación, por un lado, y el poder, por otro. Ante esa decisión nos ponen las teorías del poder y la dominación, como bien apunta Jameson en el pasaje citado al comienzo. El análisis de la explotación nos pone en la situación de tener que decidir entre, por un lado, la explotación y el poder y, por otro, la explotación o el poder. Es decir que mientras las teorías del poder no dejan sitio para la explotación, el análisis de la explotación se articula con el del poder. La explotación es compleja: no hay explotación sin relaciones de poder. Pero, la explotación no se reduce a las relaciones de poder, del mismo modo que las relaciones de poder no se reducen a las relaciones de explotación, aunque estas sean determinantes en última instancia. De cualquier manera, las relaciones de poder no

serán “relaciones de fuerza múltiples” que, por no se sabe qué encantamiento, sostengan “efectos hegemónicos” (Foucault, 1995: 115). Del mismo modo que un montón de ladrillos no hacen una casa, un montón de micro-poderes no hacen una “gran dominación”(6).

En resumen, es porque ha sido efectivamente posible construir un concreto (unidad compleja) de pensamiento por medio del análisis de las relaciones de producción, y sólo por medio de este análisis, por lo que ésta y sólo ésta es determinante en última instancia, sólo a partir de las relaciones de producción es posible generar una unidad compleja. Las relaciones de producción-explotación (de manera más precisa, el concepto de plusvalor) son el elemento dentro del todo complejo que, siendo un elemento del todo, fija, sin embargo, su unidad: son “la invariante estructural ... condición de las variaciones concretas de las contradicciones que la constituyen..., variación (que) es la existencia de esta invariante”, porque “la determinación en última instancia por la economía se ejerce... a través de permutaciones, de desplazamientos, de condensaciones” (Althusser, RTM: 177); porque “ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la ‘última instancia’” (Ibid.: 93)

Sólo la construcción de un concreto de pensamiento distinto podría ponerse en disputa con la determinación en última instancia por las relaciones de explotación. Pero eso tiene que construirse y no son las teorías del poder y la dominación las que vayan a poder hacerlo, las que vayan a poder abrir un espacio, un continente, un todo complejo, un “círculo perpetuamente abierto gracias a sus propios cierres” (Althusser y otros, LC: 79)

### **Explotación e ideología.**

Si aceptamos la determinación en última instancia por las relaciones de producción, la necesidad de tematizar la ideología va de suyo. La ideología es el nivel de las ideas en cuanto esta se halla en unión compleja (autonomía relativa) con respecto a los demás niveles sociales, unión que está determinada en última instancia por las relaciones de producción: “El marxismo –recuerda Althusser– considera que las ideas sólo tienen existencia histórica en la medida en que están inmersas e incorporadas en la materialidad de las relaciones sociales” (PSN: 133).

La terrenalidad de las ideas que así se plantea genera, sin embargo, un problema filosófico fundamental, el problema del lugar de su verdad. Una larga tradición filosófica y religiosa, el absolutismo, considera que las ideas sólo pueden ser verdaderas si logran independizarse, separarse por completo, de los avatares mundanos, sociales e históricos. Otra tradición, no menos larga quizás, el relativismo, considera que en sentido estricto no puede haber verdades porque todas dependen inexorablemente de tales avatares.

Parecería, entonces, que el descentramiento que el marxismo realiza del lugar de las ideas le abocaría al relativismo en forma de historicismo. El historicismo, no obstante, conduciría al marxismo a un callejón sin salida. Y es que la terrenalidad histórica de las ideas que supone afirmar tal descentramiento pondría en duda, relativizaría, la misma afirmación.

Es por ello que el marxismo precisa de una concepción del conocimiento que lo distancie tanto del absolutismo como del relativismo. En eso consiste buena parte del trabajo teórico de Althusser: en “salirse” de la problemática de la garantía o el fundamento de la verdad en la que están inscritos uno y otro. La concepción althusseriana del conocimiento se resumen en tres tesis básicas: 1) El conocimiento es resultado de un proceso de conocimiento. 2) El proceso de conocimiento es totalmente

distinto del proceso real conocido. Y 3) los criterios de validación de los enunciados científicos, es decir, los criterios de verdad, son internos al propio proceso, a la propia práctica científica.

De este modo, la ciencia, el conocimiento, es una instancia más dentro del todo complejo. Posee, por ello, una autonomía relativa, una especificidad y una dependencia específica. La verdad no tiene nada que ver con la dependencia o independencia de las ideas con respecto a los avatares mundanos o históricos en general sino con la articulación específica y efectiva de una práctica realmente distinta de otras.

Ahora bien, la nueva concepción no hace que desaparezcan las anteriores. Cabe, por tanto, ahondar en ellas y analizar el modo en que se articulan. Lo que sí podemos entender ahora es que la primera definición que hemos dado de ideología es inadecuada. La ideología no es simplemente idea descentrada ya que el conocimiento también está descentrado. Cuando se habla de ideología, se dice sin duda algo más.

Para ver qué más se dice, retomaremos la vieja idea de explotación.

El poder y la riqueza de los “de arriba”—dice esta vieja idea— proviene del trabajo y la miseria de los “de abajo”. ¿A qué idea, tan vieja como ella, se opone? A la idea de la armonía social (o mejor, *de la identidad social originaria*), es decir, que los diferentes “estratos” de la sociedad “trabajan”, cada uno en lo suyo, por el bien común. Ya se sabe: oradores, bellatores y laboratores o los famosos empresarios-creadores-de-empleo (nunca destructores —la destrucción de empleo es siempre responsabilidad de “la crisis”—, tanto menos, en consecuencia, explotadores).

La idea de la explotación y la idea de la armonía social son incompatibles. La primera dice que, dado que hay explotación, no hay sociedad, no hay “socios”, ni “amigos” reales. La segunda, sin embargo, dice todo lo contrario: hay unidad social, se busca el bien común, hay sociedad, todos somos “socios” y “amigos”.

Aunque una y otra vieja idea son incompatibles, parece que ambas coinciden en algo. Ambas parecen compartir la idea subyacente de que es deseable y posible que haya sociedad (en el sentido en que estamos usando esta palabra) y que la sociedad real se compone de “iguales”. Esto sería así también para la idea de armonía social cuando va acompañada de la necesidad de legitimar una división social entre superiores e inferiores. Cuando esto ocurre, el inferior es considerado como “amigo”, como “igual”, como “prójimo”, porque para el inferior es “bueno” estar subordinado al superior. El superior es superior por el bien común, por tanto, también por el bien del inferior. El inferior será “amigo” siempre y cuando, claro está, no ponga en peligro la posición del superior.

Sin embargo, esta coincidencia desaparece cuando la idea de explotación se transforma en conocimiento de la explotación. A decir verdad, la vieja idea ya apuntaba a la desconexión. El papel que realiza aquí el conocimiento es el de anudar la desconexión lógicamente, el de hacerla pensable en toda su extensión.

La desconexión es resultado de afirmar la determinación en última instancia por las relaciones de producción. Esta afirmación desbarata la posibilidad de hablar del bien común como verdad o centro de la sociedad. Dada la determinación en última instancia por las relaciones de producción, el objetivo de los que luchan contra la explotación no puede ser el bien común o el interés general, sino la apropiación común de los medios de producción. La apropiación común no es un medio para alcanzar el bien común, ni es otro nombre de bien común, esta vez el verdadero. Si desde la lucha contra la explotación hay que hablar de bien común, este sería un hablar dependiente de la construcción históricamente determinada de las condiciones de existencia y reproducción de la apropiación común de los medios de producción. Esto es, antes de hablar de bien común, el conocimiento de la explotación obliga a dirigir la mirada

primero hacia otro lugar: no al mundo de las ideas, donde supuestamente se dirime su significado a salvo de cualquier peligro, sino al mundo de la intervención efectiva en la transformación social, donde va a encontrar, igualmente, funcionando esa discusión, pero en un espacio determinado, en el espacio ideológico. Digamos, entonces, que el conocimiento de la explotación obliga a descentrar la discusión sobre el bien común. Pero al descentrarla, se desconecta de la idea de armonía social, para la cual el bien común es el centro de lo social, es la verdad absoluta de la sociedad o no es nada.

De modo que la idea y el conocimiento de la explotación no son la simple negación de la idea de armonía social, unos y otra son dos planteamientos incompatibles.

Que sean incompatibles no quita para que sí se “miren”.

Desde la idea de la armonía social realmente existente, la posición de los que defienden que hay explotación (y están dispuestos a terminar con ella cuando se les presente la oportunidad) es una posición excéntrica, saca las cosas de quicio, es una sin-razón, una violencia que produce o crea desarmonía arbitrariamente y que sólo puede ser gobernada, centrada, puesta en su sitio, por otra violencia y, en último término, ser eliminada(7).

Desde la posición de los que afirman que hay explotación, cuando lo hacen únicamente desde la idea y no desde el conocimiento, la posición contraria es una posición de engaño, de mentira: dicen que hay “sociedad” cuando “en realidad” no la hay.

Ahora bien, ambas interpretaciones de la posición contraria no se realizan en la esfera transparente de la contemplación, donde todas las ideas son iguales excepto en su relación con la verdad. Las interpretaciones se realizan en una situación social, dejando aparte los momentos revolucionarios, en la que la posición de los que afirman que hay explotación es una posición subordinada.

Que esté subordinada significa, principalmente, que la posición de los que defienden que hay armonía la ocupan no sólo los explotadores y sus acólitos sino también buena parte de los explotados que admiten, por medio de su decir o de su hacer, que los “de arriba” están “arriba” por el bien común.

Si la situación es esta, entonces, el considerado engaño no puede ser un “mero engaño”. Mejor, si el engaño es social y sistemático, no es un engaño.

Existe, no obstante, otra posibilidad que es la que desarrolla Marx en sus primeros trabajos siguiendo a Feuerbach. Existe la posibilidad de que la misma sociedad sea un engaño, que los explotados se engañen porque viven una vida falsa, una vida alienada. Efectivamente, los explotados están alienados, están separados de su actividad, del producto de su actividad, de su ser genérico y de los explotadores como de poderes que les son extraños. Esta alienación les haría representarse falsamente a los explotadores como dueños legítimos de su actividad, etc., esto es, les llevaría a aceptar la idea de la armonía social actualmente existente en forma de derecho a la propiedad privada.

El paso de la idea de explotación al conocimiento de la explotación, sin embargo, plantea un problema serio tanto a esta concepción como a la anterior. Es el problema de que la falsa representación represente falsamente la realidad. Sea por causa del engaño premeditado de los explotadores o sea por causa de la alienación material en la que viven los explotados, la relación se establece entre la representación y la realidad. Pero, he aquí el problema: el conocimiento de la explotación no consiste en representarse la realidad, sino en producir los conceptos que la captan.

Desde el conocimiento de la explotación, la ideología ha de localizarse en torno a la misma relación representación-realidad. “La relación sujeto=objeto –dice Althusser (EII :228)– es típica de la estructura de toda ideología, de toda formación ideológica”. Es la representación que el individuo se hace de esta relación, la representación de la relación

imaginaria (representación-realidad) de los individuos con sus condiciones reales de existencia, lo que define a la ideología.

Si esto es así, la idea de armonía social no representa falsamente la realidad en el sentido de que pudiera haber otra idea (la idea de explotación, por ejemplo) que la representase verdaderamente, sino que representa una determinada manera de relacionarse imaginariamente los individuos con las relaciones de producción y las relaciones derivadas de ellas, esto es, en última instancia, reproduce las relaciones de producción.

La ideología es la autoconciencia o identidad con la que un tipo de aparatos de estado de la sociedad de clases transforman a los individuos (a los animales humanos) en sujetos (libremente sujetos). El resultado de tal transformación es la reproducción de la explotación. Los sujetos o identidades originarias (individuos autónomos, españoles, iguales en la diferencia...) obedecen libremente a un Sujeto o Identidad Originaria (la Razón, España, la Tolerancia...) gracias al reconocimiento mutuo entre sujetos y Sujeto, entre sujetos y del sujeto por sí mismo, y la garantía absoluta de que todo irá bien mientras reconozcan su identidad y actúen como lo que son; siendo el reconocimiento y la garantía generados por los múltiples rituales de interpelación de los aparatos ideológicos de estado(8).

El reconocimiento universal y la garantía absoluta así producidos por la interpelación masiva ocasionan que en su obediencia a la Identidad Originaria, el sujeto se represente “obedeciéndose a sí mismo”, “actuando voluntariamente” o “haciendo lo que quiere”, que es lo que Althusser llama “libre sujeción” y por lo que habla de “sujeto”. Es, por tanto, la obediencia justificada y el juego de identidades que arrastra consigo lo que es imaginario. Pero no porque el sujeto se engañe al creer que está obedeciéndose a sí mismo cuando en realidad obedece a una Idea ajena. No, no es ese el desconocimiento. El desconocimiento consiste en que desde los parámetros necesarios para pensar identidades (y también diferencias, habría que añadir) es materialmente imposible conocer las relaciones de producción. Las identidades (y las diferencias) se piensan en el terreno de la relación representación-realidad, sujeto-objeto, esencia-fenómeno, en el terreno de la simplicidad y el origen. Las relaciones de producción se conocen en el “espacio” del todo complejo.

Mientras sobre la explotación sólo podamos tener una idea, la oposición entre explotación y armonía social tenderá a ser una oposición de ideas, es decir, de su adecuación o no adecuación con la realidad. Cuando sobre la explotación podemos tener conocimiento, esto es, cuando se construye un concreto de pensamiento que capta lo concreto real de la explotación, la oposición se establece entre la identidad social originaria de la idea de armonía social y el todo complejo de ese conocimiento. En esta segunda oposición, la idea de armonía social es cognoscible como elemento del todo complejo determinado en última instancia por las relaciones de producción y pierde, por tanto, la centralidad que se otorga a sí misma. La oposición ahora no es entre verdad y falsedad sino entre centralidad y descentramiento o, mejor, entre identidad social originaria y todo complejo.

De este modo se entiende la caracterización althusseriana de la ideología como reconocimiento/desconocimiento. La ideología es desconocimiento porque es reconocimiento, porque es construcción de identidad originaria y porque la identidad originaria así construida, si no es criticada, impide necesariamente producir concretos de pensamiento. Parafraseando al mismo Althusser, el desconocimiento está definido por el reconocimiento como *su* desconocimiento, *su* prohibición de conocer(9).

Podemos, entonces, saber por qué el conocimiento de la explotación va necesariamente ligado con una teoría de la ideología: porque aquel se opone necesariamente a la idea de

armonía social o identidad social originaria no como el sí al no sino como el sí del conocimiento al sí del reconocimiento/desconocimiento.

Podemos saber también que la ideología no es el engaño ni la mistificación ni la manipulación y no porque no los haya, la clase dominante no se priva de ninguna artimaña, sino porque sólo con el engaño o la mistificación no sería clase dominante. Un engaño se resuelve descubriendo su inadecuación con la realidad; la lucha ideológica se lleva a cabo transformando y revolucionando los aparatos ideológicos de estado.

Insistir en el desconocimiento/reconocimiento y no quedarse en el engaño, la mistificación o la manipulación, por muy importante que sea el desenmascarar estos, introduce un desplazamiento importante. Si la clase dominante engaña es porque ella sabe. Si no hay engaño únicamente, sino también, y en la base del engaño, reconocimiento/desconocimiento, no hay unos (la clase dominante) que sabe algo y lo oculta, y otros (la clase dominada) que ignora porque se le oculta la realidad(10). Es que nadie sabe. Hay un desconocimiento/reconocimiento generalizado que funciona, que produce efectos muy reales.

Cuando se opone, por tanto, ideología a ciencia, reconocimiento/desconocimiento a conocimiento, no hay que olvidar que la ideología no es la simple negación de la ciencia. No es la ciencia con un signo menos. La ideología es “otra” cosa. Es reconocimiento/desconocimiento. Es “otra” cosa que se articula de un modo específico con la práctica científica. La ideología produce, ya lo hemos dicho, efectos de obstaculización, pero también es la materia prima del trabajo científico. Como filosofía espontánea de los científicos es un elemento del proceso de conocimiento. Y además, es posible, según afirma Althusser (LC: 326), “una nueva forma de ideología, una ideología que descansa sobre una ciencia”, la ciencia de la historia. Una vez más, la diferencia se resuelve en complejidad(11).

En resumen, insistir en el conocimiento de la ideología es una exigencia resultante de la confrontación entre la idea de armonía social y el conocimiento de la explotación. Semejante exigencia no es sino la consecuencia del descentramiento que este infringe sobre aquella.

Ahora bien, ¿por qué las teorías del poder tienen que rechazar necesariamente toda concepción de la ideología? ¿Acaso no se oponen de la misma manera a la idea de la armonía social?

La respuesta es que no. No se oponen de la misma manera.

Si desde el planteamiento de Althusser, la idea de la armonía social se entiende como desconocimiento/reconocimiento, para las teorías del poder, la idea de la armonía social es *el poder mismo*.

Althusser ha criticado desde siempre este planteamiento, que no es otro que lo que él llamó “causalidad expresiva” a la que opuso su concepto de causalidad estructural. Para las teorías del poder cada parte contiene el todo, la relación de poder es igual (isomorfismo) en cada una de las partes, segmentos, líneas que componen la sociedad(12): el poder es tanto la idea de armonía social como las distintas instituciones, organizaciones, dispositivos, etc.

La manera en que se oponen (y aquí no pretendo ser justo con cada una de las teorías del poder que difieren en muchos otros aspectos) a la idea de armonía social es introduciendo un elemento de diseminación con respecto a la unidad simple del poder que se ejercería con esta idea. Así las relaciones de poder son relaciones de estratificación/deseo (Deleuze), de poder/resistencia (Foucault), objetividad/antagonismo (Laclau y Mouffe), de heteronomía/autonomía (Castoriadis), de trabajo muerto/trabajo vivo (Negri). En todos ellos se trata de desarrollar una teoría

en la que la identidad originaria estaría originariamente destinada a la diseminación. La identidad originaria es, entonces, “complementada” con una diseminación o diferencia originaria(13).

La oposición es por tanto diferencia originaria frente a identidad originaria. Y el problema principal con el que se encuentran las teorías del poder es explicar por qué, si lo originario es la diferencia, existe la identidad originaria y, con ella, el poder. Pero sea cual sea la forma en la que se explica, en lo cual difieren abiertamente las distintas teorías, lo importante es que la defensa de la idea de armonía social se “ve” desde las teorías del poder como un mandato y así misma cada una de ellas se “ve” como una resistencia al mandato, como una puesta en práctica de la diseminación.

De este modo, las teorías del poder establecen una peculiar relación con lo que he venido llamando la idea de la identidad social originaria.

La potencia del conocimiento de la explotación con respecto a la idea de la identidad originaria de lo social reside en el desplazamiento que realiza con respecto al tema del bien común. El bien común (da igual, por ahora, la manera en la que se defina) deja de ocupar el centro de la discusión. El problema principal ya no consiste en saber qué es el bien común o en exponer diferentes propuestas en torno a qué pudiera ser eso (que es lo que siguen haciendo las teorías del poder, quieran o no). Dicho de otro modo, el problema central de lo social ya no se juega en el terreno de la idea. La idea misma tiene que ser explicada en su combinación con los restantes elementos del proceso complejo (sin Sujeto ni Fin(es)) de lo social. La idea es ideología y, como tal, está sobredeterminada y, en última instancia, determinada por las relaciones de producción.

Por el contrario, las teorías del poder, al proyectarse a sí mismas sobre el campo homogéneo de las relaciones de poder, indistinguibles de otras relaciones, al otorgar con ello a la idea de la identidad social originaria la capacidad de ser un mandato y al darse a sí mismas el estatus de desobediencia a ese mandato, se encierran en la trampa en la que cae toda mera desobediencia: en el reconocimiento del terreno de juego de la ley. Oponiendo una diferencia originaria a la identidad social originaria siguen en el terreno de la idea(14), siguen discutiendo sobre qué es el bien común, siguen manteniendo tal discusión como el problema central. Reflejan como oponentes la idea que la clase dominante tiene de sí y ofrece a los dominados.

El isomorfismo o la causalidad expresiva en la que se sitúa su problemática otorgaría a cada elemento social (a cada relación de poder concreta) una eficacia autónoma con respecto a las demás. Pero al mismo tiempo, 1) cada elemento sería expresión de la relación identidad totalizadora/diferencia originaria, presente en cada una de ellas, 2) el discurso estaría presente en todos los elementos, o bien todos ellos estarían constituidos simbólicamente, y 3) esta relación sería fruto de la discusión únicamente con la idea de identidad social originaria. Con todo ello resulta que todas las relaciones de poder terminarían estando determinadas por el conflicto de ideas. El conflicto de ideas, la lucha ideológica –lo simbólico y la experiencia de su límite (Laclau y Mouffe), la dialéctica y la ontología de la constitución (Negri), el saber-poder y el pensamiento del afuera (Foucault), la lógica conjuntista-identitaria y la lógica de magmas (Castoriadis), el sentido y el sin-sentido (Deleuze)–, sería determinante en toda instancia.

Una de las implicaciones de este planteamiento es que las teorías del poder no tienen en cuenta que una relación de poder (de mandato/obediencia, dirección/ejecución), como en la que se imaginan inscritas estas teorías, supone siempre la libertad del subordinado para no obedecer. La supone siempre por dos razones: porque la anticipa para neutralizarla y porque la obediencia es mucho más “económica” si se consigue que sea libre obediencia. En todas las teorías del poder, el señuelo de la libertad que el mismo poder incitaría es tomado sin crítica alguna. De algún modo, ellas se encargan de

justificar la libertad que la clase dominante necesita como desconocimiento de su dominación. Insertos en la relación, tanto el gobernante como el gobernado están de acuerdo en que el gobernado es libre mientras el gobernante actúa forzado por la necesidad. Al gobernado, sin embargo, que quiera abolir la relación gobernado-gobernante le “interesa” (en cuanto aumenta su capacidad subversiva) saber por qué sigue siendo gobernado y actuar forzado por la necesidad de no seguir siéndolo.

Digamos, entonces, que si en las teorías del poder no hay cabida para la ideología ni para la explotación, es porque estas teorías no permiten distinguir. No permiten pensar la distinción real, la diferencia redoblada: entre concretos y entre los elementos de cada concreto. Y lo que, en estas teorías, impide pensar la distinción real es la problemática empirista que las articula.

Es cierto que su empirismo es un empirismo “invertido”. Lo esencial, para ellas, no es la identidad sino la diferencia. Pero, como todo empirismo, piensan “el conocimiento mismo del objeto real como una parte real del objeto real a conocer” (Althusser, LC: 36), piensan la distinción de lo idéntico y lo diferente como una distinción propia del objeto real. Convierten así el objeto real en un campo homogéneo de identidades y diferencias en el que entran tanto sus propios discursos y los discursos a los que se oponen como cualquier otra práctica social. Todo el espacio social es una superficie (o mil) de relaciones de poder. Y en él, por ende, no cabe distinguir entre instancias o niveles, esto es, entre estructuras o unidades complejas con diferente índice de eficacia. No cabe, en ellas, el conocimiento de la explotación específicamente capitalista ni de la dominación ideológica específicamente burguesa. No cabe la distinción, esto es, la determinación como realmente distinguibles, de la explotación y de la ideología. No es posible hablar desde ellas ni de la una ni de la otra.

Y he aquí la consecuencia para nosotros más nefasta de este modo de concebir las cosas. Las teorías del poder, rechazando la explotación, rechazan la posibilidad de explicar el mismo poder, o mejor dicho, de explicar lo que Foucault llama “estados de dominación”. Según Foucault, en los estados de dominación “las relaciones de poder son fijas de tal forma que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado” (1979: 127). Y es que si las relaciones de poder se fijan y la disimetría se perpetúa hay que explicar por qué y cómo ocurre tal cosa. Y la única explicación que se ha encontrado hasta ahora es que esto ocurre porque los que dominan extraen los medios de su ejercicio del trabajo de los explotados. Sin la apropiación exclusiva de los medios de ejercicio del poder no serían posibles de ningún modo los estados de dominación. En el modo de producción capitalista esta extracción/apropiación sólo puede conocerse, mientras no se demuestre otra cosa, por medio del concepto de plusvalor.

A la clase dominante le “interesa” especialmente que la discusión se mantenga al nivel de su derecho o no derecho a mandar porque mientras centramos la discusión en ese derecho no hablamos ni podemos hablar del modo en que reproduce su dominación y del modo en que podemos impedir que se reproduzca; no hablamos ni podemos hablar, en definitiva, de explotación y de lucha contra la explotación. Las teorías del poder, por su parte, borran la explotación, obstaculizan su explicación y la lucha contra ella.

### **Una nueva práctica de la filosofía al servicio de la liberación.**

En efecto, la problemática de las teorías del poder y la dominación es una problemática ideológica.

Dicho esto, sin embargo, hay que señalar dos cuestiones. La primera es que, para Althusser, lo ideológico (y lo mismo cabe decir de lo científico) reside principalmente

en las problemáticas, en las matrices teóricas de los discursos, no en el discurso como totalidad empírica. Además, reside en ellas de una manera bastante sencilla. Reside en la *confusión* que las problemáticas ideológicas articulan entre proceso de conocimiento y proceso real. Esto significa, en lo que a nuestro asunto se refiere, que en las teorías del poder y la dominación puede haber muchos elementos de valor potencialmente cognoscitivo en absoluto desdeñables.

La segunda es que indicar el carácter ideológico de las problemáticas de una serie de teorías sólo puede ser una primera fase en un proceso que ha de incluir ineludiblemente el conocimiento de estas ideologías, es decir, “el conocimiento de las condiciones de su necesidad” (Althusser, RTM: 191).

Quede claro, por tanto, si no lo estaba ya, que la línea de demarcación entre lo científico y lo ideológico no separa lo blanco de lo negro, sino dos prácticas cada una con su propia especificidad, cada una en su autonomía relativa, ambas dentro de la unidad compleja de una formación social.

Ahora bien, habría que decir que a este respecto quedaría pendiente una tercera cuestión. Esta cuestión viene también apuntada en el texto de Jameson que citábamos al principio del artículo: “las cuestiones del poder y la dominación se articulan a un nivel diferente de las sistémicas, y nada se adelanta si se presentan los análisis complementarios como una oposición irreconciliable, a menos que el motivo sea *producir una nueva ideología* (en la tradición lleva el venerable nombre de ‘anarquismo’), en cuyo caso se trazan otro tipo de líneas y la cuestión se argumenta de manera diferente” (Cursiva nuestra: ASP)

En efecto, la tercera cuestión es la de la producción o no de ideologías, de ideologías teóricas, se entiende. Es la cuestión de la teorización o no de un bien común, de un proyecto común, etc. En términos leninistas esta cuestión se sitúa en lo que hay que llamar la teorización de la estrategia, de la lucha por el comunismo.

Para Althusser cualquier planteamiento teórico de la cuestión de la estrategia va ligado necesariamente al análisis de la ideología. La teoría de la estrategia esta vinculada al conocimiento, por un lado, y a la ideología, por otro. Esta sí vinculada a la libre sujeción resultado del reconocimiento universal y a su existencia material en unos aparatos y unas prácticas. Y no puede dejar de estarlo, ya que no hay modo de librarnos de la ideología a la hora de luchar contra la explotación: la ideología es eterna, esto es, no puede haber sociedad sin ideología, aunque sea una sociedad libre de explotación(15).

Sobre el extremo ideológico de la teoría de la estrategia, Althusser es tremendamente prudente. En *Lire Le Capital* (326), ya lo hemos citado, hablará de una ideología nunca vista que descansa sobre una ciencia. En la entrevista con Fernanda Navarro propondrá la tarea de “constituir el núcleo de una filosofía materialista auténtica y una estrategia filosófica justa para que pueda surgir una ideología progresista” (FM: 75). La explicación más extensa de esta prudencia dada por Althusser se encuentra en *La transformación de la filosofía*. En esta conferencia, pronunciada en Granada, conceptualiza la filosofía producida como filosofía, esto es, las filosofías idealistas, las filosofías de la Verdad, el Logos, el Origen o el Sentido, como laboratorios de unificación y cemento teórico para la ideología dominante. Las filosofías de la Verdad realizarían así una tarea tan comprometida con la dominación de clase, aunque con su índice de eficacia específico, como la que realiza el Estado sobre la materialidad de sus aparatos. A partir de aquí, Althusser explica su prudencia, que identifica con la de Marx, Lenin y Gramsci, como un medio para evitar imponer una “unidad ideológica coactiva” a la lucha de clases proletaria. El paradigma de tal unidad ideológica a evitar es la ontología materialista estaliniana.

Frente a ella o frente cualquier otra que comparta el mismo modo de hacer filosofía, esto es, frente a cualquier filosofía que tenga “como función esencial la constitución de la ideología dominante”, lo que propone son “nuevas formas de existencia filosóficas ligadas al porvenir” de la libre asociación de los trabajadores y la extinción del Estado. Propone “una nueva práctica de la filosofía” que contribuya “a la liberación y al libre ejercicio de las prácticas sociales y de las ideas humanas”; “*nuevas formas de intervención filosófica*” que inauguren “una nueva relación, ‘crítica y revolucionaria’..., entre la filosofía y las prácticas sociales que son tanto lo que está en juego en la lucha de clases como el lugar en el que esta se produce”; que creen, en definitiva, “las condiciones ideológicas de la liberación y del libre desarrollo de las prácticas sociales”. Y todo ello con el objetivo de que el nuevo modo de hacer filosofía sirva “para terminar con la explotación y la dominación de clase y a la liberación de los hombres” (TP: 177-178).

La teoría de la estrategia en Althusser es en primer lugar teoría de la estrategia filosófica, teoría sobre la responsabilidad de la filosofía, teoría de la filosofía como práctica, como intervención en la sociedad. Entiéndase la diferencia con respecto a las teorías del poder y la dominación, por un lado, y con las filosofías idealistas, por otro. No se trata de que el conflicto de ideas determine *todas* las relaciones sociales. Pero la filosofía tampoco existe en la *plenitud* de la Verdad de todo lo que es.

No lo es todo de ninguna de las dos maneras, y tampoco es nada, la filosofía es práctica combinada con prácticas, produce o puede producir unos efectos determinados.

Según Althusser, en última instancia, los efectos determinados que produce o puede producir la filosofía son de dos tipos. O bien, unifica teóricamente la ideología dominante o dominada, o bien ayuda a crear las condiciones ideológicas de la liberación.

Entre los dos tipos de efectos, hay una diferencia que es necesario señalar. La filosofía del primer tipo no puede conocer su vinculación con la ideología dominante. Para ello, tendría que aceptar la existencia de un afuera. Un afuera quiere decir una realidad en la que ella no pueda reconocerse, en la que no pueda encontrarse a sí misma, porque el afuera, digamos: el Estado y sus aparatos, la lucha de clases, etc., es un concreto, una articulación específica de elementos. En todo caso, ella no podría conocerse articulada en un todo complejo, como práctica combinada con otras prácticas, trabazón compleja ella misma. Porque, entonces, ¿dónde quedaría su unidad simple, la identidad consigo misma que le permite unificar teóricamente a la contradictoria y múltiple ideología, sea dominante o dominada?

La filosofía de segundo tipo, por el contrario, depende por entero de la posibilidad de conocer su articulación con el afuera de la lucha de clases, de la historia y de su conocimiento. Las condiciones ideológicas de la liberación sólo se pueden intentar crear si hay algo de qué liberarse y en ese algo la ideología produce algún efecto determinado. Para llevar a cabo esta ruptura, sin embargo, la filosofía necesita ser practicada de otra manera. La filosofía ha de hacer sitio en sí misma al afuera del conocimiento de los efectos determinados, al afuera de la ideología dominante y de la dominada, al afuera de la práctica política, etc. Y para ello, ella misma tiene que saberse como práctica concreta, como complejidad articulada y desajustada.

El ejemplo de teoría desajustada es el pensamiento de Maquiavelo: “De un lado las condiciones definidas con la máxima precisión, desde el estado general de la coyuntura italiana, hasta las formas del encuentro entre la Fortuna y la *virtú* y las exigencias del proceso de la práctica política; del otro, la indecisión total sobre el lugar y el sujeto de la práctica política. Lo que es impresionante es que Maquiavelo sujeta firmemente los dos extremos de la cadena; en pocas palabras, piensa y pone esta distancia (*écart*) teórica,

esta especie de contradicción, sin querer ofrecerle en el pensamiento, bajo la forma de una noción o de un sueño, una reducción o una solución teórica cualquiera... Así, se le hace sitio a la práctica política en esta teoría que piensa y mantiene la distancia (*maintient l'écart*), se le hace sitio por medio de esta concatenación (*agencement*) de nociones teóricas distanciadas (*écartelées*), por medio del desajuste (*décalage*) entre lo definido y lo indefinido, lo necesario y lo imprevisible. Este desajuste (*décalage*) pensado y no resuelto por el pensamiento es la presencia de la historia y de la práctica política en la teoría misma” (EII: 139).

La filosofía, para ser una práctica de la filosofía al servicio de la liberación, ha de generar en sí misma una distancia, un desajuste donde se haga presente su afuera. Esto sólo puede hacerlo defendiéndose continuamente de la amenaza de la identidad, conociendo, por tanto, su desajuste, su complejo ensamblaje, el hecho de que consiste en una práctica articulada con otras prácticas. Y sólo puede conocer eso si extrae las consecuencias teóricas pertinentes para ello del conocimiento de la explotación, de la determinación en última instancia por las relaciones de producción, y del conocimiento de la ideología como desconocimiento/reconocimiento.

¿Cuál es el desajuste principal, la distancia por excelencia que Althusser genera en su teoría(16)? El desajuste principal quizás, porque es un desajuste redoblado, sea el concepto de todo complejo. El modo en que se “unen” esos dos términos: “todo” y “complejo”; es en sí mismo una unión compleja, desajustada. Lo que se hace presente en la distancia (*écart*), en la separación que los une, es lo que podríamos llamar “la necesidad de distinguir”, la necesidad de no quedarse en lo general, la necesidad de “saltar” a lo concreto, a lo específico. “Todo objeto –dice Althusser (EII: 298) es *específico*, materialmente *especificado*. No puede ser tratado en general como el objeto ‘cualquiera’ de una combinatoria o de un formalismo ‘puros’”. En pocas palabras, se trata de hacer sitio en la filosofía a la necesidad, el imperativo, de conocer. De este modo, no es posible hablar de una ontología althusseriana en la que todo y el Todo fueran unidades complejas. El mínimo de generalidad de la unidad compleja indica por el contrario la necesidad de no “ontologizar”, la necesidad de la teoría científica.

El segundo desajuste principal, o quizás este sea el primero y el anterior el segundo, es la definición de la filosofía como lucha de clases en la teoría. Aquí igualmente tenemos dos extremos “lucha de clases” y “teoría” en articulación desajustada. Si hemos entendido “La transformation de la philosophie”, la lucha de clases de la que habla esta definición no es otra que la lucha de clases ideológica, entre una ideología dominante y otra dominada, por la dominación y contra la dominación ideológica. La teoría, por su parte, es el sistema demostrativo conceptual que comparten la filosofía y la ciencia, definido por la ciencia o ciencias con las que se relaciona la filosofía en un momento dado (Althusser, AG: 15). La filosofía es, en conclusión, la unión desajustada, compleja de ideología (desconocimiento/reconocimiento) y ciencia (conocimiento) o, lo que es lo mismo, su distinción.

¿A qué se hace sitio en esta distancia entre ideología y conocimiento que constituye a la filosofía? Al conocimiento de la explotación y a la lucha contra la misma.

En efecto, la estrategia filosófica que Althusser propone consiste en hacer jugar, en la teoría, conocimiento y lucha, uno con otra y viceversa(17). El conocimiento sólo puede actuar sobre la lucha y la lucha sobre el conocimiento a través de la ideología que indefectiblemente acompaña a la lucha. Y para hacer posible ese “juego” se requiere el conocimiento de la ideología. La fusión entre materialismo histórico y movimiento obrero, la unidad de teoría y práctica, de conocimiento e ideología, se realiza, se puede realizar, en la distancia que la nueva práctica de la filosofía abre *entre* los dos.

La nueva práctica de la filosofía que propone Althusser consiste en un separar ideología y ciencia, lucha contra la explotación y conocimiento de la explotación, que las une.

Esta es la razón de fondo por la que es necesario insistir en el conocimiento de la ideología. Conocer la ideología (en su distinción con respecto a la ciencia y en su articulación necesaria con las relaciones de producción-explotación) impide a una práctica filosófica para la liberación cerrarse sobre sí misma en una unidad simple. El concepto de ideología nombra la distancia de la filosofía con respecto a sí misma, nombra su afuera. Abre un vacío en la filosofía donde aparece el conocimiento de la explotación y la lucha contra ella. Es el conocimiento por medio del cual la filosofía se obliga (libre obediencia) a asumir la unidad compleja que produce todo conocimiento, por el que se obliga con él a distinguir, a no contarse cuentos. En fin, insistiendo en la ideología es como la filosofía puede hacerse responsable: no rehuir su afuera, exponerse al exterior y a sus efectos.

## NOTAS:

(1). Hablamos de descubrimiento en el mismo sentido en que lo hace Althusser a partir del “Prólogo” de Engels al Segundo Libro de *El capital*. Althusser ha descubierto la articulación necesaria entre ideología y relaciones de producción al darle su concepto: “toda ideología representa... la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y con las relaciones derivadas de ellas” (SR, 298).

(2). No nos interesará, por tanto, la filosofía de Althusser en su totalidad empírica, sino, más bien, los conceptos que ella aporta para poder responder a esta pregunta.

(3). Ver Jameson, 1989: 61 y ss.

(4). Es importante tener siempre en mente que, para Althusser, en lo económico la primacía recae sobre las relaciones de producción, no sobre las fuerzas productivas o la distribución (el mercado). Se evitarán así muchos malentendidos.

(5). “¿Cómo procedía Spinoza? –escribe Althusser (ADL: 478)– Sin intentar nunca una génesis transcendental del sentido, de la verdad, o de las condiciones de posibilidad de toda verdad, sea el sentido y la verdad lo que sea, se instalaba en la factualidad de una simple constatación: ‘tenemos una idea verdadera’, ‘tenemos una norma de verdad’, no en función de una fundación originaria perdida en los comienzos, sino porque es un hecho que Euclides, gracias a dios, dios sabe por qué, ha existido como una singularidad universal factual, y [que no es] necesario, como pretende Husserl, ‘reactivar su sentido originario’, [que] basta con pensar en el resultado factual de su pensamiento, en su resultado bruto, para disponer de la potencia de pensar”.

(6). Sobre la diferencia en este aspecto entre Althusser y Foucault ver Zizek (1994: 13). Por lo demás, se puede decir que Althusser había rechazado la teoría del poder de Foucault “antes” de que este la elaborase en la crítica que hace a la “teoría” del “grupo infinito de paralelogramos de fuerza” de Engels en el “Anexo” a “Contradicción y sobredeterminación” (RTM: 96-106). En carta a Bloch del 21 de septiembre de 1890, el foucaultiano Engels comentaba: “la historia se hace de tal manera que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerza, de los que surge una resultante –el acontecimiento histórico– que, a su vez, puede considerarse producto de una potencia única, que, como un todo, actúa sin conciencia y sin voluntad. Pues, lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido”. (Citado por Althusser, *Ibid.*:99)

(7). En este sentido hay que leer el siguiente pasaje (§16) del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke: “Por la ley fundamental de la Naturaleza, el hombre debe defenderse en todo lo posible; cuando le es imposible salvaguardarlo todo, debe darse la preferencia a la salvación del inocente, y se puede destruir a un hombre que nos hace la guerra o que *ha manifestado odio contra nosotros*, por la misma razón que podemos matar a un lobo o a un león. Esa clase de hombres no se someten a *los lazos de la ley común de la razón* ni tienen otra regla que la de la fuerza y la violencia; por ello pueden ser tratados como fieras, es decir, como criaturas peligrosas y dañinas que acabarán seguramente con nosotros, si caemos en su poder” (Las cursivas son nuestras: ASP).

(8). *Sur la reproduction* (SR)

(9). “Lo invisible está definido por lo visible como *su invisible, su prohibición de ver*”(LC:20)

(10). Este problema hay que entenderlo como suplementario de la apropiación del conocimiento que realiza la clase dominante o, como lo llamó Marx en *La ideología alemana*, la división entre trabajo manual y trabajo intelectual.

(11). Por insistir en este tema que tantos detractores del pensamiento de Althusser ha generado, permítaseme una cita esclarecedora: “Incluso la distinción teóricamente esencial y prácticamente decisiva entre la ciencia y la ideología necesita defenderse de las tentaciones dogmáticas o cientifistas que la amenazan directamente, puesto que debemos aprender, en este trabajo de investigación y conceptualización, a no hacer de esta distinción un uso que restaure la ideología de la filosofía de las Luces, sino que, por el contrario, debemos aprender a tratar la ideología, la que constituye por ejemplo la prehistoria de una ciencia, como una historia real que posee sus propias leyes y como la prehistoria real cuya confrontación real con otras prácticas técnicas y otras adquisiciones ideológicas o científicas ha podido producir, en una coyuntura teórica específica, el advenimiento de una ciencia no como su fin, sino como su sorpresa... Que con ocasión del estudio de este problema seamos invitados a pensar de una manera totalmente nueva la relación de la ciencia con la ideología de la cual nace y que continúa más o menos acompañándola sordamente en el curso de su historia; que tal investigación nos ponga frente a la constatación de que toda ciencia no puede ser pensada, en su relación con la ideología de donde sale, sino como ‘ciencia de la ideología’, he ahí algo que podría desconcertarnos si no estuviéramos prevenidos sobre la naturaleza del *objeto* del conocimiento, que no puede existir sino en forma de ideología cuando se constituye la ciencia que va a producir, con el modo específico que la define, el conocimiento”.(LC: 46-47)

(12). Una crítica que Althusser hace a Levi-Strauss en este sentido se encuentra en “Sur Feuerbach” (EII: 233-237)

(13). El problema estratégico que conlleva este planteamiento es claro. Si todas las relaciones de poder son isomórficas, todas las luchas son homogéneas y no hay forma de pensar su desajuste. El desajuste entre las luchas es inexplicable e incomprensible. Este es desde luego el punto ciego político de las teorías del poder. Todo es diferencia, multitud, pero no sabemos, ni podemos saber desde las teorías del poder, en qué se diferencian los diferentes. Y si el desajuste es inexplicable, es imposible plantear propuestas de unidad de acción que no sean meras llamadas sin destinatario a la lucha de la izquierda por la hegemonía.

Pero mi intención no es llevar la cuestión a ese punto que exige un trabajo pendiente para todos los movimientos de liberación.

(14). En este punto, las teorías del poder se encuentran en paralelo con las tesis posmodernas de la desfundamentación del conocimiento. Para una crítica pormenorizada de estas tesis desde la concepción materialista del conocimiento remito al libro de J. P. García del Campo, *Opaco, demasiado opaco*, de próxima publicación.

(15). “*La ideología (como sistema de representaciones de masa) es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia.* Si la historia en una sociedad socialista es, igualmente, como lo decía Marx, una perpetua transformación de las condiciones de existencia de los hombres, los hombres deben ser transformados para que puedan adaptarse a estas condiciones; si esta ‘adaptación’ no puede ser abandonada a la espontaneidad, sino que debe ser asumida, dominada, controlada, en la ideología se expresa esta exigencia, se mide esta distancia, se vive esta contradicción y se realiza su resolución. En la ideología, la sociedad sin clases *vive* la inadecuación-adequación de su relación con el mundo, en ella y por ella transforma la conciencia de los hombres, es decir, su actitud y conducta, para situarlos al nivel de sus tareas y de sus condiciones de existencia.

En una sociedad de clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se organiza en provecho de la clase dominante. En una sociedad sin clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se vive en provecho de todos los hombres.” (RTM: 195-196)

(16). Ver en este mismo número: Balibar, E., “¡Sigue callado, Althusser!”.

(17). Ver Althusser, EJM.

## BIBLIOGRAFÍA.

Althusser, L.(EJM), “Sobre la evolución del joven Marx”, en *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia,1975.

Althusser, L.(PSN), *Positions*, París, Editions Sociales,1976.

Althusser, L. (FM), *Filosofía y marxismo* (entrevista por Fernanda Navarro), México D.F., Siglo XXI, 1988.

- Althusser, L. (AG), “Acerca de Gramsci”, en Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer El capital*, 22ª edición, México D. F., Siglo XXI, 1990.
- Althusser, L. (ADL), *L’avenir dure longtemps*, nueva edición aumentada, París, Stock/IMEC, 1994.
- Althusser, L., (TP), “La transformation de la philosophie” en *Sur la philosophie*, París, Gallimard, 1994.
- Althusser, L. (SR), *Sur la reproduction*, París, PUF, 1995.
- Althusser, L. y otros (LC), *Lire le Capital*, 3ª edición, París, PUF, 1996.
- Althusser, L. (EII), *Écrits philosophiques et politiques, II*, París, Stock/Imec, 1997.
- Althusser, L. (RTM), *La revolución teórica de Marx*, 25ª edición, México D.F., Siglo XXI, 1999.
- Althusser, L. (ME), “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002.
- Castoriadis, C. (1979), *La experiencia del movimiento obrero, I.*, Barcelona, Tusquets.
- Deleuze, G., (1994), “Désir et plaisir”, en *Magazine littéraire* 325.
- Foucault, M. (1990), *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
- Foucault, M. (1994), *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La piqueta.
- Foucault, M. (1995), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, 8ª edición, Madrid, Siglo XXI.
- Hegel, G. W. F. (1999), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial.
- Jameson, F. (1989), *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Madrid, Visor.
- Jameson, F. (1999), *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial.
- Kirk, G.S., Raven, J.F. y Schofield, M. (1987), *Los filósofos presocráticos*, 2ª edición, Madrid, Gredos.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2001), *Hegemony and Socialist Strategy*, 2ª edición, Londres, Verso.
- Marx, K. (1987), *Miseria de la filosofía*, 10ª edición, México D.F., Siglo XXI.
- Marx, K. (1978), *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, vol. I, OME 21, Barcelona, Crítica.
- Negri, A. y Guattari, F. (1999), *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*, Madrid, Akal.
- Spinoza, B. (1980), *Ética*, Madrid, Editora Nacional.
- Zizek, S., (1994), “The Spectre of Ideology” en Zizek, S. (ed.), *Mapping Ideology*, Londres, Verso.

Nota: Cuando, habiéndose publicado traducción al castellano, la edición a la que se remite al lector es la edición en lengua original, la traducción realizada no siempre coincide con aquella.

## EL HEGEL OCULTO DEL JOVEN ALTHUSSER

por Montserrat Galcerán Huguet

### RESUMEN

Los estudios del joven Althusser sobre Hegel son el motivo para este trabajo que analiza su influencia en los textos de juventud pero también en algunos de los escritos posteriores. Se enfrenta especialmente al debate sobre la epistemología de Marx y a la cuestión de la dialéctica. En cuanto al primer punto contrasta el uso en Marx, y en Hegel, de los términos "concreto" y "abstracto" con la interpretación althusseriana en el famoso tratamiento de las tres generalidades y en la tajante distinción entre "ideología" y "ciencia". Y en cuanto al segundo intenta formular un concepto no historicista de "dialéctica", como esfuerzo por pensar críticamente una globalidad compuestas de elementos antagónicos. En el trasfondo se dibuja la lectura religiosa que Althusser hace de Hegel desde posiciones nihilistas.

### ABSTRACT

The article takes as a startpoint the young Althusser's study of Hegel, and analyses its influence on his early work, but also in some of the features and themes of the later Althusser, with special attention on the Marx' epistemology debate and the question of dialectics. Regarding the first issue, the article compares the use by Marx and Hegel of the terms "concret" and "abstract" with the sense Althusser gave to these concepts in the well-known conceptualisation of the three "généralités" and the sharp cut between "ideology" and "science". As for the second issue, it tries to formulate a non historicistic concept of "dialectic", as a tool for a critical reflexion of a globality made of antagonic elements. On the background, we still discover the outline of the religious reading of Hegel, made by Althusser from a nihilistic stand.

La obra de Althusser es la de un personaje perturbador. No sólo por lo trágico de su existencia, no sólo por las dificultades para desentrañar sus escritos, sino especialmente por un gusto muy suyo de ocultar y de ocultarse tras sus textos, por su capacidad para emborronar las pistas, lo que hace muy difícil seguir un juego que esconde bajo una capa de rigor excesivo, de claridad deductiva. Pero lo que siempre más me ha impresionado es la intensidad con que está escrito lo que ahí se dice, la fuerza, la rabia incluso, que se desprende de las líneas de un modo casi físico. Aparentemente esa intensidad proviene de lo dicho y del rigor con que se dice pero por debajo fluye una fuerza que interpela, una pasión que no deja indiferente aunque no podría precisarse de dónde proviene. ¿Genera tal pasión la polémica sobre las tres generalidades en el modo teórico de proceder de Marx?, ¿la inversión marxiana de la dialéctica es un asunto de tal urgencia y magnitud?, ¿de qué se trata en las controversias teóricas sobre la dialéctica, el joven Hegel, la ruptura epistemológica, la denuncia del "joven Marx"? Como en la famosa *Carta robada* hay alguna carta oculta aunque profusamente distribuida en el mazo. En mis lecturas nunca he logrado aclarar la cuestión ni comprender del todo el entusiasmo, la admiración sin límites y la adhesión personal que provocan los textos de Althusser. Sea pues este intento un pequeño homenaje a su fuerza que no a su claridad y mucho menos a su transparencia.

*La recepción del pensamiento althusseriano.*

La primera nota curiosa en la difusión del pensamiento de Althusser en nuestro país, fue el que éste llegara masivamente en las traducciones de la editorial mexicana siglo XXI, casi al mismo tiempo que era conocido en el resto de Europa y que fuera divulgado por los jóvenes intelectuales del momento. A mediados de los sesenta, más o menos en torno al 68, los dos libros fundamentales de Althusser, *La revolución teórica de Marx* (*Pour Marx* según la edición francesa, 1965) y *Leer el Capital* (*Lire le Capital*, 1965) ocuparon los primeros lugares en todas las librerías. Fueron el estandarte de los jóvenes intelectuales marxistas frente a los viejos comunistas y rápidamente creció un enjambre de "althusserianos" que se expandió entre los jóvenes doctorandos y los más jóvenes estudiantes.

En Francia el éxito de Althusser se encuadró en la moda del estructuralismo y en la emergencia de movimientos políticos de izquierda radical tales como los movimientos estudiantiles y los comunistas-maoístas. Mayo del 68, momento de eclosión de los movimientos, señala un repunte de la fama de Althusser que, sin embargo, participa ya de un cierto pasado. En 1973, cuando la publicación de *La respuesta a John Lewis*, Lippietz pudo decir que Althusser volvía a primera página de los periódicos después de un breve silencio(1). Efectivamente los años de esplendor son algo más antiguos y pueden situarse entre 1960 y 67, con la publicación de los primeros textos sobre el joven Marx, la organización de los seminarios en la escuela de la calle Ulm y finalmente con la publicación de los dos libros antes citados.

Un aspecto relevante de la enorme popularidad de Althusser y el renombre de "los althusserianos" (E. Balibar, P. Macherey, A. Badiou, N. Poulantzas,...) residió en su capacidad para presentar una corriente crítica al marxismo tradicional de los partidos comunistas de la época, especialmente del Partido Comunista francés, desde posiciones radicales. Un ejemplo paradigmático lo ofrece el debate sobre "marxismo y humanismo", debate en el que los viejos comunistas, en primer lugar su portavoz, R. Garaudy, defienden el humanismo como "el marxismo de nuestra época" mientras que Althusser rechaza el concepto de humanismo como un "ideologema burgués" que encubre la novedad que representa la obra de Marx y denuncia que la apelación al "hombre nuevo" impide analizar lo que está ocurriendo en los países socialistas, especialmente en la Unión soviética. Ciertamente esa polémica reviste aspectos inherentes a la problemática de los debates internos al movimiento comunista que intentaba digerir la denuncia del estalinismo. Pero lo que Althusser señala es que el recurso al "humanismo socialista" es una manera ideológica de intentar hacer cuentas con un pasado terrible que seguía condicionando la historia de los Partidos comunistas, historia que los intelectuales comprometidos intentaban explicar recurriendo al "culto a la personalidad", a las necesidades de la "acumulación originaria socialista" y a la mitología del "hombre nuevo". Dado el enorme peso de esos partidos en el movimiento obrero de la época, el debate tenía unas increíbles consecuencias políticas(2).

El otro aspecto, la relación con la moda estructuralista, ofrece alguna pista falsa. De hecho la gran difusión de ese movimiento durante los sesenta permite considerarlo el primer movimiento cultural mediático del siglo pasado, con una amplitud que no volveremos a encontrar hasta la ola del postmodernismo. El estructuralismo significó en su momento la sustitución de la tradición historicista y genealógica en las ciencias sociales por una aproximación a-histórica a "lo presente" y a su vez la puesta en cuestión del existencialismo por la presentación de un modelo de pensamiento centrado en las regularidades y en las leyes, cuya vocación científica era indudable. Frente al mundo fuertemente ideologizado de las ciencias sociales del momento, la pretensión de

cientificidad y la denuncia del historicismo/ humanismo, fue una de sus características más logradas(3).

El mundo hispano estaba en aquel momento relativamente alejado de las novedosas corrientes francesas. Heidegger era todavía uno de los grandes filósofos estudiados a la vez que se leía masivamente a Sartre. Pocos eran los que conocían las nuevas tendencias que se estaban difundiendo en el país vecino. Entre los pioneros jugó un importante papel un joven recién licenciado, de nombre Gabriel Albiac. Este brillante profesor disfrutó de una beca que le permitió asistir directamente en París a las sesiones de la Rue d'Ulm, la calle donde se encuentra la *Ecole normale supérieure* de la que Althusser fue secretario durante varios años y donde daba sus clases y seminarios. Albiac volvió transfigurado de su estancia parisina. Basta leer el texto de su capítulo sobre Althusser en la *Historia de la filosofía* publicada por J. M. Bermudo en 1983 para darse cuenta de ello(4). Ignoro hasta qué punto Albiac incorporó la sutileza de los análisis teóricos de su maestro y su temple comunista. Más bien sobresale en ese texto y en algunos otros una identificación personal, una especie de proyección en la figura de aquél que acompañó a la recepción de su pensamiento y que le sirve todavía de prestigiosa tarjeta de visita.

Sorprendentemente esa generación no parece haber dejado rastro. La desmarxistización de la intelectualidad española durante los años del PSOE (decenio de los ochenta y parte de los noventa) hizo que muchos de los que antaño habían escrito sobre Marx y marxismo utilizando en ocasiones los textos de Althusser, simplemente dejaran de hablar de ello y empezaran a hablar de otra cosa. No hubo en nuestro país una corriente crítica frente a la lectura althusseriana, de cierto rigor y consistencia, como podemos encontrar en la propia Francia o incluso en Inglaterra, en Alemania o en Italia. La "crisis del marxismo hispano" fue instantánea y completa, hasta el punto de que actualmente, si no fuera por los viejos textos de las bibliotecas, nos costaría reconocer a los viejos althusserianos. Algunos de los más jóvenes se cuentan entre los alumnos de Albiac de aquellos años. En ellos la recepción y crítica de la obra del filósofo ha ocupado el lugar de aquella identificación personal y ha dado lugar a traducciones, introducciones y ensayos de notable importancia.

### *Los textos sobre Hegel*

Los textos de juventud de Althusser y, en especial, los textos sobre Hegel, eran desconocidos en aquella época. No sólo desconocidos sino que estaban cuidadosamente ocultos. Lo cual no es extraño pues en sus obras más leídas Althusser no sólo se pronuncia negativamente sobre Hegel, sino que acentúa la distancia entre Hegel y Marx, sitúa la ruptura epistemológica precisamente en el rompimiento y el abandono de cualquier coqueteo con la filosofía idealista, en especial la hegeliana, y hace de la contraposición a Hegel seña de identidad del pensamiento de Marx. ¿Cómo sospechar que todo ello estuviera construido sobre un conocimiento nada desdeñable de la filosofía de Hegel, a la que había dedicado su tesis de grado en estudios superiores?(5). La edición de los inéditos en los últimos años nos ha permitido conocer esos textos lo que permite templar la dureza de los pronunciamientos sobre Hegel. Esos textos no han sido traducidos al castellano donde el interés por Althusser ha desaparecido desde prácticamente los años 70, de modo que su publicación ha pasado casi desapercibida.

Los textos que versan directamente sobre Hegel y su filosofía, escritos a finales de los 40, son el trabajo para la obtención del DEA, titulado *Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel* (1947), seguido de dos artículos, *L'homme, cette nuit* (1948) y *Le retour de la philosophie* (1950). Rápidamente se observa que son textos muy distintos; el primero es un trabajo todavía algo escolar, como corresponde a una memoria de

licenciatura, mientras que de los otros dos, el primero es una reseña del libro de Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* y el segundo un panfleto firmado por la Comisión de crítica del círculo de filósofos comunistas y dirigido contra la recuperación de la filosofía hegeliana por los académicos y profesores de la época, en primer lugar por el célebre J. Hyppolite(6).

Antes de pasar adelante quizá sea conveniente aclarar un extremo. En la época en que escribe los dos primeros textos, Althusser no era todavía ni marxista ni comunista, sino un católico practicante profundamente convencido. Su biógrafo Y. Moulier-Boutang, sitúa su ingreso en el Partido Comunista francés (PCF) en el año 1948. Nuestro autor que había sufrido el internamiento durante seis largos años en un campo de prisioneros en Alemania, había vuelto a París a finales de 1945. Retomó el contacto con la Escuela normal superior y reemprendió sus estudios. Como él mismo dice bellamente en la Introducción al *Pour Marx*, "la historia se había apoderado de nuestra adolescencia desde la época del Frente Popular y la guerra de España, para marcarnos en la guerra misma con la terrible educación de los hechos. Nos sorprendió allí donde habíamos venido al mundo, y de estudiantes de origen burgués o pequeño-burgués que éramos, nos hizo hombres instruidos en la existencia de las clases, de su lucha y de su significación. Frente a las evidencias impuestas por ella sacamos la conclusión de unirnos a la organización política de la clase obrera, el Partido comunista. Era la época de la postguerra inmediata. Fuimos lanzados brutalmente a las grandes batallas políticas e ideológicas que el partido llevaba a cabo: nos vimos obligados a ver las implicaciones de nuestra elección y a asumir las consecuencias... Paradójicamente, fue necesaria la presencia de Stalin, cuyo contagioso e implacable sistema de gobierno y de pensamiento provocaba estos delirios, para someter esta locura a un poco de razón. Entre las líneas de algunas páginas simples donde condenaba el celo de aquellos que pretendían a toda fuerza hacer de la lengua una superestructura, entrevimos que el uso del criterio de clase no era un criterio sin límites y que se nos hacía tratar la ciencia, cuya rúbrica cubría las obras mismas de Marx, como una ideología cualquiera. Era necesario retroceder y, en una semiconfusión, volver a los rudimentos"(7).

En los textos sobre Hegel, especialmente en el primero, Althusser lleva a cabo una lectura que no puedo menos que calificar como "religiosa", si bien en un sentido existencial que deplora la pérdida de sentido del mundo y presenta al "ser humano" como lugar de negación y de aniquilación. El texto trata sobre "el contenido" del pensamiento hegeliano el cual no es otro, dicho sucintamente, que explicitar el sentido, o mejor dicho, de la falta de sentido, de su época. En cuanto que filósofo inscrito en ella, Hegel se identifica con una época (y una doctrina) de la plenitud perdida. Hegel, dice Althusser, enuncia filosóficamente su época y vive en esa enunciación conjurando con ello el peligro de locura al que sucumbe su amigo Hölderlin. Se representa a sí mismo como "el yo que se ha desarrollado por el discurso frente al yo que se ha desarrollado por la acción"... "el profesor aporta al emperador (Napoleón) la revelación del sentido de su propia acción"(8). Pero se mantiene siempre en su concreción histórica, como un personaje del momento por cuya ventana penetran los cañonazos de la batalla de Jena; como un personaje que se esfuerza por pensar la revolución de su época, incluso cuando esta revolución pertenece ya al pasado y ha sido arrumbada por la restauración europea(9).

En su comentario lee la letra del texto hegeliano pero parece como si rehiciera el camino que apartó a los intelectuales del s. XVIII del mundo de la fe encerrándolos en el intelectualismo frío de la Ilustración, del mismo modo que los desengañados de la religión de su tiempo, tiritan en el mundo inhóspito de la Academia contemporánea. El

pasado ferviente de un creyente católico no está tan lejos de su presente o, como dice Y. Moulier Boutang es su desarraigo, el de Althusser y no el de Hegel, el que ahí habla. Eso se observa en el refuerzo del papel de la negatividad, que caracteriza como "vacío" y no como negación determinada, situándose en una posición cercana a la "teología negativa": "el mérito de Hegel es haber pensado la positividad del vacío, o si se prefiere la positividad de lo negativo, por el que de un lado elimina toda concepción "mundana" del en-sí y asiste a su generación... Lo en-sí no es para él un todo constituido sino un vacío originario que, por su propio movimiento, se constituye en todo. Si hay totalidad, y ya veremos en qué sentido, sólo puede existir al final, de modo que lo en-sí sólo recibe por anticipación los caracteres que produce en su desarrollo: así se puede sostener que es algo *oculto*, una semilla, un no-existente que se manifestará como existente, un inmediato, un por-venir, se puede leer en él las promesas del Todo como se leen en el niño las promesas del hombre, o en la bellota las ramas de la encina. Pero la misma anticipación acentúa la inversión hegeliana. Lo en-sí no es en absoluto *algo que ya está ahí*, sino algo que *todavía no está*, es su propia ausencia, sólo está en él en ausencia; y fijémonos, no está en ausencia en algo otro, que sería entonces lo en-sí de referencia, sino que está *en ausencia en sí mismo*, y sólo se constituye por el descubrimiento dialéctico de sí en su propia nada. Lo en-sí debe conquistar su propio sí. Y entonces veremos que lo en-sí conquistado, por obra de su propia conquista deja de ser un en-sí y es un para-sí, que la substancia ya no es substancia sino sujeto y que lo en-sí conquistado, al menos en las palabras de Hegel, no es la reconstitución de lo en-sí primitivo sino la aniquilación de lo en-sí consumado y su elevación a la Libertad"(10).

A pesar de la dificultad de la terminología se observa la dificultad o por mejor decir, la imposibilidad del ser-sujeto, ya que *sujeto* indica una reflexividad que retoma lo en-sí, que lo articula y lo desenvuelve negando sus formas anteriores, como, retomando la imagen, el hombre niega al niño que fue. Pero en la lectura althusseriana esa recuperación no puede darse puesto que, al revés, la negatividad del para-sí no recoge lo en-sí sino que lo destruye y coloca en su lugar su propio vacío. En el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, texto citado con profusión por Althusser y que sin duda conocía bien, Hegel explicaba que todo el problema se reducía a pensar "lo verdadero no sólo como *substancia* sino también como *sujeto*"(11). No se dice allí pensarlo sólo como sujeto, sino como substancia y sujeto. Justamente el perder de vista esa primera condición, permite una lectura "nihilista" del texto hegeliano(12).

Así lo explicita en el análisis del lenguaje hegeliano, de su texto. Lo escrito por Hegel, nos dice, sus palabras, abren la conciencia del (de un) mundo y, en este sentido es la palabra la que crea el universal y hace desaparecer el singular. Ahora bien, justamente por eso, el lenguaje es "lo negativo", es esa nada que perdura. Y el hombre que habla y que sabe que habla es, por lo mismo, una nada, cuyo yo, cuya vuelta sobre sí, no es más que un círculo de "nulidades" sin que nunca pueda atraparse. Tal vez presintamos en estas palabras al lejano Lacan, un yo (*moi*) imposibilitado de plenitud pues en vez de hacerle volver sobre sí, la vuelta reflexiva no traza más que círculos en el aire: " por la Palabra el hombre agarra en la palabra-concepto la nada del ser, es decir, el universal, y por la palabra se agarra a sí mismo como universal reflexivo, es decir como *sujeto*. En el Sí el lenguaje no reenvía más que a sí mismo y es por esto que Hegel dice que los seres sin lenguaje no serían libres, pues sin la nada del discurso no podrían ni liberarse de la naturaleza ni *agarrar* su propia naturaleza: por eso la libertad es *toma*, captación de sí, o dicho de otro modo *Begriff*, concepto en el que se abre la identidad del concepto y de la libertad"(13).

Las analogías con el paraíso perdido y con la expulsión de Adán y Eva refuerzan el horizonte religioso de su lectura y prestan un cierto carácter místico a su defensa de la Verdad. La pérdida del paraíso ofrece una ilustración de la pérdida de un conocimiento inmediato del mundo puesto que significa el fin de la inocencia, el fin de la vivencia feliz de la inmediatez del mundo. A partir de este momento se impone el largo rodeo que permite a los seres humanos alcanzar el conocimiento por medio de los universales - las palabras vacías a las que antes me he referido - pero impide el conocimiento intuitivo e inmediato. La verdad se convierte en el resultado de un largo proceso de destrucción o de aniquilación de lo dado. Y la plenitud perdida adquiere la figura de una plenitud a conquistar, a la que corresponde la figura del sujeto, la figura en hueco del yo-consciencia.

El texto sobre Hegel se inscribe así en el horizonte formado por la combinación de la teología cristiana con la crítica de Marx pues si bien la primera parte parece compartir la "perspectiva divina", la mirada desde el Absoluto propia de Hegel, en la tercera introduce la crítica de Marx siguiendo las líneas fundamentales de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* de 1843. La ventaja de esta crítica es ahondar en el carácter misticador de la filosofía hegeliana, lo que marca un viraje hacia el marxismo, acompañado sin embargo por la constatación de la oscuridad que se cierne sobre el futuro(14).

### *El círculo del conocimiento*

Dada la relación de Hegel con Kant era inevitable que Althusser tuviera que retrotraerse a la cuestión de la subjetividad y al modo como este autor, al inaugurar una filosofía de la subjetividad, tiene que presentar el pensar como una actividad reflexiva. Sin embargo en su comentario muestra que tal pensar reflexivo de facto destruye la alteridad y con ella la identidad subjetiva misma, pues descubre que el objeto sobre el que reflexiona y al que coloca delante de sí, no es otro que el pensar mismo.

Con esta pirueta se estrecha la analogía con lo religioso. El pensar crítico "pierde" su objeto del mismo modo que la pérdida de la fe supone la pérdida de la plenitud de sentido. En ambos casos lo perdido es "la inmediatez de las cosas" que caracteriza el vivir pleno de sentido del empirismo y, aunque de otra forma, del creyente. Nuestro autor lo caracteriza como sigue: "el contenido dado se diluye en el acto mismo por el que quiero tomar posesión de él, pero no se me escapa en tanto que contenido, se me escapa totalmente en tanto que dado y el acto mismo por el que destruyo en él lo dado es el primer momento de una dialéctica en cuyo extremo el contenido perseguido será restituido al conocimiento pero ya no como un dato originario, sino como un resultado mediatizado"(15). La dialéctica es esta mediación, por lo que el problema de si es real o meramente formal adquiere su importancia.

En relación con este punto encontramos la discusión sobre "lo abstracto " y "lo concreto" que textos posteriores desarrollarán con más detalle, aplicándola entonces a la epistemología de Marx y, aunque de rebote, a la dialéctica. En un texto muy conocido, *¿Quién piensa en abstracto?*, Hegel había planteado por vez primera este problema, dando la vuelta al significado habitual de concreto y abstracto. Por abstracto, señala Hegel, suele entenderse el modo de pensar de las personas cultivadas, no del hombre común, cuando es cabalmente lo contrario, pues piensa en abstracto aquél que se atiene a la unicidad de las definiciones y se afana en supeditar a ellas los casos, aquel por tanto que no percibe la multiplicidad de rasgos que concurren en los hechos individuales. "Pensar en abstracto significa esto: no ver en el asesino nada más que esta abstracción, que es un asesino y con esta simple cualidad eliminar en él todo otro carácter

humano"(16). Piensa en abstracto todo aquél que se contenta con la parcialidad y la aparente unicidad de los fenómenos sin parar mientes en la multiplicidad que encierran. De ahí que para Hegel el conocimiento no irá de lo concreto a lo abstracto sino de lo abstracto a lo concreto, siendo eso concreto el resultado de la acción cognoscitiva, capaz de enlazar un fenómeno aparentemente simple en un conjunto de relaciones. En ese esfuerzo el conocimiento construye "el concepto" por medio del cual "capta" lo conocido. "La verdad es una captura"(17), pero para ello debe construir el espacio de relaciones de lo conocido dándole un sentido diverso al que parecía tener en su singularidad aislada.

Kant habría ignorado ese espacio de interrelación que constituye el conocer y, aún estando colocado en él, habría profundizado la división entre sujeto y objeto que caracteriza su filosofía. En este sentido el pensamiento de Kant sería tan unilateral - y en este sentido abstracto - como el empirismo. Frente a él Hegel profundiza el movimiento de reflexión que sitúa la separación en el marco de una relación previa que es recuperada: la separación entre sujeto y objeto no es el inicio del conocimiento, sino una operación segunda que desgarrar la unidad originaria, la cual no es pensada. Como dice Althusser " en Kant la unidad pensada no es la unidad y la unidad que es, no es pensada"(18). Pero esta falta de unidad es justamente lo que hace de la filosofía de Kant, para Hegel, la filosofía de una época de pérdida que debe ser sustituida por una filosofía no formal sino sustantiva, por una filosofía capaz de reconstruir una trama de unidad.

Años más tarde, en su famoso análisis de la epistemología marxiana Althusser retomará el tema de "lo abstracto" y "lo concreto", ahora en relación a su análisis de la *Introducción a la Contribución a la crítica de la Economía política*, un texto muy hegeliano en su factura aunque pase en silencio sobre ello. En estas páginas Marx plantea un problema de epistemología: el de la naturaleza de los conceptos científicos y el proceso de su elaboración. Señala la inconveniencia de empezar por las "naciones comunes", por lo lleno o por los datos, incluso por nociones abigarradas como "la población" que son "concretos" pero dificultan el camino del conocimiento ya que éste debe ascender " de lo abstracto a lo concreto"(19) y no al revés. Ese alejamiento de lo concreto marca su distancia del empirismo que hasta cierto punto es análoga a la de la epistemología crítica, cuando rehúsa partir del principio de contenido sustituyéndolo por el distanciamiento crítico que permite volver sobre ello como resultado del conocer. La diferencia está en mi opinión en que la epistemología crítica está menos preocupada por la práctica del conocimiento que por la reflexión fundante sobre él. Kant no aborda más que en segundo lugar el tema de "cómo se conoce", de cómo se construye conocimiento, pues lo que le preocupa es cómo es posible que el conocimiento construido sea legítimo si reposa sobre una base subjetiva (la capacidad cognoscente humana) y no sobre los datos objetivos. Mientras que Marx reflexiona sobre el hecho epistemológico mismo y sobre el modo en que la distinción de los elementos que componen una noción común permite hallar elementos conceptuales cuya recomposición nos da conceptos y teorías. Marx construye una teoría mientras que Kant inaugura una filosofía que tiene una fuerte dimensión epistemológica y que se pone como objetivo legitimar la labor cognoscitiva desde las capacidades del sujeto.

Ahora bien, ¿la reflexión epistemológica kantiana nos permite comprender mejor el modo de proceder de Marx? Esa cuestión tiene importantes aspectos teóricos y contextuales, porque la vuelta a Kant forma parte del programa revisionista trazado por Bernstein, porque la voluntad de empiria marca una tendencia constante en el hacer de Marx y porque la crítica de Lenin al empirio-criticismo no aclara suficientemente el carácter conceptual de todo hacer teórico. En su epistemología Marx parece estar más

cerca de Kant que del empirismo y sin embargo la filosofía de la subjetividad de éste parece estar en contradicción con los presupuestos filosóficos del materialismo.

Althusser recoge esa cuestión pero lo hace, primero para desmarcar a Marx de Kant y de Hegel y, segundo para rechazar la problemática kantiana como ideológica. En su análisis retoma la cuestión de "lo abstracto" y "lo concreto", y entiende, de modo correcto, que "lo concreto" no es lo empírico sino el resultado de la actividad cognoscitiva, con la peculiaridad de que tal actividad no es "reflexiva" sino *práctica*, es decir opera de un modo cuasi material, descomponiendo los elementos de una teoría al modo como se despiezan los elementos de un conjunto material y los recompone en una totalidad conceptual. La práctica científica es conceptual pues precisa de una conceptualización, sistematización y articulación de "datos" que no son inmediatos y no puede partir, en la medida en que pretenda ser crítica, de las nociones comunes imperantes, pero a la vez esa práctica no tiene nada que ver con la reflexión de un pretendido sujeto cognoscente sino que está mucho más cerca de las actividades analíticas, de registro y comprobación que se dan en cualquier ámbito de la ciencia. Con este planteamiento Althusser logra eliminar el sujeto sin por ello recaer en un positivismo que dejara de lado toda crítica.

Su texto no recoge sin embargo la cercanía del planteamiento de Marx con la terminología hegeliana. Marx habla claramente de la "ascensión de lo abstracto a lo concreto" como aquel camino que permite elaborar la teoría pues ésta no es más que la construcción de aquel articulado que rebasa o elimina las unilateralidades de "lo abstracto" recomponiéndolo en una teoría sistemática, consistente y explicativa de la multiplicidad de rasgos de lo explicado. Es decir, la teoría del capital es aquella capaz de construir un entramado teórico lo suficientemente rico para explicarnos las sociedades capitalistas, e incluye por consiguiente una teoría del trabajo asalariado, del dinero, de la explotación, del colonialismo, de la acumulación,... y conceptos "simples" tales como valor, precio, fuerza de trabajo, etc..

En su análisis Althusser restringe la multiplicidad de registros contenida en una teoría que tenga capacidad explicativa y reduce la elaboración teórica a una transformación de la generalidad I a la generalidad III a través de la eficacia en ese proceso de la generalidad II. Por generalidad I entiende los conceptos ideológicos confusos de un determinado campo del saber, es decir una mezcla de concreto real y de abstracto aunque en un sentido específico pues, para Althusser lo abstracto no lo es por unilateral, como era para ellos, sino por ser "ideológico" es decir por tratarse de "conceptos todavía ideológicos, o de "hechos" científicos o de conceptos ya elaborados científicamente pero pertenecientes a un estado anterior de la ciencia (una ex generalidad III)"(20). Incluyen elementos "abstractos" (conceptos) y "pseudo-concretos" (intuiciones y nociones comunes) sin que quede suficientemente claro el rango de unos y otros. La aplicación sobre esa generalidad I de la llamada generalidad II, o sea los conceptos básicos del campo de estudio, permite obtener la generalidad III o teoría desarrollada en un proceso que tiene lugar íntegramente, y él recalca esa precisión, en el ámbito de la producción de teoría, sin que pueda producirse en ningún momento salto alguno de lo teórico a lo real(21).

Esta afirmación le sirve para eliminar definitivamente los que, a su juicio, constituyen los dos grandes peligros del hacer teórico: el peligro de empirismo que tomaría la práctica cognoscitiva por un reflejo de lo real, y el idealismo que prescindiría de todos los presupuestos materiales de la actividad pensante. Frente al peligro de empirismo, Althusser insiste en que la elaboración teórica se desarrolla íntegramente en el elemento teórico, mientras que a la problematización kantiana la relega al ámbito de lo ideológico. Y eso a partir de una constatación relativamente simple: la de que el

conocimiento, cuando lo es, es decir cuando efectivamente nos da una comprensión de lo conocido, se demuestra por su mera existencia, de modo que la cuestión de su condición de posibilidad no es más que un problema ideológico, el de cómo es posible que se dé una síntesis cognoscitiva que sin embargo no admite duda. Aún si, a pesar de su eficacia, este planteamiento pasa de puntillas sobre la cuestión de elaborar una teoría verdadera con eficacia cognoscitiva que necesariamente debe engarzar en sus análisis datos obtenidos por la información empírica como son en el caso de Marx los famosos informes al Parlamento, los análisis estadísticos o las consultas sobre el modo cómo se fijan los precios de las mercancías. La presentación teorícista de Althusser tiene el mérito de alejar justamente la epistemología de Marx de un enfoque burdamente empirista pero tiene también el demérito de convertirlo en un teorícismo que pierde la vocación de empiria presente constantemente en el trabajo de aquél.

Con todo es necesario indicar que tanto en los *Elementos de autocrítica*, como en *Marx dentro de sus límites*, Althusser argumenta contra el presunto teorícismo de sus posiciones pero, a mi modo de ver, con una asunción muy discutible: la de que el hacer teórico está inserto en un entramado práctico con el que interactúa, de tal modo que su "verdad" corresponde a la inserción en lo real. Así, cuando en este último texto se plantea la relación del marxismo con el movimiento obrero, unión que anteriormente había calificado de "milagro de la Historia", insiste en que el hacer de Marx "se ha formado y desarrollado... en el interior del movimiento obrero existente, sobre su base política y sobre sus posiciones teóricas rectificadas"(22). Como en tantos otros pasajes esta afirmación sólo es correcta si se toma *en general* con el objetivo de poner al descubierto que la pregunta tiene ya un carácter de legitimación. Remedando a Althusser podríamos decir que independientemente de cómo llegó a producirse, efectivamente hubo un "encuentro" entre marxismo y movimiento obrero. Sólo que esta respuesta no aclara nada. Una investigación en detalle muestra que tal planteamiento es incorrecto pues el "marxismo" es ya en parte resultado de ese encuentro. Llamamos "marxismo" a aquellos textos de Marx y de Engels que son recibidos, parafraseados y divulgados por intelectuales ligados a los partidos obreros, ya sean éstos socialistas o comunistas. El término corresponde pues a la doctrina teórico-política de los partidos obreros, partidos que alcanzan un fuerte desarrollo y cierta hegemonía cultural en ese lapso de tiempo. Y cuando se habla de "crisis del marxismo" se trata justamente de la crisis del movimiento obrero político y de su proyecto social en la confrontación con la reestructuración capitalista, crisis agravada a partir del decenio de los setenta. Se trata de la crisis de un proyecto político entrelazado al análisis del sistema capitalista elaborado por Marx, cuya formación histórica es relativamente compleja. En consecuencia no es que se produjera un "encuentro"; es que en una específica situación histórica los intelectuales ligados al movimiento obrero emergente, entre otros el propio Marx, empezaron a analizar las características del sistema social en el que se encontraban y a pensar las condiciones de su resistencia a él.

En cuanto al problema epistemológico, en el texto de la *Introducción...* Marx insiste en que el proceso de producir conocimiento, el cual reproduce lo conocido, tiene lugar íntegramente en el pensamiento. Pero esta tesis adquiere todo su sentido en contraposición justamente al idealismo hegeliano que tomaría al pensar, dado su carácter productivo, por el demiurgo de lo real, cuando no es más que "el modo correcto de apropiarse lo real, de reproducirlo como un concreto pensado. Pero en modo alguno se trata del proceso de génesis de lo concreto mismo"(23). Althusser sustituye el juego entre lo abstracto y lo concreto por el término común de "generalidad" con lo que simplifica las relaciones entre el (lo) cognoscente y lo conocido y entre los diferentes tipos de representaciones que entran en el ámbito epistemológico, reforzando la

distinción entre ideología y ciencia pero eliminando también los complejos problemas de la construcción teórica. Así entiende que la frase sobre "la ascensión de lo abstracto a lo concreto" se malentiende porque se interpreta como un paso de la teoría (lo abstracto) a lo real (lo concreto), cuando no hemos abandonado el ámbito de la teoría en ninguno de los dos casos ya que lo concreto es tan teórico como lo abstracto. Y en ese punto lleva razón. Pero no menciona que la diferencia entre "lo abstracto" y "lo concreto" *pensados* no tiene que ver con aquel salto sino con la unilateralidad de los conceptos "abstractos" y la riqueza relacional de los "concretos", es decir de las teorías. La diferencia no marca, a mi modo de ver, una distinción entre ideología y ciencia sino un diferente status de los propios elementos de una teoría y en última instancia del carácter de la teoría misma: ser un producto complejo "espiritual" o intelectual(24).

En especial si se tiene en cuenta el final del párrafo: "La totalidad, tal como se presenta en la mente como una totalidad de pensamiento, es un producto de la mente que piensa, que se apropia del mundo de la única forma que le es posible, una forma que es diferente de la apropiación artística, religiosa, práctico-espiritual del mundo. El sujeto real continúa manteniendo antes como después su autonomía fuera de la mente; al menos en tanto la mente se comporta exclusivamente de forma especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico el sujeto, la sociedad, tiene que estar siempre presente como presupuesto de la representación"(25). Se acentúa la distinción entre "totalidad pensada" y "totalidad real", recogida en el texto althusseriano antes citado, pero se insiste también en que esa totalidad real es "el presupuesto de la representación", por tanto aquello a lo que se refieren las representaciones, cuyas formas abstractas simples - los conceptos - son precisamente "expresiones de relaciones" parciales, menos logradas que "la relación o conexión multilateral que está expresada espiritualmente en la categoría más concreta"(26). En mi opinión esto demuestra que los términos "abstracto" y "concreto" están usados en su acepción hegeliana como "categorías simples" (fuerza de trabajo por ej.) y "complejas" (capital) pero no como índice de una distinción entre ideológico y científico.

Esta conclusión afecta al resto del capítulo sobre las generalidades puesto que Althusser usa esta distinción para criticar la noción clásica de "abstracción" como abstracción de esencia y entiende que la comprensión ideológica de la esencia es el vehículo del idealismo hegeliano, mientras que en mi opinión el concepto de abstracto y concreto que he presentado elude el esencialismo en el sentido clásico y permite comprender que la epistemología de Marx persigue una reconstrucción teórica, una reproducción conceptual de las relaciones económicas capitalistas con pretensiones totalizadoras pero alejada de cualquier reducción esencialista. Lo que le acerca a Hegel es la concepción relacional del conocimiento, lo que le aleja es el tipo de relaciones a las que se enfrenta, los conceptos y categorías que se ve obligado a usar y la relación entre la actividad de conocer y el conocimiento mismo así como el mantenimiento de la exterioridad entre producción social de la riqueza (ser) y elaboración teórica (pensamiento) frente a la immanencia hegeliana.

Esta cuestión tiene consecuencias en la lectura de *El Capital* provocando un problema sin salida: el del nivel de abstracción de los capítulos teóricos, por ejemplo el primero, frente al detalle de los capítulos históricos. Althusser no tiene en cuenta en este punto que el nivel de abstracción de la teoría del valor presente en el capítulo primero es el de una *relación social*, que a ese nivel abstracto es incorporada en el dinero y presupuesta en la circulación mercantil. Pero cuya abstracción no consiste en que sea una relación "pensada" sino en ser una relación social unilateralizada que incorpora toda la violencia que reduce el trabajo a mero productor de mercancías. El concepto de "valor" y de "trabajo abstracto" recogen la reducción ejercida sobre la capacidad productiva de los

trabajadores para limitarla a la producción de valor excedente (plusvalor), el cual realimenta la reproducción ampliada de capital. En este sentido es cierto que la presentación del capítulo primero puede "conducir a una interpretación 'economicista' de la explotación"(27), pero sólo si no se comprende todo el trasfondo social e histórico que permite el cálculo entre trabajo necesario y trabajo excedente que forma la base de la teoría del valor en tanto que teoría de la explotación.

### *La dialéctica.*

Queda sin embargo el problema de la historia o, si se prefiere del *devenir* y más específicamente todavía, del tipo de conocimiento adecuado a "lo histórico". En su primer trabajo sobre Hegel Althusser se había topado ya con este problema y lo había planteado en una forma clásica: ¿cómo siendo la filosofía un saber del filósofo, producido por un filósofo, y por tanto contingente alcanza una verdad fuera de él, perdurable en el tiempo. "El filósofo contempla lo verdadero que él revela, pero es un hombre sometido al devenir, cuyo discurso pasa"(28). ¿Cómo se puede mantener junto lo eterno y lo mudable? Según él ese problema ni siquiera se atisba en autores como Spinoza o Descartes, sino que empieza a tematizarse en Kant en la anteriormente mentada figura de la reflexión. La reflexión del pensar sobre sí mismo en el discurso del filósofo constituye la figura del sí-mismo (*soi*) en la que Hegel resume su filosofar y que Althusser compara con la verdad como *aletheia* de los antiguos pensadores griegos en un párrafo extrañamente heideggeriano(29).

En esa temprana época "lo histórico" no parece que tenga nada que ver con la dialéctica que es pensada como "negatividad pura" siguiendo el esquema de lectura al que me he referido antes. Encontramos con todo una pista interesante y es la de que, en tanto que la dialéctica hegeliana es necesaria ya que es teleológica, traza un círculo: su fin es su comienzo. Ahora bien, esto cuestiona la "inversión" marxista, pues "¿qué podría ser una circularidad puesta de pie?"(30). En este momento el autor no se define pero insinúa que "nuestra realidad", la de nuestra época, exigiría un pensamiento alejado de la circularidad hegeliana y más cercano a estructuras "transcendentales" aunque éstas no sean del tipo de la subjetividad kantiana sino que nuestro transcendental sea del tipo de la estructura práctica y lingüística que constituye el suelo de nuestro pensar: "la historia se convierte en el *elemento* (subr. A.) general en el que nos movemos y vivimos, el transcendental concreto, el único lugar en el que nacen los seres y los sentidos, que nos condiciona y nos determina"(31). El problema sin embargo subsiste pues, ¿cómo pensar lo histórico?, ¿basta decir que es producido por el trabajo humano?, ¿consiste en eso el famoso materialismo histórico?, y ¿si es así, qué aporta la dialéctica y de qué dialéctica se trata?

El trabajo sobre Hegel para la obtención del Dea, varias veces citado, nos permite captar un eventual punto de partida. En él se nos dice: " El pensamiento de Hegel es el que debe ...informarnos de si la dialéctica es una forma impuesta desde fuera o si es el desarrollo del contenido, si es formal o real, si el esquematismo en ella es un procedimiento puramente mecánico o el alma de las cosas"(32). Se trata en último término de pronunciarse sobre la dialéctica como método sustantivo para llegar a la verdad, pues si fuera meramente formal o añadida desde fuera al desarrollo de su contenido perdería toda validez como método de acceso a la verdad y no sería más que una invención o una ficción retórica(33).

Planteada así, la cuestión se vuelve todavía más problemática para el marxismo, ya que si es formal no tendrá ninguna o muy poca validez para permitirnos acceder a la verdad, pero si es real y está ligada al contenido, todavía resultará más paradójico que un

método ligado a una filosofía idealista como es la hegeliana pueda aplicarse a un contenido completamente distinto, como es el caso en la llamada dialéctica materialista. Ante esa disyuntiva, el autor opta por la segunda alternativa, la de que en Hegel la dialéctica es real y lo es hasta el punto de que sus categorías están marcadas por el contenido, lo que en expresión hegeliana podemos llamar el "ser como sujeto".

En efecto, en el desarrollo de su trabajo Althusser indica que lo propio de la dialéctica es marcar un proceso teleológico, un proceso orientado a un fin y que ese mismo carácter se transfiere al más importante de sus elementos, la denominada "negación de la negación": la "negación de la negación es la teleología misma"(34). El trabajo de investigación no nos aporta más precisiones. Pero las encontramos en dos textos posteriores aunque con matices algo distintos. En el primero, un artículo poco conocido, titulado *Materialismo histórico y materialismo dialéctico* (1966)(35) la dialéctica se presenta como la característica de una filosofía (la marxista) capaz de elucidar el carácter producido de todo conocimiento. Althusser no rechaza la expresión "materialismo dialéctico" aplicada al marxismo sino que pretende perfilarla en continuidad con las posiciones de Engels y de Lenin: " El objeto del materialismo dialéctico está constituido por lo que Engels llama *"la historia del pensamiento"*, o lo que Lenin denomina *"la historia del tránsito de la ignorancia al conocimiento"*. Podemos designar este objeto con más precisión como *la historia de la producción de los conocimientos en tanto que conocimientos*, definición que abarca y resume otras definiciones posibles: la diferencia histórica entre ciencia e ideología, la teoría de la historia de la científicidad, etc."(36). Es decir, los temas clásicos de la teoría del conocimiento despojados de la problemática (ideológica) de legitimación y concentrados en la práctica productora de conocimiento o, en su terminología, práctica teórica. Y puesto que ya sabemos que "materialismo" designa las prácticas de producción teórica, el término "dialéctica" se aplicará a lo que caracteriza su científicidad, es decir, la atención prestada a su propio proceso de producción y a las relaciones que éste mantiene con los otros niveles del sistema social. En este texto Althusser parece considerar la dialéctica como un rasgo positivo de la filosofía marxista, en cierta consonancia con lo que ha expuesto en *La revolución teórica de Marx*. El podado de la dialéctica la ha reducido a ser presencia de lo histórico o de la coyuntura en la producción teórica y la ha desembarazado de alguna de sus figuras (hegelianas) más peculiares, en especial la negación de la negación.

El otro texto a considerar, el artículo titulado "Sobre la relación de Marx con Hegel", incluido en *Hegel y el pensamiento moderno* (1970)(37) desarrolla esta cuestión. En este breve artículo, dedicado al J. Hyppolite tan denostado en el panfleto de 1950, presenta la dialéctica simplemente como el pensar de un proceso, siendo a su vez esta idea, la del carácter procesual de su objeto, aquello que Marx habría recogido verdaderamente de Hegel y aquello que habría hecho operar sobre la economía política clásica, en concreto sobre Ricardo.

Si le quitamos la aparentemente compleja y barroca formulación de Althusser, la cuestión se reduce a algunos pasos relativamente simples: la dialéctica hegeliana se caracteriza por ser teleológica, es decir por tratarse de un proceso que tiende a un fin. Dicho con sus propias palabras: "Ciertamente podemos empezar a decir ahora, lo que mancha irremediabilmente la concepción hegeliana de la historia, como proceso dialéctico, es su concepción *teleológica* (subr. A.) de la dialéctica, inscrita en las *estructuras* mismas de la dialéctica hegeliana en un punto extremadamente preciso: la *Aufhebung* [superación] (rebasamiento-que-conserva-lo-rebasado-como-rebasado-interiorizado) expresada directamente en la categoría hegeliana de la *negación de la negación* (o negatividad)(38).

No estaría de más recordar que en Hegel la dialéctica es efectivamente el movimiento de "lo real" pero que su carácter de tender a un fin no es, en mi opinión, su característica principal ya que no puede tratarse de tender hacia lo Absoluto como si éste fuese un fin sino que en la medida en que lo Absoluto es el Todo, la tensión (y la tendencia) se ejerce siempre en el seno de la totalidad que en consecuencia siempre está presupuesta en sus diferencias. Creo que este error, debido tal vez a la impronta religiosa de su lectura, empaña la crítica de Althusser pues, ciertamente, le permite criticar por su hegelianismo al historicismo del marxismo vulgar pero le impide comprender correctamente el rasgo dinámico del pensamiento hegeliano y del propio Marx. La negación juega en ese movimiento, que es un movimiento de devenir, el papel de paso, de gozne entre un "algo" y aquello en lo que deviene y que en cuanto resultado, niega (o sea no es) la figura de lo anterior (de lo que antes era) pero sin que lo devenido sea el fin de lo por-devenir, sino aquello en lo que lo primero se transforma. Como Adorno ha puesto justamente de relieve, la dialéctica impone más bien una forzatura en el movimiento antes que ser un fin del mismo. En los diversos momentos de paso con que Hegel tropieza en varias partes de su sistema, más bien parece que las contradicciones hacen inviable una "superación" y sólo una especie de fuerza superior, de "golpe de Estado" al decir de Adorno, las resuelve en una figura superior. Hegel fuerza el proceso pero en ningún momento lo presenta, a mi modo de ver, como un proceso de corte finalista, sino como el despliegue de una potencialidad. La forzatura consiste en reducir las posibilidades a una sola que sea además la "negación determinada" de la figura precedente, pero no a la inversa, que la figura devenida sea "el fin" de la anterior pues sólo lo es en el marco del propio discurso hegeliano.

Aplicado a la historia eso significa que Hegel la ha pensado como un encadenamiento de fases o procesos dotado de una dinámica propia de modo tal que una fase sucede a la anterior en virtud de las potencialidades abiertas en ella, reducidas a una oposición dual. Y aunque es corriente asegurar que tal dinámica tiene un carácter finalista, de hecho Hegel sostiene que su fin no es otro que alcanzar la conciencia de la libertad. Por consiguiente el fin no es más que el de aumentar la característica de todo el proceso - el de ser libre - y el de dar una expresión transparente a esa libre determinación - la constitución del Estado - pero sólo a este respecto marca un antes y un después, que es propiamente sólo una diferencia de grado o de modo de manifestarse, pero no una diferencia substancial que en el marco hegeliano no sería posible. La dialéctica sería para Hegel aquel método que nos permite captar ese proceso pues en tanto que en él aumenta la transparencia racional del proceso, aumenta por consiguiente y por el otro lado la posibilidad de racionalizarlo.

Por otra parte dado que, como pone de relieve la crítica de Marx, la dialéctica hegeliana no destruye lo dado, sino que solamente le da un nuevo sentido, puede mantener lo superado en su carácter de superado. O dicho de otra forma, no necesita aniquilar la figura precedente, sino que la mantiene porque justamente es la relación con lo otro lo que da su especificidad a la nueva figura en un marco ampliado. En este sentido se puede decir que la teleología es más aparente que real ya que lo nuevo está contenido en lo anterior como su "sentido" o sea como una relación encubierta con la totalidad que al salir a la luz cambia lo anterior sin transformarlo realmente. En esta duplicidad hunde sus raíces el conservadurismo hegeliano.

La consecuencia de su planteamiento será que, para Althusser, la dialéctica es "real" y no meramente formal pero sólo conviene a un ser-sujeto del que muestra el desarrollo, especialmente en lo que respecta a su categoría central: la negación de la negación. Privarla de su carácter teleológico implica entonces privarla de esa categoría y significa quedarse en un simple "proceso sin sujeto ni fin". Lo que da a la dialéctica su carácter

real no es independiente ni del contenido especial que recubre - el ser como sujeto - ni de su carácter teleológico, pero por ello mismo no podemos desmarcarla de su contenido sin quitarle a la vez estos caracteres. Y, al hacer esto, lo único que nos queda es el concepto de "proceso", proceso sin sujeto puesto que no tiene "alma alguna" y sin fin, puesto que es mera dinámica de reposición de sus condiciones de existencia.

Llegados aquí se nos plantean cuando menos dos problemas, uno de orden cognoscitivo y el otro de contenido. En cuanto al primero, ya hemos visto que la dialéctica en cuanto proceso de conocimiento es verdadero puesto que se corresponde con el modo de ser de lo conocido. Sus pasos se adecúan al modelo de la negación - y de la negación de la negación - en un sentido específico. Tal como lo presenta Hegel en *La Fenomenología del Espíritu*, la negación corresponde aquí al paso de la conciencia a la autoconciencia y de ésta a la razón, el Espíritu y la Idea absoluta. Es decir que mientras la conciencia (o saber inicial) parte de considerar lo objetivo como presupuesto y externo al saber mismo siendo su momento analítico o de separación, la reflexión sobre qué sea eso del conocer nos permite darnos cuenta de que dicha separación es producida y producida como previa por el conocimiento mismos (momento sintético), para reproducir la separación ahora ya no entre el mundo y la conciencia sino entre las autoconciencias, separación que de nuevo será superada en la razón que reproduce la primera separación pero a un nivel más general, de ésta en el espíritu y su reconocimiento en la idea absoluta.

En todo este proceso el momento de separación coincide con lo que Hegel denomina la *negación*, y el momento posterior a éste de redescubrimiento de la unidad o construcción de la síntesis, corresponde a la negación de la anterior negación o *negación de la negación*. El esquema sólo es legible si se entiende que se parte de una "inserción en lo absoluto o el todo", inserción que sin embargo se oculta a la conciencia, razón por la cual ésta debe ir la reconquistando en cada fase. Pero es cierto que presupone la comprensión de la realidad del todo al modo de una especie de inteligencia divina, a la que Hegel denomina Saber absoluto y que negar ese tipo de saber implica el desmoronamiento del edificio en su conjunto. En este punto la operación de Althusser consiste en negar la validez de las figuras dialécticas e inclusive de los cambios de perspectiva que permiten para Hegel la obtención de conocimiento, razón por la cual no puede comprender el juego de perspectivas que se encuentra en Marx y los reduce a una oposición binaria entre ciencia e ideología.

Existe además otro problema que provisionalmente podríamos denominar la cuestión del tiempo o de la historia. En efecto, en la medida en que ese ser del que Hegel nos habla es la dinámica o el proceso histórico, es decir la serie de los acontecimientos y de las acciones que marcan la existencia de los seres humanos, de las sociedades y de las culturas, dinámica que tiene lugar "en el tiempo", parecería que el propio concepto de historia debe incluir un carácter temporal, es decir debe incluir una dimensión en devenir. O dicho de otro modo, el concepto de historia sólo podría entenderse como el devenir global de segmentos también ellos en proceso de devenir constante. La historia se convertiría en una "narración de los acontecimientos" ordenados en un tiempo en devenir o, si se prefiere decir de otro modo, la historia no admitiría "conceptos" o sea palabras que designen relaciones estables - sino sólo descripciones de lo acontecido y por definición tendría que reducirse a lo ya pasado pues le faltarían elementos para saltar sobre su propio tiempo.

Hegel habría salvado la aporía del devenir al encerrar el futuro en el marco cerrado y necesario de su concepción omnicompreensiva, de tal modo que, una vez captada la inmanencia en el todo racional, la historia se elimina. Con ello sería posible una "filosofía de la historia", que se enuncia justamente en el momento en que la historia como tal - el proceso del devenir- ha alcanzado su plenitud y en consecuencia ha

finalizado. Ahora bien, ¿puede mantenerse su modo de exposición, la dialéctica, en el análisis de Marx, una vez que ha desmistificado la operación de sustitución de un devenir real por el devenir ficticio de un espíritu absoluto prescindiendo por tanto de la filosofía de la historia y una vez que ha reconocido en los sistemas productivos el objeto del saber histórico?; ¿qué tipo de saber será éste y qué tipo de tiempo será el suyo?.

La crítica de Marx denuncia la mistificación hegeliana de la historia y del Estado como procesos y como figuras dotadas de racionalidad inmanente. Pero no por ello renuncia a comprenderlas y a explicarlas. En la *Ideología alemana* Marx y Engels se pronuncian claramente contra la idea de que la historia, privada de una racionalidad hipostasiada y mistificada, se quedara en una colección caótica de acontecimientos. Entienden que puede hablarse de historia como un proceso comprensible aunque su dinámica no obedece a la lógica del Espíritu absoluto sino a la de los sistemas productivos. Y ésta no puede reducirse a la mera "superación de las contradicciones" que simplemente dé un nuevo sentido a lo existente.

La discusión sobre la dialéctica se engarza así con la concepción de la historia, que Althusser intenta pensar fuera de todo historicismo y por tanto de un modo ajeno a las categorías del hombre, del sujeto y del fin. La fuerza de la crítica de Marx le impide, tal vez, aceptar la versión dulcificada dada por Engels, poniendo en cuestión la versión vulgar de la dialéctica marxista y sometiendo a crítica los marxismos historicistas que no quieren más que "captar su tiempo". Pero en su tarea de depuración pierde otros dos elementos que a mi modo de ver son importantes. Minusvalora el carácter activo de la historia explícito en la sentencia de Marx según la cual "los seres humanos hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una losa el cerebro de los vivos"(39). Sin duda los seres humanos no pueden prescindir en sus acciones de los condicionantes que pesan sobre ellas, pero no se limitan a ser sus meros "portadores" y "reproductores". Y la cuestión del conocimiento radica precisamente en hasta qué punto conocen y en si conocen bien las determinaciones a las que están sujetos en su acción histórica.

En segundo lugar debilita el antagonismo de clase inserto en la propia estructura del capital y presente en la historia del capitalismo en la medida en que éste es extorsión de trabajo no pagado y exige una teoría de la explotación. La referencia a la "dialéctica" denota, en mi opinión, el esfuerzo de Marx por elaborar su discurso de un modo no lineal ni armónico, pues sólo al hacer interactuar entre ellas las nociones económicas, es decir al componer unas relaciones con otras, es posible rebasar el marco unilateral de la "economía de mercado" descubriendo los mecanismos de explotación. Pero al descubrir esos mecanismos se descubre también la violencia que constantemente reduce la potencial creación de riqueza a los marcos estrictos de la reproducción ampliada del capital y la resistencia ejercida contra los mecanismos de expropiación. La "dialéctica" tiene pues que ver en Marx con la *composición* y con el *antagonismo*, tanto con el elemento de composición teórica de su proceder como con el carácter compuesto de antagonismo de los procesos históricos. Y con la historia de la violencia que se oculta en una pretendida historia de la evolución.

A mi modo de ver el materialismo del que hablan Marx y Engels no se reduce a una práctica cognoscitiva con sus prescripciones(40) sino que se refiere a la acción colectiva de los individuos humanos en la medida en que con esa acción se construye un mundo material, a través del trabajo y de la producción, a través de la política - del estado y las instituciones sociales y a través de la cultura. Las diversas formas económico-tecnológicas, sociales y políticas son resultado de esa acción colectiva, pero

la propia acción no es explicable por referencia a móviles antropológicos y /o psicológicos, ni al modo como los propios individuos la perciben (a su conciencia) sino retrotrayéndola a sus causas "materiales": al tipo de relaciones que se dan entre los humanos y la naturaleza a nivel productivo y al tipo de relaciones sociales. Y estas relaciones son de cooperación pero también de enfrentamiento. Los sistemas sociales se caracterizan por su manera de producir, por su forma de articular las herramientas de trabajo con los conocimientos necesarios para manejarlas, con los tipos humanos que desarrollan ese trabajo. Independientemente de cómo esos individuos, sumergidos en tal articulación, se conciben a sí mismos. Y sin que quepa el recurso a una conciencia general ya que la acción colectiva es incomprendible a partir de la fórmula de un *nosotros* dotado de una conciencia - el sujeto colectivo a imagen del sujeto individual y consciente al que en último término recurre Hegel, sino que debe aprehenderse como un mecanismo complejo, dotado de diversos niveles de complejidad y de líneas de fractura, dinámico, y con la violencia necesaria para reproducirse en sus variaciones.

Esa concepción tiene una dimensión epistemológica específica. En la *Introducción...* de 1857 antes citada, Marx esboza una relación paradójica entre el devenir de las formaciones sociales y la aparición de los conceptos. En cierta medida la historia siempre se haría desde el presente, proyectando hacia el pasado, de modo que las categorías correspondientes al presente serían proyectadas hacia el pasado y usadas para la comprensión de este pasado que siempre es un pasado para un presente. Y por tanto frente a la narrativa del "desarrollo del pasado hacia el presente", Marx inaugura una mirada retrospectiva, desde el presente hacia el pasado. En esa mirada la dialéctica como desarrollo no tiene ningún lugar, puesto que como hemos dicho antes sigue el modelo de un desarrollo progresivo, y nada en la "teoría de la historia" de Marx, nos permitiría afirmar que en ella se trate de desarrollo alguno.

### *Conclusión.*

En cuanto que crítica de una especie de desarrollismo ingenuo y espontáneo el planteamiento de Althusser me parece correcto y coherente, aún si Marx se ha obstinado en hablar de su método como dialéctico. Según Althusser esto no es más que un modo velado de señalar que lo que él ha descubierto es que la historia, como repite varias veces, no es más que un "proceso sin sujeto ni fin". Aparte de eso la referencia a la dialéctica no tiene mayor alcance, no supone ninguna vigencia del modelo hegeliano ni de sus categorías, especialmente la negación de la negación y se reduce a poco más que un mero coqueteo.

Creo que en este punto simplifica demasiado y eso por dos razones: porque olvida que el conocimiento en Marx es un esfuerzo de composición de una totalidad, algunos de cuyos elementos son antagónicos como he señalado anteriormente, y porque elude el aparecer "en el tiempo" de determinadas categorías, justamente aquellas que permiten un conocimiento adecuado del presente y por ende de la reconstrucción de un pasado para este presente. Marx recoge en su posicionamiento frente a la teoría económica clásica un juego de perspectivas que le lleva a apartarse consciente y deliberadamente de cualquier unilateralidad, que le obliga en ocasiones a adoptar cambios de perspectivas que quedan manifiestas en sus expresiones: "juzguemos ahora"..., "aceptemos como verdadero...", "se demuestra sin embargo que era falso"....etc. Estas expresiones muestran que la inteligencia de un conjunto complejo exige cambios de perspectiva como si se pudiera observar el asunto desde diversos ángulos. A este modo de proceder que nada tiene que ver con la idea de construir un articulado teórico para atrapar una realidad sino que opera con ella de un modo

dinámico Marx la denomina *dialéctica* y la distingue del empirismo clásico y del positivismo. Pues ese proceder, en vez de presentar un modelo armónico y evolutivo está atravesado por reducciones y simplificaciones a la vez que presenta ángulos ciegos debido a la "violencia" de la dialéctica.

Pero además insiste en las paradójicas relaciones que se establecen entre el devenir de las formaciones sociales y la formulación de los conceptos que les son adecuados, de modo que pueden darse procesos de anticipación y de retraso en las dos series temporales. Su tiempo, su ritmo, su velocidad tampoco son idénticos. Esa distancia queda también denotada con el recurso a la *dialéctica* que nos advierte del carácter no eterno de los conceptos y las teorías y nos hace estar preparados para doblar la "historia de las formaciones sociales" con la "historia de la producción de sus conceptos", sin que la segunda sea reducible a la primera.

Estos dos aspectos me impiden estar de acuerdo con la fórmula de Althusser. Está en lo cierto si precisa la fórmula como lo hace en *Lenin, lector de Hegel*, diciendo que sostener " que la historia es un *proceso sin sujeto*" significa simplemente que "la dialéctica actuando en la historia no es la obra de un sujeto cualquiera, sea éste absoluto (Dios) o simplemente humano"(41). Pero eso sólo le sirve para rechazar la teología hegeliana valiéndose de Lenin, pero no impide que su comprensión siga presa de un modelo teológico presente en su teoricismo y en su concepto de una verdad con mayúsculas.

Estaría de acuerdo en que la diferencia que separa a Marx de Hegel es la concepción de la identidad y del auto-despliegue que está presente en Hegel y ausente en Marx o, dicho de otro modo en que la idea del "ser como sujeto" (con el añadido de *también substancia*) forma el núcleo de la filosofía hegeliana y en cambio está ausente en Marx, ya que el entramado de acciones y relaciones que constituyen eso que llamaríamos "ser" no tiene en él la forma de una auto-despliegue sino la de un entresijo cuyo ámbito de variabilidad está definido por su engarce. Sin embargo Marx ve esa realidad como una enajenación y puede usar este término, porque unilateraliza y destruye potencialidades insertas en él, mientras que Althusser pasa por alto esta cuestión y califica de marxista una procesualidad absoluta carente solamente de subjetividad. Extremando la paradoja podríamos encontrar en su pensamiento un hegelianismo sin Hegel que por eso mismo es necesariamente ciego ante el Hegel de Marx.

## NOTAS:

(1) LIPPIETZ, A, " D'Althusser à Mao?", en *Les Temps Modernes*, 1973.

(2) Ver la edición española del debate en México, s. XXI, 1968, que incluye los textos de Althusser, Semprún, Simon y Verret.

(3) Para la relación del pensamiento de Althusser con el estructuralismo v. la *Histoire du structuralisme* de F. Dosse, Paris, ed. La Découverte, 1991, esp. Vol. 1, pp. 351 y ss.

(4) El texto empieza con el estilo típico de Albiac: "Después de Althusser nada volvió a ser lo mismo...la amabilidad confortable de un marxismo autocomplaciente desapareció para siempre del horizonte teórico, bajo el efecto de su obra. Una obra clave para la comprensión del marxismo de la segunda mitad de nuestro siglo : tarea certera de intransigencia teórica que abre el camino hacia el marxismo radical y ajeno a las componendas tácticas. Años de trabajo dedicados a recuperar el filo cortante de esa arma radical de la teoría con la que Marx inaugura nuestro horizonte intelectual y político, etc", *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1983, vol. 3, p. 495.

(5) El DEA es en Francia el equivalente de nuestro diploma en estudios superiores, para cuya obtención hay que presentar un trabajo semejante a las antiguas tesis de licenciatura.

(6) J. Hyppolite había sido profesor de Althusser y es muy conocido por su traducción al francés de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, así como por su comentario a la misma (trad. cast. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1974).

(7) México, s. XXI, 1968, 2ª, pp. 13-14

(8) *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock-Imec, 1994, T. I, p. 70.

(9) "Antes de ser el filósofo de los cursos de Berlín, que descifra la oscuridad de los acontecimientos y que parece estar en los secretos de una historia complaciente, Hegel es antes que nada el ciudadano de un tiempo apocalíptico, en el que las contradicciones son extremas y los velos están desgarrados" (p.201).

(10) *ibidem*, p. 107..

(11) *Werke in zwanzig Bände*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, T. 3, P. 23

(12) En el comentario del mismo año sobre el libro de Kojève Althusser le reprocha haber olvidado esa doble dimensión de la totalidad hegeliana, pero se lo reprocha porque el olvido del lado objetivo (la substancia) le aboca a una lectura antropológica de Hegel, no porque esa precisión implique ninguna consecuencia para su propia lectura.

(13) *Écrits...*, p. 153

(14) En su escrito "Pour Althusser: notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser", Negri aumenta aún si cabe esa lectura nihilista, aplicada en el último Althusser a la "nada" del estado capitalista y al pensar de una revolución sin condiciones de posibilidad. Negri encuentra elementos para su interpretación en los textos de los últimos años, entre otros la entrevista hecha por Fernanda Navarro o las reflexiones de Althusser sobre la teología de la liberación, pero exagera la diferencia entre el primer y el segundo Althusser trazando un paralelo con la *Kehre* heideggeriana que, si bien abre paso al pensamiento de una nueva "subjetividad", presta a Althusser temas que le son ajenos.

(15) *Écrits...*, p. 99.

(16) *Werke*, T. 2, 578.

(17) *Écrits...*, p. 126

(18) *ibidem*, p. 90.

(19) *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Einleitung*, MEGA, II, 1,1,P. 36.

(20) *La revolución teórica de Marx*, p. 152.

(21) La radicalización de esta postura se sitúa en la cercanía del nominalismo, de lo que Althusser es consciente y que no siempre rehuye, especialmente en sus textos últimos. Así en *Filosofía y marxismo. Entrevista a L. Althusser* por Fernanda Navarro: "Pregunta: ¿No afirmó Marx que el nominalismo es la antesala del materialismo?. Respuesta: Justamente y yo iría más lejos. Diría que no es sólo la antesala sino que es ya el materialismo", México, s. XXI, 1988, p. 38.

(22) *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003, P. 47.

(23) *Ibidem*..

(24) En un texto posterior, titulado *Est-il simple d'être marxiste en philosophie*, reconoce que "ha sacado (de su presentación de la *Introducción* ..) algunos efectos necesarios de provocación teórica"; para ello ha dibujado las tres generalidades sobre el trasfondo de la teoría spinoziana de los tres modos de conocimiento, dando a las abstracciones de partida "el estatuto de lo concreto o de lo vivido que se encuentra en el primer género spinozista de conocimiento, es decir, según mi lenguaje, el estatuto de lo ideológico...eso me ha permitido plantear la pareja ciencia/ideología y la ruptura epistemológica que Spinoza señalaba entre el primer grado y el segundo", provocando sin duda cierto desconcierto pues no se está leyendo un texto sobre la elaboración teórica de Marx sino que se usa el texto como pantalla donde proyectar una fuerte denuncia de "la ideología" basada en una tácita utilización de la ética spinozista. Texto mecanografiado.

(25) *Ibidem*., P. 36. Tal vez llame la atención que Marx utilice aquí el término "sujeto" refiriéndose a lo que sería el "objeto" del pensar, pero ese equívoco es justamente el que está en la base de la tergiversación idealista pues aquello de lo que trata la teoría de Marx es precisamente la "actividad social" de producción y reproducción de la riqueza y por tanto puede ser llamado "sujeto" en la doble acepción de que es activo y de que en ella se enraiza el pensar, por lo que es su substrato y sólo se comporta como "objeto" en la relación cognoscitiva. Aún así el enraizamiento no es garantía suficiente de verdad, como parecen pensar Althusser y Negri.

(26) *Ibidem*, P. 37..

(27) *Marx dentro de sus límites*, *op.cit*, P. 60.

(28) *Écrits...*, p. 146.

(29) Ignoro si Althusser conocía los textos de Heidegger o si esa concepción de verdad proviene de lecturas o de lecciones transmitidas por sus profesores.

(30) *Écrits...*, p. 211.

(31) *Ibidem*, p. 213.

(32) *Ibidem*, p. 63

(33) M. Sacristán sostiene esa última opinión cuando señala que la dialéctica en Marx no ofrece más que un ropaje retórico a un procedimiento heurístico y epistemológico clásico en el hacer científico. " El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", en *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 317 y ss.

(34) *Ibidem*, 114.

(35) "Matérialisme historique et matérialisme dialectique", en *Cahiers marxistes-léninistes*, 11, abril 1966. Trad. cast. en *Cuadernos de pasado y presente*, Córdoba (Argentina), 1969.

(36) *Op. Cit.*, p. 48.

(37) *Hegel y el pensamiento moderno*, México, s.XXI, 1973 (1ª ed. Francesa, 1970).

(38) *Ibidem*, P. 113-4.

(39) *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, MEGA, Berlín, Dietz, 1985, T.I,11, p. 96-97. Althusser no ignora los textos de ese tipo pero considera que corresponden a un periodo todavía de ruptura y que por tanto no pueden considerarse propiamente "marxistas".

(40) "El *materialismo* expresa los principios de las condiciones de la práctica que produce los conocimientos. Sus dos principios fundamentales son:

1.La primacía de lo real sobre su conocimiento, o primacía del ser sobre su pensamiento.

2. La distinción entre lo real (el ser) y su conocimiento. Esta *distinción de realidad* es correlativa de una *correspondencia de conocimiento* entre el conocimiento y su objeto" *Materialismo histórico y materialismo dialéctico, op. Cit.*, p. 51.

(41) En *Escritos*, Barcelona, Laia, 1975,P. 100.

## PSICOANÁLISIS Y MATERIALISMO HISTÓRICO EN LOUIS ALTHUSSER. por Pedro Fernández Liria

### RESUMEN

Desde que Freud dio a conocer sus principales textos casi todo el mundo advirtió que había “cierta afinidad” entre su teoría y la de Marx, que había “algo en común” entre ambos autores, un “punto de encuentro”. Pero, como mostró oportunamente Althusser, no se trataba de una coincidencia, mayor o menor, *en el objeto* (Wilhelm Reich y el “freudomarxismo”), ni de una coincidencia en el *método*, sino de una “afinidad filosófica”, de una “analogía epistemológica” que era preciso desentrañar. La intervención de Althusser vino a plantear la cuestión, numerosas veces formulada con anterioridad por otros autores, de la relación entre Marx y Freud. Pero si la cuestión no era nueva, el tratamiento althusseriano de la misma se halla, por el contrario, muy lejos de las respuestas al uso hasta mediados de la década de los sesenta (Reich, Politzer, Sartre, Merleau-Ponty, Horkheimer, Marcuse, Fromm).

### ABSTRACT

Since Freud made its main texts known, everyone noted that there was “certain likeness” among its theory and the Marx's theory, that there was “something in common” between both authors, a “meeting point”. But, like Althusser showed appropriately, it did not deal with a larger or smaller coincidence in the object (Wilhelm Reich and the “freudmarxism”), neither with a coincidence in the method. The coincidence was between a “philosophical likeness”, and an “epistemologic analogy” which was necessary to figure out. The intervention of Althusser came to propose the question, many times formulated previously by other authors, of the relationship between Marx and Freud. But if the question was not new, the althusserian treatment of that, on the contrary, is very far from the usual answers until the middle of the decade of the sixty (Reich, Politzer, Sartre, Merleau-Ponty, Horkheimer, Marcuse, Fromm).

En su primer esbozo de autobiografía, realizado en 1976, Althusser dice haber llegado a pensar que “el materialismo histórico debía de aflorar en algún punto de la teoría analítica” (1). Tal vez no convenga tener demasiado en cuenta esta declaración a la hora de atender a la reflexión althusseriana sobre la relación entre el psicoanálisis y el materialismo histórico, pero lo cierto es que en varios momentos nada accesorios -sino más bien fundamentales, como veremos- de su producción teórica, Althusser se adentra en el psicoanálisis para poder *pensar* rigurosamente ciertos objetos que, de forma más o menos inesperada, hacían aparición en el campo del materialismo histórico, donde él se encontraba investigando. Naturalmente, esta circunstancia le obligaría a plantearse la cuestión, numerosas veces planteada con anterioridad por otros autores, de la relación entre Marx y Freud. Pero si la cuestión no era nueva, el tratamiento althusseriano de la misma se hallaba, por el contrario, muy lejos de las respuestas al uso hasta mediados de la década de los sesenta (Reich, Politzer, Sartre, Merleau-Ponty, Horkheimer, Marcuse, Fromm).

Aunque Althusser nunca pretendió dar por zanjada esta cuestión, se ocupó de ella, con la prisa y la provisionalidad característica de muchos de sus escritos, sobre todo en cuatro textos de desigual importancia de los que seguidamente nos ocuparemos: “Freud

et Lacan”, redactado y publicado en 1964, “Trois notes sur la théorie des discours”, redactadas en 1966 e inéditas hasta después de la muerte de Althusser, “La découverte du Docteur Freud” y “Sur Marx et Freud”, redactados en la primavera y el invierno de 1976, respectivamente (2). De los cuatro, el primero es el más elaborado y, sin duda, el más interesante, aunque es también el que más indirectamente plantea la cuestión de la convergencia entre el materialismo histórico y el psicoanálisis que va ser el objeto de estas páginas. No obstante, el escrito de 1964, contiene todas las claves para comprender el perenne interés de Althusser por el psicoanálisis, por lo que habremos de prestarle una atención especial. El texto, lleno de ideas importantes, apenas apuntadas, pero que serán desarrolladas en mayor profundidad por Althusser en textos posteriores, comienza enunciando el propósito último de su autor: “*comprender el descubrimiento revolucionario de Freud*” (3). Pero, como advierte más de una vez Althusser, la persecución de este objetivo se ve enormemente dificultada por el “revisionismo” y la “explotación ideológica” padecidos por el psicoanálisis desde su nacimiento, así como por las actitudes “anexionistas” de las que éste ha sido objeto por parte de otras ciencias (4).

Pero aún hay otro obstáculo, mucho menos visible, que se interpone subrepticamente en el camino hacia esa comprensión del descubrimiento de Freud: el hecho de que éste, “como todo inventor, se viera obligado a pensar su descubrimiento con los conceptos teóricos existentes, es decir, constituidos para otros fines” (5); conceptos tomados de otras disciplinas, como la biología, la física, la psicología clásica o la filosofía, y obligados a trabajar en un campo que no era el suyo. La circunstancia no era nueva, pues lo mismo le había pasado a autores como Kant, quien nunca llegaría a desprenderse plenamente de la terminología *psicologista* propia de la filosofía de su época, y, desde luego, como Marx, que, pese a todos sus esfuerzos, tampoco se libraría nunca totalmente de “ciertas formas y referencias hegelianas”, como puede comprobarse *todavía* en más de un pasaje importante de *Das Kapital* (6).

Toda producción científica nueva, incluso si es revolucionaria, advertía Althusser en *Pour Marx*, “comienza siempre en alguna parte, en un cierto universo de conceptos y de palabras *existentes*, y, 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 de pensamiento, toda teoría nueva está condenada a pensar su nuevo contenido en ciertas formas del universo teórico existente, que dicha teoría terminará por conmovier” (7).

Así pues, para comprender el descubrimiento de Freud es preciso “captar su *irreductibilidad* [...] en los conceptos que lo expresaron cuando surgió”, pero teniendo presente que la “desactualización” padecida por dichos conceptos ha podido encubrir o enmascarar su objeto (8). Hay que hacerse cargo de la profunda “soledad teórica” de Freud en el momento de empezar a su construir su teoría del inconsciente, probablemente muy semejante a la experimentada por Marx, Nietzsche, Darwin y otros “niños no esperados” del siglo XIX a la hora de iniciar sus respectivas producciones teóricas. “Freud tuvo que pensar su descubrimiento y sus práctica en conceptos *importados*, prestados por la física energética, entonces dominante, la economía política, la biología de su época. Ninguna herencia legal, salvo un lote de conceptos filosóficos (consciencia, preconsciente, inconsciente, etc.) quizá más entorpecedores que fecundos ya que, incluso en su aspecto más conciso, llevaban el estigma de la problemática de la conciencia” (9). De hecho, la obra de Freud despunta con dificultad y sólo parcialmente del “horizonte ideológico” de la sociedad en la nace. Es preciso sacarla de allí, traducirla, reescribirla, darle una palabra que realmente se corresponda

con su objeto, que no haya sido prestada por un discurso que ya existiese por otra causa. No actualizarla, sino hacerla contemporánea de su objeto, del descubrimiento de Freud. Pues bien, según Althusser, esto es justamente lo que hace Lacan: “dar al descubrimiento de Freud [los] conceptos teóricos adecuados (*à sa mesure*), definiendo así mismo, tan rigurosamente como hoy sea posible, *el inconsciente* y sus ‘leyes’, que constituyen todo su objeto” (10). Que, por cierto, es también lo que hizo el propio Althusser con Marx mediante su famosa lectura *symptomale* de *Das Kapital*: proporcionar a Marx “conceptos teóri-cos adecuados” a su descubrimiento, los que su descubrimiento exigía y necesitaba, despojándole de ciertos otros conceptos espurios y extemporáneos que el propio Marx se había visto obligado a utilizar, por ser los propios de la cultura científica y filosófica en medio de la cual emprende su investigación (11). De hecho, Althusser manifestaba en 1965 haber aprendido del modo de proceder de Lacan con la obra de Freud (y de otros “maestros de la lectura”, como Georges Canguilhem y Michel Foucault) su modo de “leer” y de pensar la obra de Marx (12).

Veamos entonces más de cerca la cuestión. Según Althusser, lo que Lacan se propone es: primero, *señalar* la *teoría* freudiana ahí donde ésta había pasado (sorprendentemente) inadvertida o había sido negada en cuanto tal, y, segundo, “*defenderla*” y preservarla de la “explotación ideológica” de la que venía siendo víctima, del “revisionismo” y de los múltiples intentos de “anexión” que había sufrido por parte de otros saberes o disciplinas; “anexión” que, en todo caso, sólo podía llegar a producirse mediante la “reducción” del *objeto* propio de la teoría freudiana a un objeto de la “naturaleza” de los objetos de la disciplina anexionante (si se nos permite denominarla así)(13). Según Althusser, la “intervención” de Lacan tenía, entre otros, este objetivo: “*defender*, ante estas 'reducciones' y desviaciones que actualmente dominan gran parte de las interpretaciones teóricas del análisis, su irreductibilidad, que no es otra que la irreductibilidad de su objeto” (14).

E inopinadamente tenemos ya aquí la primera de las coincidencias señaladas por Althusser entre el *materialismo histórico* (o “teoría de las condiciones, de las formas y de los efectos de la lucha de clases”) y el *psicoanálisis* (o “teoría del inconsciente y de sus efectos” en la vida psíquica): ambas son teorías que se han constituido en la refriega, como resultado de un *ataque* frontal a la cultura científica de su tiempo, y que se ven en la necesidad de *defender* constantemente la posición alcanzada en ese enfrentamiento. Es lo que Althusser denomina su “carácter conflictual”(15).

Tanto la teoría analítica como el materialismo histórico suponen una profunda “ruptura” con toda investigación anterior desarrollada en su mismo campo. Y precisamente en el modo en el que “rompen” con toda elaboración científica anterior es en lo que coinciden. Desde que Freud dio a conocer sus principales textos casi todo el mundo advirtió que “había cierta afinidad entre ambas teorías”, que “debía haber algo en común entre Marx y Freud”: “un punto de encuentro” (16). Pero, como advierte oportunamente Althusser, no podía tratarse de una coincidencia, mayor o menor, *en el objeto*, como supondrían Wilhelm Reich y el “freudomarxismo”. Hay algo en común, es cierto, pero no es su *objeto*, que es tan *diverso* como para impedir de raíz toda suerte de *integración* o *eclecticismo* entre ambas teorías. Tampoco es su *método* (entendiendo por éste una relación de reglas a seguir en la investigación de un campo teórico), sino su “afinidad filosófica” (17): una cierta *postura* o *actitud epistemológica* que Althusser califica de “materialista” y, forzando el término más allá de lo posible, de “dialéctica” (18). Freud es “materialista” en tanto que “niega la primacía de la conciencia [...] incluso en la propia conciencia y niega, además, la primacía de la conciencia en la psicología, para pensar el aparato psíquico como un todo en el cual el yo, o lo consciente, no es más que una instancia, parte o efecto”. Y, si hemos de hacer caso a

Althusser, Freud es además “dialéctico” en tanto que nos ha proporcionado “sorprendentes figuras dialécticas” (a las que, no obstante, “nunca consideró como leyes”) como son “las categorías de transferencia, condensación o sobredeterminación” (19). Sintomáticamente, alguna de estas categorías, como es el caso de la de “sobredeterminación”, aportada por Freud y posteriormente explotada por Lacan y sus discípulos (20), resulta “algo así como requerida y esperada por los análisis de Marx y de Lenin”, como Althusser se encargó de mostrar en varias ocasiones (21).

Pero hay un paralelismo entre ambas teorías, también destacado por Althusser, que nos parece más interesante. Nos referimos al existente entre la “ruptura” de Marx con la Economía Política clásica y la “ruptura” de Freud con la Psicología tradicional y la Moral burguesa. En ninguno de los dos casos se trata de un “salto” dentro de la misma ciencia, de una hipótesis teórica nueva planteada *en* el seno de una disciplina ya existente, sino de un distanciamiento absoluto de una y otra teorías respecto de toda ciencia anterior. En realidad, lo que hay, por parte de las teorías de Marx y Freud, es el cuestionamiento de la *cientificidad* de la Economía Política y de la Psicología, respectivamente, la denuncia de su carácter “ideológico” (22). Las teorías de Marx y Freud nacen más *contra* estas disciplinas que *en* ellas o *desde* ellas (aunque a menudo se vean forzadas a emplear la terminología y el lenguaje propio de las mismas).

Pero ¿por qué necesitan *romper* con ellas? ¿por qué no pueden ser una *continuación* de las mismas? ¿Un *avance* en el seno de la Economía Política y de la Psicología? En lo que atañe a Marx, Althusser, Balibar y Rancière se ocuparon a fondo de esta cuestión en diversos lugares (23). Pero ahora nos interesa destacar tan sólo *un* aspecto de la misma. Las teorías de Marx y Freud necesitan romper con la Economía Política y la Psicología porque no pueden establecerse sobre los supuestos filosóficos últimos de estas disciplinas, porque ambas teorías nacen del cuestionamiento de tales supuestos, porque son su negación. Supuestos “idealistas” que Althusser identifica más concretamente como “humanistas” (24). En ambas teorías lo que resulta abandonado, lo que no puede ser asumido, es, en efecto, el “humanismo” sobre el que se asientan, entendiendo por tal toda *ideología* filosófica que pretenda hacer del hombre un *sujeto* en el sentido *idealista* del término, esto es, “una subjetividad libre, centro de iniciativas, consciente, responsable de sus actos” (25) y dueña de sí misma; toda ideología filosófica que se empeñe en hacer de la subjetividad autoconsciente y libre el fundamento del acontecer histórico o psíquico.

La oposición de Marx al “humanismo” inherente tanto al hegelianismo y a la filosofía feuerbachiana, como a la Economía Política clásica ya fue expuesto con detalle por Althusser en “Marxisme et humanisme”, en la *Réponse à John Lewis* y en “Est-il simple d’être marxiste en philosophie?”, entre otros escritos (26). Por lo que respecta a Freud, Althusser sostiene que “al edificar su teoría del inconsciente, Freud tocó un punto extremadamente sensible de la ideología filosófica, psicológica y moral, poniendo en cuestión, a través del descubrimiento del inconsciente y de sus efectos, una cierta idea *natural, espontánea* del *hombre* como *sujeto*, cuya unidad está *asegurada* o *coronada* por la *conciencia*” (27). La teoría de Freud y la teoría de Marx fueron objeto de “la hostilidad de la misma ideología”: la ideología burguesa que estaba a la base, en su durante siglos trabajada coherencia, tanto de la Economía Política, con la que Marx rompe, como de la Psicología tradicional (centrada en la conciencia), con la que Freud rompe. Hay, en efecto, una misma “filosofía implícita” a la Psicología y a la Economía Política, que es una filosofía “idealista” y “humanista”, una filosofía que ha hecho de la noción “ideológica” de “hombre”, sujeto autoconsciente y causa libre de sus actos, un *dato* incuestionable (28). Desde flancos distintos y a propósito de objetos también distintos, Marx y Freud “tocaron”, en efecto, lo que quizá sea el punto más sensible de

toda esa ideología de la que se nutrían acriticamente tanto la Economía Política como la Psicología clásicas: la “noción de sujeto consciente de sí”. “Esa ideología del hombre como sujeto cuya unidad está asegurada o coronada por la conciencia, no es una ideología fragmentaria cualquiera, es sencillamente *la forma filosófica de la ideología burguesa*, la cual ha dominado la historia durante cinco siglos y [...] constituye la filosofía [idealista] implícita de la psicología, de la moral e incluso de la economía política. No vale la pena recordar ahora que la gran tradición idealista de la filosofía burguesa ha sido una filosofía de la conciencia, empírica o trascendental, ya que todo eso es cosa sabida [...]. Sí puede ser, en cambio, más importante recordar que esta ideología del *sujeto-consciente* ha constituido la filosofía implícita de la teoría de la Economía Política clásica, y que es su versión *económica* lo que Marx criticó al rechazar la noción de *homo oeconomicus*, según la cual el hombre se define como el sujeto consciente de sus necesidades, y este sujeto-de-necesidad como el elemento último y constitutivo de toda sociedad. Así Marx rechazaba la idea de que pudiera encontrarse en el hombre como sujeto de sus necesidades no sólo la explicación última de la sociedad, sino también, y *eso es fundamental, la explicación del hombre como sujeto*, es decir, como unidad idéntica a sí e identificable por sí, en especial por ese por sí por excelencia que es la conciencia de sí” (29).

Por otra parte, la "función unificadora" o "de síntesis" que dicha filosofía atribuye a toda conciencia, constituye otra falacia construida a instancias de la ideología burguesa (requerida por ella en pro de su coherencia interna. En toda la tradición filosófica burguesa, dice Althusser, “*la conciencia es obligatoria* para que el individuo dotado de ella realice en sí la *unidad* exigida por la ideología burguesa, a fin de que los sujetos se adecuen a su propia exigencia ideológica y política de *unidad*”, y para que la escisión introducida por la lucha de clases en el conjunto de lo social permanezca invisible para los que se hallan inmersos en la misma o sea vivida por ellos como una forma de unidad. Contra esta función unificadora de la conciencia se empleó Marx "cuando *desmanteló la unidad* ilusoria de la ideología burguesa y el fantasma de unidad que provoca en la *conciencia* como efecto que le es indispensable para funcionar". Y, en "una coincidencia llena de sentido", contra ella se dirigió también la crítica freudiana de la conciencia (30).

Cuando Marx establece el "papel determinante de la lucha de clases" en la constitución de las "formaciones sociales" da al traste con un supuesto fundamental de la economía política clásica y de las filosofías idealistas de la historia: la idea de que "los individuos son los *sujetos* (en cuanto causas últimas) de todo proceso económico o histórico" (31). Frente a esto, como Althusser ha mostrado mucho más exhaustivamente en otros trabajos (32), Marx sostiene en *Das Kapital* que "es preciso considerar a los individuos como ‘soportes’ o ‘portadores’ (*Träger*) de funciones que, a su vez, están determinadas y fijadas por las relaciones" sociales que toman consistencia en, y por efecto de, la lucha de clases (33).

En Marx, hay "una primacía de las relaciones sobre los términos", de las *funciones* y las *relaciones* sobre los individuos, de la *estructura* sobre los elementos que la constituyen. Los individuos son considerados como "portadores" de relaciones y "soportes" de funciones (34), no como subjetividades que se dieran desde el comienzo. En tanto que *sujetos*, los individuos no son lo originario, sino más bien algo derivado, producido, constituido. “Mi punto de vista –escribe Marx en *Das Kapital*- menos que ningún otro puede hacer responsable al individuo de unas relaciones de las que él mismo es socialmente un *producto*” (35). Como corresponde siempre a lo “concreto”, los individuos son “síntesis de múltiples determinaciones”, y por tanto “la unidad de algo

diverso” que los precede, por emplear el modo de hablar de Marx en la famosa *Einleitung* de 1857 (36).

Marx muestra que aquello que “en última instancia” *determina* la historia de una “formación social” concreta y permite al mismo tiempo *conocerla* no es el fantasma de una “esencia” o “naturaleza humana”, no es la actividad consciente del hombre, sino una determinada “relación”: la relación que define el modo en que los individuos de dicha sociedad producen sus medios de subsistencia (lo que en el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* Marx había denominado “estructura” o “base económica”). Contra las expectativas de toda suerte de humanismo, Marx mostró que las “relaciones sociales de producción” no son reductibles a relaciones entre *hombres* (en el sentido de que éstos hayan sido sus autores), que no son relaciones entre *subjetividades* constituidas de antemano, ni relaciones psicológicas, ni sociológicas, ni antropológicas, sino relaciones “económicas” dobles que hacen entrar a los “agentes” del proceso de producción y a las “condiciones materiales” de la producción (los “medios de producción”) en “combinaciones” (*Verbindungen*) y “articulaciones” (*Gliederungen*) estables y específicas, al tiempo que *definen* los “lugares” y las “funciones” que, respectivamente, han de ocupar y desempeñar dichos “agentes” y dichos “medios” (37). Y mostró, además, que dichas relaciones, lejos de ser fundadas y sostenidas por los hombres, se constituyen “a espaldas” de éstos y “con independencia de su voluntad” (38). Entre otras de distinta índole, las “relaciones de producción” forman parte de una “historia”, de un acontecer, de un “tiempo” que -como dirá más tarde Michel Foucault- el hombre encuentra siempre “ya iniciado”; de un “fondo” sobre el que el hombre nace a su propia *humanidad*; de un *topos* que -bajo ciertas condiciones- lo hace posible, pero que, a la vez, lo distancia absolutamente de su origen; de una cadencia que compone un *tiempo* necesariamente *distinto* que el suyo (39).

Nada en Marx permite eludir este resultado: el hombre no puede ser *sujeto* (autoconsciente y libre, como lo quiere la filosofía burguesa) de una historia cuyo factor determinante se halla constituido por relaciones que le preexisten, que se generan “a su espalda” y se reproducen ciegamente, sin responder a su voluntad. Aunque naturalmente, como apunta Althusser, ello no significa que los individuos humanos no participen y actúen efectivamente en dichas relaciones, sino que lo hacen sólo “en la medida en que se encuentran cogidos o atrapados por las mismas” (40), con arreglo a ellas, en el espacio que ellas determinan y definen de antemano. Y, por tanto, significa también que su *origen* no es, desde ningún punto de vista, *humano*, así como que el recurso al “hombre” resulta completamente inoperante para proporcionarles inteligibilidad alguna. Más aún, significa que la comprensión de dichas relaciones sólo es posible a condición de que se abandone dicha noción (“ideológica”) como principio de inteligibilidad de las mismas.

También el descubrimiento de Freud necesita deshacerse de ese supuesto fundamental de la filosofía burguesa, la idea de que los individuos son *sujetos* autoconscientes de su acontecer psíquico, de sus vidas. Sin embargo, es cierto que “lo que Freud descubrió acontece *en el individuo*” (41), pero acontece de espaldas a él, en su total ignorancia; acontece en él, pero sin él, sin contar con él (*in nobis et sine nobis*, como la *sola gratia* luterana). Tampoco en Freud el individuo autoconsciente es lo originario, sino más bien el precipitado de unos procesos complejos que ocurren, por decirlo así, *en otra parte y en otro tiempo*.

Ahora bien, su descubrimiento del inconsciente, no llevó a Freud a prescindir de la conciencia y a proponer algo así como una “psicología sin conciencia”, como hizo el behaviorismo. Freud se cuida de advertir que “el inconsciente sólo es posible en un ser consciente” (42). Esto es, no niega la conciencia; lo que hace es despojarla de ciertas

funciones, capacidades, poderes y papeles que la filosofía y la psicología clásica le habían atribuido. "Freud descubrió [...] que el psiquismo se halla estructurado como un 'aparato' que comporta 'sistemas diferentes', irreductibles a un principio único", y que la conciencia constituye tan sólo uno de ellos (43). Lo que hace Freud es presentar el psiquismo (la mente) como un "todo complejo" y "estructurado", constituido por "sistemas" o "instancias" irreductibles que entran en relaciones más o menos conflictivas, llegando a equilibrios más o menos precarios. Las propias "instancias" psíquicas (el ello, el yo y el super-yo) se constituyen como tales en el "juego" de relaciones que mantienen entre sí. Aunque, por emplear la terminología althusseriana, se trata de un "todo complejo" dotado de una "estructura a dominante" (44), en la que uno de los elementos constitutivos (el inconsciente o el ello) desempeña un papel "dominante" en el mencionado "juego" de determinaciones recíprocas que éstos mantienen entre sí. Una estructura, en todo caso, en la que la conciencia (o el yo consciente) no constituye ni el elemento determinante, ni un elemento aglutinador o abarcador (la vida psíquica no ocurre en la conciencia, sino que es más bien la conciencia la que ocurre eventualmente en la vida psíquica).

Así, pues, lo que se ha dejado a atrás es la idea del psiquismo como una "unidad centrada" en la conciencia o en el yo. Lo que Freud ha hecho es desalojar al yo del "centro" del psiquismo y concebir éste como una estructura "sin centro" constituida por elementos en conflicto. Y, como advierte Althusser, "resulta inevitable pensar, con la debida distancia, en la revolución introducida por Marx cuando éste renunció al mito ideológico burgués según el cual la naturaleza de la sociedad era un *todo unido y centrado*, para pasar a pensar toda formación social como un sistema de instancias *sin centro*. Freud, que apenas conocía a Marx, pensaba al igual que éste su objeto (aunque no tuviera nada en común con el de Marx) por medio de la figura espacial de un 'tópico' (recuérdese el Prefacio a la *Contribución* de 1859) y de un *tópico sin centro*, en el cual las diversas instancias no poseen otra unidad que *la unidad de su funcionamiento conflictual* en lo que Freud denomina el 'aparato psíquico', término que también nos hace pensar discretamente en Marx" (45).

El propio Freud nos recuerda en un famoso texto de su *Introducción al psicoanálisis* otros "descentramientos" del sujeto humano análogos al provocado por el descubrimiento del inconsciente. El desarrollo de las ciencias durante los últimos cinco siglos, dice Freud, ha infligido tres graves humillaciones a la feliz autocomplacencia de la Humanidad. La primera, propiciada por Copérnico, cuando se mostró que la tierra, "lejos de ocupar el *centro* del universo", como hasta entonces se había creído, constituía un pequeño planeta que giraba en torno a una estrella de mediano tamaño perdida en la inmensidad de una galaxia que coexistía con otras en un universo infinito. La segunda se produciría cuando las investigaciones de Wallace y Darwin en el terreno de la biología llegaron a demostrar "la ascendencia zoológica del hombre y la indestructibilidad de su naturaleza animal", acabando con las "pretensiones del hombre de ocupar un puesto privilegiado en el orden de la creación". Pero todavía iba a tener que sufrir la megalomanía humana "una tercera y más grave mortificación", la que había de infligirle la investigación psicoanalítica al "demostrar al Yo que ni siquiera era dueño y señor en su propia casa, sino que se halla reducido a contentarse con escasas y fragmentarias informaciones sobre lo que sucede fuera de su conciencia en su vida psíquica" (46).

Pues bien, las investigaciones de Marx tendrían como uno de sus ineludibles resultados teóricos un nuevo "descentramiento" del "hombre" que bien podría ser considerada como una cuarta "humillación" de la autocomplacencia humana. Después de Marx, en efecto, "sabemos que el sujeto humano, el ego económico, político y filosófico no es el

'centro' de la historia" y que "la propia historia no tiene 'centro', aunque posee un estructura" a la que sólo el (des)conocimiento ideológico se siente en la necesidad de asignar un "centro" (47).

Y, por su parte, Freud "nos descubre que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrado sobre el 'yo', la 'conciencia' o la 'existencia' -ya sea la existencia del para-sí, del cuerpo-propio o del comportamiento (48)-, que el sujeto humano está *descentrado*, constituido por una estructura que tampoco tiene 'centro', salvo en el desconocimiento imaginario del 'yo', es decir, en las formaciones ideológicas en que se 'reconoce'" (49).

Pero el estatuto del inconsciente, el descubrimiento de Freud que esta a la base de este descentramiento, puede ser fácilmente confundido, y ciertos textos de Freud ayudan muy poco a evitar la confusión. El inconsciente, como su propio nombre indica, no forma parte de la conciencia pero sí de *lo psíquico*. "No es ni una *realidad material* (cuerpo, cerebro, lo biológico, lo psicofisiológico), ni una *realidad social*" (50). Está constituido predominantemente por "pulsiones" (*Triebe*), y "la pulsión es un concepto límite entre lo somático y lo psíquico" (51). ¿Qué (tipo de) realidad es entonces? ¿Qué lugar ocupa en el mundo (real)? Se trata de una realidad muy especial. Tanto, que si por realidad debemos entender la realidad que se presenta a la conciencia, la realidad material, cabría incluso decir que el inconsciente *no es real*. En más de una ocasión, Freud se pronuncian en este sentido: "¿Hay que reconocer una realidad a los deseos inconscientes. No sabría responder a eso... Cuando uno se encuentra frente deseos inconscientes que han llegado a su última y más verdadera expresión, *se ve forzado a decir que la realidad psíquica es una forma particular de existencia que no debemos confundir con la realidad material*" (52). Y en otro lugar: "Para los procesos inconscientes, la prueba de la *realidad* (objetiva, material) no tiene ninguna validez, la realidad de pensamiento equivale a la realidad exterior, el deseo equivale a su consecución... Por lo tanto, que nadie se deje engañar nunca trasladando el valor de realidad a las formaciones psíquicas rechazadas... Debemos usar la moneda que rige en el país que exploramos" (53).

En todo caso, está claro que el inconsciente freudiano "no tiene nada en común con el inconsciente de la tradición filosófica, [...] ya que este inconsciente es siempre un accidente o una modalidad de la conciencia". La tradición filosófica "considera a la conciencia como la '*verdad*' de sus formas inconscientes, es decir, considera al inconsciente como *conciencia desconocida*". En Freud, en cambio, "la conciencia no es nunca la '*verdad*' de sus formas inconscientes, empezando porque la relación de la conciencia con las formas inconscientes no es una relación de *propiedad*, lo que equivale a decir: *la conciencia no es el sujeto del inconsciente*". Por eso, contra ciertas malas interpretaciones del psicoanálisis, por mediación del análisis, "la conciencia no se reapropia de *su verdad* a través de su inconsciente, sino que lo que hace es contribuir a reordenar el dispositivo de lo fantasmático en un inconsciente sometido al trabajo (*Durcharbeit*) del análisis" (54). El análisis no propicia algo así como una "caída en la cuenta" del sujeto analizado o el re-conocimiento, por parte de éste, de un contenido escondido en un nivel profundo de su conciencia, sino la producción de determinados *efectos* en lo psíquico por la acción de una determinada terapia.

Pero hasta el momento casi nos hemos limitado a determinar *negativamente* la naturaleza del descubrimiento de Freud. ¿Qué se puede decir *positivamente* del inconsciente? Decíamos más arriba que la *irreductibilidad* del objeto del psicoanálisis debía ser salvaguardada, pero ¿en qué consiste ese objeto cuya especificidad debemos proteger? ¿Qué estudia, en definitiva, el psicoanálisis? En su trabajo de 1964, Althusser proponía una respuesta: "los *efectos* prolongados en el adulto superviviente de la

extraordinaria aventura que, desde el nacimiento hasta la liquidación del Edipo, transforma un animalito engendrado por un hombre y una mujer en un pequeño niño humano. Uno de los *efectos* del devenir-humano del pequeño ser biológico fruto del alumbramiento humano: he aquí en su lugar el objeto del psicoanálisis, que lleva el simple nombre de *inconsciente*" (55).

Que ese débil ser biológico sobreviva, pero no como un mero animal entre otros, sino como un ser humano, tal es la prueba que todo hombre adulto ha superado exitosamente. Pero los hombres adultos, pese a ser, a un tiempo, los productos y las "víctimas de esa victoria", *olvidan* siempre la batalla de la que han nacido (56). De hecho, el que hayan sobrevivido, con mayor o menor daño, a esa lucha depende de si han sido capaces de *olvidar* la misma.

Pero ésta es una lucha bien distinta de la lucha por la vida (de la lucha por la supervivencia biológica) que estudia la biología. Se trata de *otra* lucha, de "la única guerra sin memorias ni memoriales; [una guerra] que la humanidad finge no haber librado nunca, que cree haber ganado siempre de antemano simplemente porque ella misma (la humanidad) no es tal sino en tanto que ha sobrevivido a tal guerra y la ha vivido y concebido como cultura en [el seno de] la cultura; guerra que, a cada instante, se libra en cada uno de sus retoños, los cuales, proyectados, deformados, rechazados, cada uno para sí mismo, en la soledad y contra la muerte, deben recorrer la larga marcha forzada que convierte a larvas de mamífero en niños humanos, en *sujetos*" (57).

Pues bien, esta "guerra" constituye el peculiar objeto del psicoanálisis. Un objeto que escapa entera y necesariamente a la indagación de la biología, de la sociología, de la antropología y de la propia "filosofía", y que sólo puede ser introducido en los respectivos campos de investigación y teorización de dichas disciplinas al precio de "reducirlo" a otra cosa distinta de lo que es. Incluso la propia psicología, a la que precipitadamente podríamos asignar su estudio, ha de extraviarse necesariamente ante este objeto, "ya que, en su 'objeto', la psicología considera estar ocupándose invariablemente de alguna naturaleza (o no-naturaleza) *humana*, de la génesis de ese existente identificado y registrado bajo los propios controles de la cultura (de lo humano), mientras que el objeto del psicoanálisis es la absoluta cuestión previa, el nacer o no ser, el abismo aleatorio de lo humano mismo en cada retoño de hombre" (58).

Así, pues, como decíamos más arriba, el psicoanálisis tiene *su* objeto específico e irreductible, y tanto "la modalidad de su materia, como la especificidad de sus 'mecanismos' (por emplear una expresión de Freud), son de un orden enteramente distinto al de la materia y los 'mecanismos' que el biólogo, el neurólogo, el antropólogo, el sociólogo, el psicólogo y el filósofo, buscan conocer" (59).

Pero aquí es justamente donde Althusser considera crucial la intervención de Lacan. Vimos más arriba que Freud no había conseguido producir los conceptos adecuados para pensar adecuadamente su propio descubrimiento. Y vimos también que el objetivo declarado de Lacan era proporcionar al descubrimiento de Freud conceptos teóricos "a su medida", "contemporáneos" del objeto que éste se propuso pensar.

Sin embargo, el modo en que Lacan emprende esta tarea puede llegar a sorprender. Tratando de pensar en el campo abierto a la investigación por Freud, recurre a conceptos procedentes de las revolucionarias aportaciones a la lingüística de Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson y el Círculo de Praga, Louis Hjelmslev o André Martinet (60), que éstos habían empleado para pensar el *lenguaje*, algo aparentemente muy distinto a lo que Freud había tratado de investigar (61). ¿Por qué recurrir a una lingüística que ha despojado su objeto de todo huella humana cuando, según todas las apariencias, se trata de pensar la *mente humana*? ¿No se trata, en definitiva, de arribar en algo *humano* (por más que esto se encuentre allende la *conciencia* del hombre)?

Michel Foucault intentaría deshacer esta perplejidad en *Les mots et les choses*. Se trata de la misma perplejidad en que nos dejó sumidos el rumbo inesperado tomado por el desarrollo de las “ciencias humanas” durante el siglo XIX. Éstas se habían ido constituyendo con la intención de hacer del hombre el objeto de un conocimiento estricto. Pero, como muestra pormenorizadamente Foucault, el resultado fue muy distinto al esperado. El progreso de las investigaciones de la lingüística, la psicología, la antropología o la economía no proporcionaron el conocimiento de nada que pudiéramos reconocer como formando parte de lo propio del ser humano. La lingüística fue la primera en exhibir esta paradoja. Se suponía que estudiando el lenguaje -aquello que tradicionalmente se había señalado como nota distintiva de la esencia humana frente a la animal-, que “estudiando la vida de las palabras, la evolución de las gramáticas y comparando unas lenguas con otras el propio hombre se revelaría a sí mismo. Y sin embargo a fuerza de excavar en el lenguaje ¿qué es lo que se ha encontrado? Se han encontrado *estructuras*. Se han encontrado *correlaciones*, se ha encontrado un *sistema* que en cierto modo es cuasi-lógico, pero el hombre en su libertad, en su existencia, una vez más ha desaparecido” (62).

Y el desarrollo de otras ciencias humanas acabó produciendo la misma perplejidad. Así, cuando la psicología se puso a estudiar el fenómeno de la neurosis, “lo que se descubrió fue un inconsciente, un inconsciente todo él atravesado de pulsiones, de instintos, un inconsciente que funcionaba mediante *mecanismos* y en el interior de un espacio topológico que en realidad no tenía nada que ver con lo que se podía esperar de la esencia humana, de la libertad o de la existencia humana, un inconsciente, en fin, que funcionaba como un *lenguaje*”, como mostraría Lacan. Así pues, “el hombre se volatilizaba a medida que era horadado en sus profundidades. Cuanto más lejos se iba menos se lo encontraba” (63). Investigando la mente humana, Freud descubrió el inconsciente, y tratando de pensar lo que Freud había descubierto, Lacan lo que encontró es un lenguaje, el lenguaje del inconsciente. O, para ser más precisos, lo que encontró es que el inconsciente *era* un lenguaje.

“La importancia de Lacan –dice Foucault- estriba en que ha mostrado, mediante el discurso del enfermo y los síntomas de su neurosis, que son las estructuras, el sistema mismo del lenguaje –y no el sujeto- quienes hablan. Con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existiría ya un saber, un sistema anónimo, sin sujeto, que redescubrimos” (64). La subjetividad autoconsciente, el yo, como decía Freud, ya “ni siquiera era dueño de su propia casa”. Parecía más bien que su consistencia misma respondía a la solicitud de algo impersonal que acontecía en otra parte.

Lo que los trabajos de autores como Lévi-Strauss y Lacan venían a demostrar es que lo que los hombres identifican o pueden identificar como el “sentido” de su actuación y de su mundo no es más que un “efecto de superficie” y que lo que verdaderamente les *constituye* y les *ubica* en el tiempo y en el espacio, aquello que les hace ser, aquello a partir de lo cual son lo que son, forma parte de un *orden* ya constituido, del que el hombre no es contemporáneo y del cual tampoco es ni puede ser el autor (65); un *orden* que, como la etnología y el psicoanálisis terminaron por desvelar, se halla estructurado y funciona como un lenguaje (66).

El punto de partida de Lacan es justamente que el inconsciente, el descubrimiento de Freud y el objeto de sus investigaciones, “está estructurado como un lenguaje”. En su *Die Traumdeutung*, Freud había hablado del “desplazamiento” (*Verschiebung*) y la “condensación” (*Verdichtung*) como de los dos principales “mecanismos” o “leyes” del comportamiento de la mente (67). Pues bien, siguiendo los pasos de Jakobson (68), Lacan cree que tales “mecanismos”, pensados mediante conceptos físicos por Freud,

son, en realidad, dos tropos identificados por la retórica como la *metonimia* y la *metáfora*, respectivamente (69). Más allá de esto, otros sucesos mentales estudiados por Freud como el lapsus, el acto fallido, las operaciones propias del sueño o el síntoma neurótico son re-pensados por Lacan (70) como “*significantes* inscritos en la cadena de un discurso inconsciente”: todo ocurre en el campo de “la Cadena significativa” (71).

Según Althusser, la parte verdaderamente novedosa de la aportación de Lacan es su demostración de que aquél “*pasaje* de la existencia biológica a la existencia humana”, del que antes hablábamos, “se efectúa bajo la Ley del Orden” -que Althusser prefiere llamar “Ley de Cultura”- y que “esta Ley del Orden se confunde en su esencia *formal* con el orden del lenguaje” (72). Observado más de cerca, este “pasaje” tiene dos momentos esenciales. Un primer momento pre-edípico, ya estudiado en profundidad por Freud, en el que el niño mantiene una “relación dual” con el único alter-ego que conoce: su madre. Esta relación dual es vivida por el niño “en el modo de la fascinación imaginaria del ego”, según el cual él mismo es ese otro y todo otro, sin que llegue a tomar nunca ni respecto del otro o ni respecto de sí mismo “la distancia objetivante de un tercero”. Pero hay un segundo momento, bautizado por Freud como edípico, respecto del cual Lacan introduce aspectos realmente novedosos. “Sobre el fondo de la estructura dual surge una estructura ternaria, cuando un tercero (el padre) penetra como intruso en la satisfacción imaginaria de la fascinación dual, perturbando su economía, rompiendo sus fascinaciones e introduciendo al niño en lo que Lacan denomina Orden Simbólico”, que es el Orden “del lenguaje objetivador” que descubre al niño los pronombres personales, “que, por fin, permitirá a éste decir: yo, tú, él o ella” o, lo que es igual, que “permitirá al pequeño ser situarse como *niño humano* en un mundo de terceros adultos”. Así, pues, dos momentos inexcusables se suceden: “el de lo imaginario (pre-edípico) y el de lo simbólico” (o de resolución del Edipo) (73).

Pues bien, según Althusser, lo principal de la aportación de Lacan al psicoanálisis reside en haber mostrado que “estos dos momentos están dominados, gobernados y marcados, por una única Ley, *la de lo simbólico*” (74). Y aquí se percibe, por cierto, la toma de distancia de Lacan respecto de cierto freudismo trivial (propiciado, en ocasiones, por el propio Freud). “Allí donde una lectura superficial o interesada de Freud no veía más que la infancia feliz y sin leyes, el paraíso de la ‘perversidad polimorfa’, una especie de estado de naturaleza escandido solamente por fases de orden biológico, vinculadas a la primacía funcional de una parte del cuerpo humano, lugares de necesidades ‘vitales’ (oral, anal, genital), Lacan muestra la eficacia del Orden, de la Ley, que acecha desde antes de su nacimiento a todo hombrecito por nacer, y se apodera de él desde su primer grito, para asignarle su lugar y su rol, es decir, su destinación forzada (*sa destination forcée*)” (75).

Lo que Lacan quiere hacer ver es que “todas las etapas por las que pasa el pequeño humano son traspasadas bajo el reinado de la Ley, del código de asignación, de comunicación y no-comunicación humanas”. La vida de todo hombre, incluso sin ningún padre vivo, “comienza siempre por aquello que es la presencia en acto del Padre, es decir, del Orden del significativo humano, de la Ley de la Cultura”. Y este Orden (o esta Ley) es un *discurso* que es “condición absoluta de todo discurso”, el “lugar absoluto” en el que todo discurso singular tiene su anclaje (*ancre*); un discurso al mismo tiempo “presente” y “ausente en todo discurso verbal”: “el discurso del Otro, del gran Tercero que es aquel Orden mismo, *el discurso del inconsciente*” (76).

Lo que Lacan ha mostrado es que todos esos acontecimientos que se suceden en esa “larga marcha forzada” hacia la niñez sexuada humana “se juegan en la materia de un *lenguaje*” ya constituido, ya formado y dado de antemano. Un lenguaje que en el mencionado momento crucial del Edipo, “queda enteramente centrado y ordenado en

torno del significante *phallus*: insignia del Padre, insignia del Derecho, insignia de la Ley, imagen fantasmática de todo Derecho" (77). El movimiento entero del pasaje se halla sobredeterminado en su por el orden humano de lo simbólico, que es un orden lingüístico.

Así, pues, el Edipo no es un mero episodio que haya cumplido un determinado papel esencial en el pasado pero que ahora se encuentre simplemente sumida en el olvido. El Edipo es "la estructura dramática, la 'máquina teatral' impuesta por la Ley de Cultura a todo candidato, involuntario y forzado, a la humanidad, una estructura que contiene en sí misma no sólo la posibilidad, sino la necesidad de las variaciones concretas en las que ella *existe*, para todo individuo que puede llegar al umbral, vivirlo y sobrevivirlo" (78).

En cuanto práctica analítica o cura, el psicoanálisis actúa justamente sobre los *efectos* de dichas variaciones de la estructura *invariante* del Edipo; efectos que, de acuerdo con un concepto de "causalidad" que Althusser considera tan esencial al psicoanálisis como al materialismo histórico de Marx, han de ser concebidos como el "modo de existencia" de la propia estructura edípica. En cuanto instrumento (teórico) al servicio de una práctica, el psicoanálisis ha de hacer posible la persecución de la "eficacia" de esa estructura (siempre existente en una variación concreta) en las "marcas" de dicha "eficacia estructural". Justamente lo que Althusser y los que se situaron en su línea de investigación requerían del materialismo histórico a propósito de la estructura de la sociedad capitalista. "Lo importante es determinar lo invariante de las variaciones [de esa estructura], es decir, el *mecanismo* de producción del efecto-de-coyuntura, que se confunde, por otra parte, con el efecto de existencia del todo" (del todo social complejo históricamente dado) (79).

Pero aquí llegamos a un punto crucial en la consideración althusseriana de la relación entre el psicoanálisis y el materialismo histórico. ¿Cómo pensar la "acción" o "eficacia" de una estructura sobre los elementos que la constituyen? O como planteaba el problema Althusser: "¿Por medio de qué concepto puede pensarse este tipo de determinación nueva que hemos identificado como la determinación de los fenómenos de una región dada por la estructura de esa región? ¿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 una estructura" (80). En definitiva, ¿cómo concebir una "causalidad estructural"?

Pues el caso es que, en su voluntad de pensar este tipo de determinación o "eficacia" estructural, que había sido señalado por Marx en diversos ámbitos del "continente historia", algunos de los participantes en el famoso seminario que daría lugar a la elaboración de *Lire "Le Capital"*, se vieron, al menos inicialmente, seducidos por un concepto tomado del psicoanálisis: el concepto de "causalidad metonímica", que, como se encargó de mostrar enseguida Althusser, estaba muy emparentado con otro ya utilizado por el propio Marx, el concepto de *Darstellung*, sobre el que luego volveremos.

Según cuenta Althusser en su autobiografía (81), en el transcurso de unos cursos sobre Lacan celebrados en 1964, Jacques-Alain Miller, un aventajado discípulo de aquél -que a la postre se casaría con su hija-, aportó un concepto que, en efecto, parecía servir "admirablemente" (82) para pensar la mencionada "eficacia" estructural (al menos en uno de sus aspectos esenciales). Un año más tarde, en el texto correspondiente a su intervención en el seminario sobre *Das Kapital*, Jacques Rancière hizo un uso notable del concepto de "causalidad metonímica" (o "causa ausente", como lo denominaría predominantemente Rancière), y pese a que el propio Rancière advertía de modo inequívoco en su texto que lo había tomado de Miller (83), éste, enfurecido, le acusó de

habérselo "robado" y organizó un considerable revuelo tras el cual, sorprendentemente, fue Althusser y no Rancière el que acabó siendo acusado por Miller de haberle robado su concepto (84).

Pero dejando a un lado el asunto de la autoría de este concepto, lo cierto es que tanto el psicoanálisis como el materialismo histórico se ven en la necesidad inaplazable de pensar un tipo de "acción" que no es la de un elemento sobre otro, sino la "acción de una estructura" sobre los elementos que la constituyen. Una acción que es una *causación*, una *causalidad*, pero una causalidad que no puede ser entendida en el sentido cartesiano, ni en el humeano, ni en el leibniziano-hegeliano. Althusser se aproxima a ella a través del concepto marxiano de *Darstellung*, que significa presentación, representación (como *Vorstellung*), exposición o manifestación. Según Althusser, la *Darstellung* marxiana debe ser considerada como una aproximación al concepto de "causalidad estructural" que la teoría de Marx parece demandar a cada momento y al que el propio Marx se habría acercado en diversos textos, como éste de su famosa *Einleitung* de 1857: "En todas las formas de sociedad, es una producción determinada y las relaciones que ella engendra las que asignan rango e importancia a todas las otras producciones y a las relaciones engendradas por aquéllas. Es una iluminación [*Beleuchtung*] general donde están sumergidos todos los colores, y que modifica las tonalidades particulares. Es un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que se destacan en él" (85).

Althusser sostiene que a través de la *metáfora* de una variación de la "iluminación general" que "modifica" el carácter (el "color", la "tonalidad"), las posiciones relativas, la "importancia" (el "rango", el "peso específico"), la función y las relaciones mutuas de los elementos que constituyen un todo (en este caso, la sociedad), Marx apunta "poéticamente" al mencionado concepto de determinación estructural.

Pero con la noción de *Darstellung* estamos ya ante algo más que una metáfora. "Según el nivel en el que nos situemos, se puede decir que la *Darstellung* es el concepto de la presencia de la estructura en sus efectos, de la modificación de los efectos por la eficacia de la estructura presente en sus efectos" (86). Pero también es "el concepto de la *eficacia de una ausencia*", y es esta otra faz de la *Darstellung* la que tanto Rancière como Althusser encontraron rigurosamente representada por el concepto de "causalidad metonímica" de Miller (un concepto nacido, no lo olvidemos, en el ámbito psicoanalítico).

Pero vayamos por partes. De acuerdo con la noción marxiana de *Darstellung*, al menos tal como la entiende Althusser, la estructura se encuentra con respecto a sus efectos a la vez *presente* y *ausente*. a) *Presente*, en tanto que "la estructura se agota en sus efectos", en tanto que no tiene otra *existencia* que la que tiene *en* sus efectos, en tanto que "causa *inmanente* a sus efectos en el sentido spinozista del término" (87); en una palabra, en tanto que la estructura no constituye ninguna realidad *más allá* de la combinación específica de los elementos que ella misma instituye. b) *Ausente*, en tanto que -como trató de explicar Miller en su controvertido artículo- constituye una condición necesaria del funcionamiento de la propia causalidad estructural el que la causa *no aparezca* en sus efectos, el que, en cuanto *causa*, la estructura se hurte absolutamente a la presencia en lo (por ella) estructurado. Pero esto precisa de una explicación, y ésta pasa inapelablemente por la dilucidación de la relación de la estructura con la subjetividad, tema de vital importancia para el psicoanálisis que, en última instancia, motivó la intervención de Miller y que había sido tratado de forma recurrente por Lacan (88).

Si pudiéramos prescindir de la existencia de la subjetividad, como hace la lingüística estructural, la acción de la estructura se asimilaría al modelo de la "causalidad inmanente" de Spinoza. Según este modelo, cabría distinguir entre la estructura en

cuanto *estructurante* y la estructura en cuanto *estructurada*, y la primera sería "causa inmanente" de la segunda, que, lógicamente, sería su efecto. Esta causalidad es, ciertamente, "inmanente" porque, como diría más tarde Althusser, la estructura se hace absolutamente presente en sus efectos y se agota totalmente en ellos. Pero el problema viene cuando nos vemos en la necesidad de suponer la existencia de una subjetividad en el "interior" de esa estructura estructurada. La demanda del concepto de "causalidad metonímica" proviene, en efecto, de la necesidad, inexcusable tanto para el psicoanálisis como para el materialismo histórico, de incluir la subjetividad entre los efectos de la estructura, es decir, *en* la estructura en cuanto estructurada. Tanto el psicoanálisis como el materialismo histórico saben que esta estructura incluye *sujetos*, aunque, lógicamente, *sujetados* a la misma estructura y sometidos a su propia ley. Ahora bien, la introducción de la subjetividad en este contexto complica drásticamente el modelo de la causalidad inmanente de inspiración spinozista. Como advierte Miller, la inclusión de la subjetividad en la estructura provoca inevitablemente en ésta una "distorsión", y genera un orden "imaginario" en el que "la virtualidad de lo estructurante se convierte en una ausencia", esto es, en el que, en cuanto causa, la estructura se hurta a la presencia (que siempre es presencia *a* alguien). "Si suponemos un elemento que se vuelva contra la realidad y la atraviese, refleje y signifique [...] entonces se sigue una *distorsión* general que afecta al conjunto de la economía estructural y la recompone de acuerdo con nuevas leyes" (89). Pero el elemento en cuestión (la subjetividad) solo refleja la estructura desde sí mismo y en tanto que incluido en ella (=estructurado por ella), lo que provoca la formación de una nueva dimensión estructural, "la dimensión de lo estructurado-en-la-medida-en-que-[dicho-elemento]-lo-vive", la cual implica "una ordenación *imaginaria*, contemporánea y diferente del orden real y, no obstante, coordinada con él y, en lo sucesivo, formando intrínsecamente parte de la realidad" (90). Se genera, así, una "estructura imaginaria" que viene a deslizarse entre lo estructurante y lo estructurado y, como consecuencia de ello, se produce "una reduplicación del sistema estructural". Ésta, a su vez, afecta retroactivamente al elemento reflexivo (la subjetividad) que ha provocado la mencionada reduplicación, lo que determina el doble estatuto, la doble condición ontológica -si se nos permite decirlo así-, del elemento en cuestión, que pasaría a ser "reflexivo en lo imaginario" y "no reflexivo en lo estructurante", es decir, subjetividad que "refleja" o "significa" la estructura (generando la "ilusión" de un *conocimiento* de la misma) y mero "soporte" *sujeto* a la estructura y puesto en juego por ella, para el que su relación (de sujeción) con la estructura (en cuanto estructurante) resulta esencialmente imperceptible. "La relación del sujeto con la estructura -dice Miller a este respecto- revela ser inconcebible sin la mediación de una función imaginaria de desconocimiento", que viene a recomponer la realidad mediante "representaciones" que "compensan" la no presencia de lo estructurante (91). La estructura actúa bajo la cobertura de dichas *representaciones* que son "puestas en escena" justamente por ocultar lo que ocultan, y lo que ocultan es "su propia estructura estructurante" (92). Así, pues, la acción de la estructura, la determinación estructural, se ejerce a un tiempo sobre lo real y sobre lo imaginario (materializado en el citado cúmulo de representaciones), aunque de forma "desigual" y "excéntrica" o *descentrada*, pues la mediación de lo imaginario lo que hace es "sobredeterminar" -otro concepto importado por Althusser del psicoanálisis- la acción de la estructura sobre lo real (la cual sí se ejerce directamente).

Pero esa "función de desconocimiento" por la que lo estructurante se oculta esencialmente al sujeto tiene aún otra implicación decisiva, y es que, ante la mencionada *ausencia* de la causa, el sujeto se ve empujado a "tomar el efecto por la causa", esto es, lo imaginario (lo-estructurado-en-la-medida-en-que-es-vivido) por la

estructura estructurante. Y esto, el que el sujeto tome el efecto por la causa, es una "condición necesaria", y no una mera posibilidad contingente, "del funcionamiento de la causalidad estructural". Es, asegura Miller, la "ley fundamental de la acción de la estructura", y es también, por cierto, lo que justifica que la causalidad estructural pueda ser calificada de "metonímica" (93).

Si una estructura se agota totalmente en sus efectos, si no tiene existencia alguna más allá de ellos, una subjetividad que existiese *en* ella sólo podría vivir la causación de dichos efectos a costa de tomar a estos por la causa misma, generando, como hemos visto, una ilusión que, pese a su carácter ilusorio, vendría a *sobredeterminar* la acción de la estructura.

Tenemos, así, que el concepto psicoanalítico de causalidad estructural de Miller "explica *a la vez* la constitución de la realidad y el desconocimiento esencial de ella, debido a la ausencia de lo virtual en lo actual, de la causa en sus efectos, de la inserción del sujeto en la estructura como *soporte* y de las vivencias subjetivas de lo imaginario" (94). Tal es el atractivo que el concepto de Miller tenía para los participantes en el seminario sobre *Das Capital* en 1964. El concepto resultaba eficaz no sólo para explicar la relación de la estructura con los elementos que la constituyen, sino también para explicar el modo en que una subjetividad había de vivir su relación con la estructura que determina sus condiciones de existencia, que es, como se habrá notado ya, a lo que Althusser había denominado "ideología" en "*Marxisme et humanisme*", en 1963. La articulación en un discurso coherente de aquél cúmulo de representaciones que, según Miller, venían a "compensar" la no presencia de lo estructurante, venía, en efecto, a coincidir con aquello a lo que los miembros del citado seminario, apoyándose en algunas indicaciones más o menos vagas de Marx, convinieron en llamar "ideología". El propio Miller, en un texto citado por Rancière en su contribución a *Lire "Le Capital"*, escribía en este sentido lo siguiente: "En un sistema estructural donde se articula de un modo específico la producción, el área de desplazamiento del sujeto -en cuanto se sostiene al nivel de lo actual, es decir, en cuanto que la estructura le concede la percepción de su estado (de su movimiento aparente) quitándole la de su sistema- se define como *ilusión*. Ésta, en tanto que el sujeto la refleja, en tanto que el sujeto significa esa ilusión, en una palabra, la redobra, se perpetúa bajo la forma de la *ideología*. La ilusión y la ideología, si se conciben en la continuidad de un ver a un decir, forman el elemento natural de un sujeto rigurosamente calificado por su inserción en la estructura de una formación social. Justamente porque la economía es la *última instancia*, que debe situarse como punto de referencia de todas las manifestaciones de la práctica social, *su acción es radicalmente ajena a la dimensión actual, y se toma por sus efectos*. La ausencia de la causa basta para realizar la inversión de las determinaciones estructurales al nivel de la conciencia individual. Esta inversión, como percepción es *ilusión*, como discurso es *ideología*" (95).

Al final de su artículo sobre la acción de la estructura, Miller sostendrá, arrastrado por el entusiasmo suscitado por el hallazgo de esta convergencia entre psicoanálisis y el materialismo histórico, que "los discursos de Marx y Freud son susceptibles de comunicarse por medio de transformaciones ordenadas y reguladas, y susceptibles, también, de reflejarse en un discurso teórico unitario" (96).

No obstante, el propio Althusser, que, por cierto, nunca creyó en esta posibilidad, establecería desde el principio cierta distancia respecto de la concepción milleriana de la causalidad estructural. Según la perspectiva desde la que la contemplamos, la causalidad estructural, tal como él creía haberla encontrado en Marx, es o "el concepto de la *presencia de la estructura en sus efectos*, de la modificación de los efectos por la eficacia de la estructura presente en sus efectos", o, "al contrario, el concepto de la

*eficacia de una ausencia*". "Es en este segundo sentido -escribe Althusser- que Rancière ha utilizado el concepto decisivo, elaborado con profundidad por Miller, el año pasado en el curso de nuestro seminario sobre Lacan, de '*causalidad metonímica*'. Creo que entendido como el concepto de la *eficacia de una causa ausente*, este concepto conviene admirablemente para designar la ausencia misma de la estructura en los efectos considerados en la mera perspectiva de su existencia. Pero es preciso insistir en el otro aspecto del fenómeno, el de la *presencia* de la causa en sus efectos, o dicho de otro modo, la *existencia de la estructura* en sus efectos" (97). Detrás de esta advertencia de Althusser se esconde, en el fondo, una desavenencia entre su concepción de la causalidad estructural, que él considera la de Marx, y la concepción de Miller. Desavenencia que se hace especialmente patente a través de las exposiciones que del concepto en cuestión hacen ciertos discípulos de Althusser, como Alain Badiou (98), pero de la que ahora no podemos ocuparnos (99).

Pero hay otro asunto aparentemente alejado del ámbito de consideración del psicoanálisis, en cuyo tratamiento Althusser vuelve a converger con la teoría analítica. O más bien, habría que decir, con cierta orientación "materialista" (no evolucionista, no psicologista ni psico-sociologista) de la teoría analítica, como la adoptada predominantemente por Lacan y por cierto Freud que tal vez no sea ni el más divulgado ni el más celebrado. Nos referimos al asunto -planteado por Althusser en la primera de sus *Trois notes sur la théorie des discours*, de 1966, y, sobre todo, en *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, de 1969 y 1970 (100)- de la "constitución" de los individuos concretos -esto es, de las individualidades biológicas humanas- en *sujetos*, y de la *ubicación* de éstos en el entramado social (sobre)determinado por la pluralidad de "prácticas materiales" que conforman el modo material de existencia de la *ideología*. En dichos escritos, Althusser vuelve a ocuparse, si bien indirectamente, del tema de la inserción de la subjetividad en la estructura, pero desde una perspectiva inédita y con un planteamiento distinto al milleriano hiper-estructuralista que hemos estudiado más arriba, creando nuevas expectativas para el materialismo histórico en la investigación de la ideología, de su modo específico de actuación y de su "función" predominante. Este campo ha sido brillantemente estudiado por Nestor A. Braunstein en diversos textos de finales de los años setenta, a partir de cierta hipótesis de trabajo establecida por Michel Tort, que había colaborado con Althusser en varios proyectos (101). Pero, lamentablemente, tampoco de este aspecto podemos ya ocuparnos en este lugar, por lo que nos limitaremos a dar la citada referencia.

Pero no queremos terminar sin hacer acuse de cierta *evolución* en la consideración althusseriana de la teoría analítica en general y del psicoanálisis lacaniano en particular. En la primavera de 1976, a petición del Dr. Léon Chertok, Director del Centro de medicina psicosomática Déjerine de París, Althusser prepara una comunicación para un "Simposio internacional sobre el inconsciente", organizado por la Academia de Ciencias de Georgia, la Universidad de Tbilissi y el propio Centro de medicina psicosomática Déjerine, que finalmente se celebraría en Tbilissi el 5 de octubre de 1979, sin la presencia de Althusser. El texto en cuestión, titulado "La découverte du Docteur Freud", fue enviado por Althusser a sus amigos Elizabeth Roudinesco, Fernand Deligny, Jacques Nassif y Michel Pêcheux, quienes, notablemente contrariados por el contenido del mismo, le aconsejaron no publicarlo sin someterlo antes a una profunda revisión. No sabemos con seguridad si convencido por éstos o por otra causa, Althusser decidió retirar el texto del Simposio y sustituirlo por otro inicialmente titulado "Sur Marx et Freud", en el que, en unos casos, omitía y, en otros, rectificaba las tesis más polémicas del escrito enviado a Léon Chertok tan sólo unos meses antes (102).

El texto resulta ciertamente desconcertante y no debe ser situado en plano de igualdad con el resto de los textos de Althusser sobre el psicoanálisis (aunque sólo fuera porque fue desechado en su día por el propio Althusser y porque que éste nunca autorizó su publicación). Pero tiene todo el valor de un "síntoma" que merece la pena analizar. Nada más comenzar, Althusser realiza una afirmación -luego machaconamente repetida a lo largo de todo el texto- que contradice no sólo lo manifestado anteriormente a propósito de Freud, sino también lo que escribirá tan sólo unos meses más tarde en el texto que habría de sustituir a éste: "Freud no elaboró una teoría científica del inconsciente". Nos ha dado una cantidad inmensa e inapreciable de materiales para edificar esta teoría, pero él mismo, pese a todos sus esfuerzos, no la edificó y, lo que es más, ninguno de sus sucesores lo han hecho (103). Ni siquiera Lacan, al que Althusser había atribuido ese mérito en 1964. Freud nos dio "una descripción del material analítico recogido en el transcurso de las curas" e intentó *pensar* a través de diversos sistemas conceptuales los resultados de dichas experiencias, pero no nos dio una teoría *científica* del inconsciente (104). Apoyándose en los trabajos de Saussure, Hjelmslev, Jakobson, Trubetzkoi, Martinet y otros lingüistas de la misma generación, Lacan intentó proporcionar a la producción teórica de Freud la "forma científica" de la que carecía, y lo hizo, según Althusser, a partir de la simple hipótesis de que "el inconsciente está estructurado como un lenguaje". Pero lo que de verdad produjo fue "una *filosofía* del psicoanálisis" (105). Una filosofía ciertamente problemática, pues, es, según Althusser, la filosofía *de* una ciencia que (todavía) no existe. Una filosofía muy ligada en sus comienzos a Heidegger, con quien Lacan flirteó durante mucho tiempo, y menos emparentada con el estructuralismo que con el "formalismo lógico" (106). Lo que hace Lacan con respecto a Freud, llega a decir Althusser, no se diferencia en mucho de lo que habían hecho A. Adler y C.G. Jung. Pese a adoptar la apariencia de una ciencia, "sus conclusiones teóricas, como las de éstos, sólo eran filosóficas". Cada uno a su modo, los tres consagraron su obra a la fabricación de una "filosofía". Con una sola diferencia: mientras que Adler y Jung fabricaron unas filosofías (más bien delirantes) del inconsciente, Lacan fabricó "una filosofía del psicoanálisis en general", más ligada al pensamiento y a los textos de Freud, así como a la práctica analítica (107).

Pero Lacan, asegura Althusser, "engaño a todo el mundo y, muy probablemente, pese a su extrema perspicacia, se engañó también a sí mismo". Lacan decía que no hacía otra cosa que *pensar* los conceptos freudianos para darles la forma de la cientificidad, pero "Freud nunca hubiera recurrido a una teoría donde todo está concebido no en función del inconsciente, sino en función de *lo simbólico*, es decir, del lenguaje y de la ley, y, por consiguiente, del 'nombre del Padre'" (108).

Ya en su texto de 1964, Althusser había dicho a propósito de los dos momentos esenciales (el de "lo imaginario" y el de "lo simbólico") del *pasaje* de la existencia (todavía) meramente biológica a la existencia humana, que dicho *pasaje* ocurría "bajo la forma misma del orden del significante, es decir, bajo la forma de un Orden *formalmente* idéntico al orden del lenguaje". Y precisaba en una nota que se trataba de un Orden sólo "*formalmente*" idéntico al orden del lenguaje, porque, pese a que "el lenguaje es la forma y el acceso primeros" de la Ley de la Cultura, ésta "no se agota en el lenguaje: tiene como *contenido* las estructuras de parentesco reales y las formaciones ideológicas determinadas en las que viven su función los personajes inscritos en esas estructuras" (109).

Dos años más tarde, en las *Trois notes sur la theorie des discours*, que han permanecido inéditas hasta 1993, añadiría en el mismo sentido que cuando se afirma que el inconsciente "está estructurado como un lenguaje" y se habla del "discurso del inconsciente", se pierde justamente "lo que se encuentra en la práctica cotidiana del

análisis, la *irreductibilidad* del inconsciente”: las pulsiones, la libido, el instinto de muerte... Se puede, no obstante, decir que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, pero siempre que se tenga presente que, “enunciando esa propiedad, no se enuncia lo específico del inconsciente”. Lo que se enuncia son “las leyes de un mecanismo, leyes formales, que dejan fuera de sí la naturaleza misma de *lo* que funciona según ellas. Si se *reduce* el inconsciente a esas leyes formales, se pierde de vista lo que es de hecho el inconsciente mismo”. Lo que “habla” y está presente en dichas leyes formales (la libido, las pulsiones) “es *otra cosa* que ellas mismas”. La *realidad* específica del inconsciente no se agota en su manifestación discursiva (por otra parte, evidente). Y en este sentido, “la concepción [lacaniana] del inconsciente como discurso es una operación de *reducción*”. Contra ésta, es preciso distinguir siempre nítidamente entre “las leyes formales de un objeto” y “la esencia misma de este objeto” (110).

Así pues, para Althusser, el problema no está en la tesis misma de que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”. La dificultad estriba, como advierte certeramente a este respecto Paul Ricoeur, en determinar cómo debe entenderse ese “como”; lo importante, a la par que lo difícil, “es dar al adverbio *como* un sentido pertinente” (111). Y es la solución lacaniana a esta cuestión lo que Althusser encuentra objetable.

Ni que decir tiene que con estas observaciones “materialistas” Althusser se separaba absolutamente de Lacan (y, en todo caso, más de lo que él mismo creía). Entre los lacanianos, tales manifestaciones sólo podían provocar hilaridad, desencanto o irritación, según aquellos se sintieran más o menos en deuda con la histórica “intervención” de Althusser. Cualquiera de ellos las hubiera considerado un retroceso con respecto al planteamiento realizado por el propio Althusser en su escrito de 1964.

Años más tarde, hubo incluso quien diría sin ambages que Althusser era “una total nulidad en teoría analítica”, que “nunca había podido penetrar en ningún texto de Freud, ni en ningún texto de sus comentaristas”, que era “completamente sordo a ellos”. Y el caso es que quien lo dijo era alguien que nos tenía tan acostumbrados a tener razón y del que habíamos aprendido tanto en tantos terrenos que sólo le habríamos negado crédito si lo hubiera dicho de sí mismo (112).

## NOTAS

(1) *Los hechos* (1976), en *El porvenir es largo*, trad. de Marta Pessarrodona y Carles Urritz, Ediciones Destino, Barcelona, 1992, 1ª edic., p. 481

(2) Los cuatro, incluidos en L. ALTHUSSER: *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, reunidos y presentados por Olivier Corpet y François Matheron, Éditions STOCK/IMEC, París, 1993, donde además se incluyen los siguientes textos de menor importancia: "Lettres a D..." (1966), "Sur le transfert et le contre-transfert (Petites incongruités portatives)" (1973), "Lettre ouvert aux analysants et analystes se réclamant de Jacques Lacan" (1980), "Remarques complémentaires sur la réunion du PLM-Saint-Jacques du 15 mars 1980" (1980); y la correspondencia entre Jacques Lacan y Louis Althusser entre 1963 y 1969. Con respecto al extraño texto "La découverte du Docteur Freud" hay que decir que se trata de una comunicación que Althusser redactó en 1976, a petición del Dr. Léon Chertok, con vistas a enviarla al "Simposio internacional sobre el inconsciente" organizado por la Academia de Ciencias de Georgia y la Universidad de Tbilissi en colaboración con el Centro de medicina psicosomática Déjerine de París, que finalmente se celebraría en Tbilissi el 5 de octubre de 1979, pero que dicha comunicación sería retirada del Simposio y sustituida por el propio Althusser por el ya citado texto "Sur Marx et Freud", publicado por primera vez en alemán en 1977 (en L. ALTHUSSER: *Ideologie und ideologische Staatsapparate, VSA, Hamburgo, 1977, pp. 89-107*). El escrito primitivo, "La découverte du Docteur Freud", sería publicado posteriormente sin la autorización de Althusser por Léon Chertok en la *Revue de médecine psychosomatique et de psychologie médicale*, núm. 2, Éditions Privat, Toulouse, 1983, pp. 81-97 y poco después en el libro *Dialogues franco-soviétiques sur la psychanalyse*, Éditions Privat, Toulouse, 1984 (véase la presentación de Olivier Corpet a ambos textos en L. ALTHUSSER: *Écrits sur la psychanalyse, op. cit.*, pp. 187-194).

(3) "Freud y Lacan", *Posiciones*, Anagrama, Barcelona, 1977, 1ª edic., p. 9. Las páginas que, en lo sucesivo, aparecen junto al título de este escrito corresponden siempre a la muy mejorable versión castellana de Nuria Garreta y Ramón García, incluida en la edición española de *Positions* (Éditions Sociales, París, 1976), pero cuando la traducción nos ha

parecido insatisfactoria hemos recurrido a la versión castellana de José Szabón publicada en AA.VV.: *Estructuralismo y psicoanálisis*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, pp. 53-81, o hemos traducido directamente de la citada edición francesa.

(4) Véase, por ejemplo, “Freud y Lacan”, *op. cit.*, pp. 9 y 18-20; y “Marx y Freud”, *Nuevos escritos. La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista*, trad. de Albert Roies Qui, Laia, Barcelona, 1978, 1ª edic., pp. 111-114.

(5) “Freud y Lacan”, *op. cit.*, p. 10

(6) Como el controvertido capítulo sobre el fetichismo de la mercancía del Libro I de *Das Kapital*, con el que Althusser, Balibar y Rancière ajustaron cuentas en *Lire “Le Capital”* y en el que la presencia de Hegel va más allá del famoso “*Kokettieren*” con la fraseología hegeliana que Marx reconoce en el Epílogo a la Segunda Edición alemana de su obra magna (a este respecto, además de *Lire “Le Capital”*, véase L. ALTHUSSER: “Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital*”, Garnier, París, 1969, y É. BALIBAR: “Sur la dialectique historique”, en *Cinq études du matérialisme historique*, François Maspero, París, 1974).

(7) *La revolución teórica de Marx*, trad. de Marta Harnecker, Siglo XXI, México, 1985, 21ª edic.

(8) “Freud y Lacan”, *op. cit.*, p. 10

(9) “Freud y Lacan”, *op. cit.*, p. 14

(10) “Freud y Lacan”, *op. cit.*, p. 21

(11) “Los científicos no siempre profesan la filosofía de su propia ciencia” había escrito Gaston Bachelard a propósito de este tipo de comportamiento en *La philosophie du non* (Gaston BACHELARD: *La filosofía del no*, trad. de Noemí Fiorito de Labruno, revisada por M.H. Alberti, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973, 1ª edic.).

(12) L. ALTHUSSER y É. BALIBAR: *Para leer “El Capital”*, trad. de Marta Harnecker, Siglo XXI, México, 1978, 16ª edic., p. 21, nota.

(13) “Freud y Lacan”, *op. cit.*, pp. 9 y 18-19.

(14) “Freud y Lacan”, *op. cit.*, p. 20. La simetría o el paralelismo entre esta comprensión de la “intervención” lacaniana y la interpretación que Althusser hace de su propia “intervención” en el campo del materialismo histórico se hace patente si comparamos lo que dice a propósito de Lacan con textos como el siguiente, de junio de 1972: “Fue en estas condiciones cuando me tocó intervenir [...] en 1960, para intentar combatir a mi medida, y con los medios a mi alcance, [...] el contagio que amenazaba. [...] Entonces, contra las interpretaciones idealistas-derechistas de la teoría marxista como ‘filosofía del hombre’, del marxismo como humanismo teórico; contra la confusión tendenciosa, sea positivista, sea subjetivista de la ciencia y la ‘filosofía’ marxista; contra el historicismo relativista, oportunista, de derecha o de izquierda, contra la reducción evolucionista de la dialéctica materialista a la dialéctica ‘hegeliana’; y, en general, contra las posiciones burguesas y pequeñoburguesas, trate de defender, intentamos defender, mal que bien, [...] algunas ideas vitales que pueden resumirse en una sola: la especificidad radical de Marx, su novedad revolucionaria, a la vez teórica y política, frente a la ideología burguesa y pequeñoburguesa, esa con la cual él debió romper para volverse comunista y fundar la ciencia de la historia” (*Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, trad. de Santiago Funes, Siglo XXI, Madrid, 1974, 2ª edic., pp. 92-93).

(15) “Marx y Freud”, *op. cit.*, p. 111. Tanto la teoría freudiana como la teoría marxista son teorías “conflictuales” y “escisionistas”, amenazadas no sólo por los ataques externos que pretenden negarlas, sino también por algo que Althusser considera más peligroso: la “anexión” y la “revisión” (*Ibid.*, pp. 111-114). Ambas exigen una “ruptura” radical con la ideología y la cultura científica dominantes que, particularmente en el caso de la teoría marxista, presupone una “toma de posición” política (“de clase”) (*Ibid.*, pp. 113-115). En un escrito de 1970 sobre la evolución del joven Marx incluido en *Eléments d'autocritique*, Althusser escribía en este sentido: “¿Cómo y por qué el pensamiento marxista ha podido salir de la ideología? [...] Es desplazándose a posiciones de clase absolutamente inéditas, proletarias, como Marx ha desencadenado la conjunción teórica de la que salió la ciencia de la Historia” (*Elementos de autocritica*, trad. de Miguel Barroso, Laia, Barcelona, 1975, 1ª edic., p. 80). Sobre la “explotación ideológica de las ciencias por la filosofía” a la que Althusser alude varias veces en su texto sobre Marx y Freud, ver *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (en castellano, *Curso de filosofía para científicos*, Laia, Barcelona, 1975, 1ª edic., pp. 83 y ss.).

(16) “Marx y Freud”, *op. cit.*, p. 109

(17) “Marx y Freud”, *op. cit.*, p. 111. En su contribución a *Lire “Le capital”*, Étienne Balibar habla de “analogías epistemológicas” entre los planteamientos teóricos de Marx y Freud, en referencia a su oposición -más o menos decidida, según el momento de su carrera intelectual- a toda forma de *evolucionismo* y a toda explicación de los procesos psíquicos (Freud) e históricos (Marx) basada en el modelo biológico, y a su rechazo a toda tentativa de identificar un *sujeto* de tales procesos (como pudiera ser “lo sexual”, en Freud, o “el hombre”, en Marx)(L. ALTHUSSER y É. BALIBAR: *Para leer “El Capital”*, *op. cit.*, pp. 265-270).

(18) “Marx y Freud”, *op. cit.*, p. 110. Sobre la inoperatividad de la dialéctica en la lectura althusseriana de Marx, ver mi ensayo *Regreso al “campo de batalla”*, en L. ALTHUSSER: *Para un materialismo aleatorio*, Edición de Pedro Fernández Liria, Arena Libros, Madrid, 2002, pp. 73-125. En el mismo sentido, ver también, V. DESCOMBES: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid, 1982, pp. 161-162.

(19) “Marx y Freud”, *op. cit.*, p. 110.

(20) Ver, por ejemplo, “El caso Dora”, en Sigmund FREUD: *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, tomo I, pp. 148 y 965. Sobre el uso de la noción de sobredeterminación por Freud, véase las referencias recogidas por Laplanche y Pontalis en su *Vocabulaire de la Psychanalyse* (J. LAPLANCHE y J.-B. PONTALIS: *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1983, pp. 411-413 y 518). En cuanto al empleo del concepto por Lacan, véase, por ejemplo, su famoso Discurso de Roma de 1953 (“*Foction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*”, recogido en *Écrits*, Éditions du Seuil, París, 1966 (*Escritos I*, trad. de Tomás Segovia, Siglo XXI, México, 1972, pp. 59-139).

- (21) “Marx y Freud”, *op. cit.*, p. 111. Sobre la operatividad del concepto de “sobredeterminación” en Marx, ver, sobre todo, los artículos de Althusser “Contradiction et surdetermination”, de 1962, y “Sur la dialectique matérialiste”, de 1964, ambos reeditados posteriormente en *Pour Marx*, François Maspero, París, 1965, 1ª edic. (en castellano, ver *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, pp. 71-106 y 132-181).
- (22) Por lo que se refiere al modo en que Marx explica su “desplazamiento” respecto del discurso de la Economía Política, véase especialmente el Epílogo a la Segunda Edición alemana de *Das Kapital* (Karl MARX: *El Capital*, trad. de Pedro Scarón, Siglo XXI, Madrid, 1980, 7ª edic., vol. 1, pp. 24-25).
- (23) Véanse, por ejemplo, L. ALTHUSSER: *Para leer “El Capital”*, *op. cit.*, pp. 23-35 y 87-129; É. BALIBAR: *Cinco ensayos sobre materialismo histórico*, Laia, Barcelona, 1976, 1ª edic., pp. 107 y ss.; Jacques RANCIÈRE: “El concepto de crítica y crítica de la economía política desde los *Manuscritos* de 1844 a *El Capital*”, en *Lectura de “El Capital”*, La Oveja Negra/Zeta, 1971, 1ª edic., pp. 11-150. Sobre la falla existente entre los discursos teóricos de Ricardo y Marx, encontramos también una interesante coincidencia con los análisis de los anteriores en Michel FOUCAULT: *La arqueología del saber*, trad. de A. Garzón del Camino, Siglo XXI, México, 1987, 12ª edic. p. 230.
- (24) Comentando el famoso alegato althusseriano contra el “humanismo marxista” recogido en *Pour Marx*, escribía sucintamente Saül Karsz: “Se puede afirmar que el humanismo representa hoy [1964] el dominio del idealismo sobre el materialismo”, dominio que se ha hecho patente incluso “en el seno del marxismo” (Saül KARSZ: *Théorie et politique: Louis Althusser*, Fayard, París, 1974, p. 161; en cuanto a la filiación humanista de una parte del pensamiento marxista en Francia, Althusser señala principalmente a Roger Garaudy, “por aquél entonces todopoderoso” en el ámbito del Partido Comunista Francés).
- (25) “Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación”, en L. ALTHUSSER: *La filosofía como arma de la revolución*, trad. de Oscar L. Molina, Siglo XXI, México, 1977, 8ª edic., p. 138.
- (26) Véanse, especialmente, su citado artículo de 1964 “Marxisme et humanisme” (en *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, pp. 182-206), la *Réponse à John Lewis*, de 1973 (*Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, *op. cit.*), y “Est-il simple d’être marxiste en philosophie? Soutenance d’Amiens”, de 1975 (en *Posiciones*, *op. cit.*, pp. 160-172). Ver también el volumen *Polémica sobre marxismo y humanismo*, Siglo XXI, México, 1968, 1ª edic., el cual contiene las respuestas de Althusser a diversas críticas recibidas por su artículo de 1964; y la tardía y larga entrevista con Fernanda Navarro completada en 1987 (L. ALTHUSSER: *Filosofía y marxismo*, entrevista a Louis Althusser realizada por Fernanda Navarro, Siglo XXI, México, 1988, 1ª edic., pp. 79-88).
- (27) “*dont l’unité est assurée par la conscience*”; vale decir, cuya unidad viene dada y se halla garantizada por la conciencia. “Marx y Freud”, *op. cit.*, p. 120.
- (28) “Marx y Freud”, *op. cit.*, pp. 120-121. En su contribución a *Lire “Le Capital”*, Étienne Balibar llamaba la atención oportunamente sobre el “parentesco de las situaciones ideológicas en las que, o contra las cuales, Marx y Freud deben constituir sus teorías, a veces con los conceptos mismos de estas ideologías” (L. ALTHUSSER y É. BALIBAR: *Para leer “El Capital”*, *op. cit.*, p. 266).
- (29) “Marx y Freud”, *op. cit.*, pp. 121-122. “Esta categoría filosófica del sujeto consciente de sí se encarna naturalmente en la concepción burguesa de la moral y de la psicología. [...] A la moral le hace falta un sujeto consciente de sí, es decir, responsable de sus actos, para que pueda obligarle en conciencia a obedecer normas que resulta más económico no imponerle por la fuerza. [...] Y este sujeto no es más que el complemento necesario del sujeto-de-derecho, el cual debe estar bien sujeto y consciente para tener una identidad y poder así rendir las cuentas que debe en función de leyes que está obligado a no ignorar; sujeto que debe tener conciencia de las leyes que le fuerzan (Kant) pero sin obligarle en conciencia” (*Ibid.*, 122) En *Eléments d’autocritique*, Althusser alababa a Spinoza justamente porque, “criticando radicalmente la categoría central de la ilusión imaginaria en el sujeto, alcanzaba en el corazón a la filosofía burguesa que se construía desde el siglo XIV sobre el fondo de la ideología jurídica del Sujeto” (*Elementos de autocritica*, *op. cit.*, p. 49; el subrayado es nuestro). En el mismo sentido, puede verse también su ya citado *Philosophie et philosophie spontanée des savants (Curso de filosofía para científicos*, *op. cit.*, pp. 94 y ss.). Por otra parte, hay que decir que esa “ideología del hombre como sujeto cuya unidad está asegurada o coronada por la conciencia”, que es “la forma filosófica misma de la ideología burguesa”, ha funcionado a menudo en el propio pensamiento marxista, como, a propósito de alguien tan influyente como Georg Lukács, ha demostrado brillantemente Nicos Poulantzas en un excelente trabajo de 1968, muy dependiente de las tesis de Althusser. (Ver *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, trad. de Florentino M. Torner, Siglo XXI, México, 1984, 21ª edic., pp. 247-268).
- (30) “Marx y Freud”, *op. cit.*, pp. 123-124
- (31) “Marx y Freud”, *op. cit.*, p. 126
- (32) Véanse, por ejemplo, L. ALTHUSSER: *Para leer “El Capital”*, *op. cit.*, pp. 188-196 y “Defensa de Tesis en Amiens. ¿Es sencillo ser marxista en filosofía?” (1975), en *Posiciones*, *op. cit.*, pp. 165-171. En el mismo sentido, véanse también las decisivas contribuciones de Étienne Balibar y Jacques Rancière a *Lire “Le Capital”*.
- (33) “Marx y Freud”, *op. cit.*, p. 126. En referencia a las figuras del capitalista y el terrateniente, por ejemplo, Marx escribe en el Prólogo a la 1ª edición alemana de *Das Kapital* que “aquí sólo se trata de personas en la medida en que son la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase” (Karl MARX: *El Capital*, *op. cit.*, vol. 1, p. 8). Mientras que en el Capítulo II, de la Segunda Sección del Libro I, puede leerse: “Aquí [en el proceso de intercambio de mercancías], las personas sólo existen unas para otras como representantes de la mercancía, y por ende como poseedores de mercancías. En el curso ulterior de nuestro análisis veremos que la presencia que en lo económico asumen las personas no es más que la personificación de las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente” (*Ibid.*, pp. 103-104).
- (34) “Defensa de Tesis en Amiens. ¿Es sencillo ser marxista en filosofía?”, *op. cit.*, p. 169.
- (35) Karl MARX: *El Capital*, *op. cit.*, p. 8.

- (36) Lo concreto es el “resultado” de un “proceso de síntesis”, no “un punto de partida”; “lo originario”, “lo siempre ya dado” es invariablemente “lo complejo”, etc. (Karl Marx, *Introducción general a la Crítica de la Economía Política/1857*, trad. de José Aricó y Jorge Tula, Siglo XXI, México, 1985, 19ª edic., pp. 51-52).
- (37) L. ALTHUSSER: *Para leer “El Capital”*, op. cit., pp. 188-195.
- (38) KARL MARX: “Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*”, en K. MARX y F. ENGELS: *Obras escogidas*, Akal, Madrid, 1975, vol I.
- (39) Michel FOUCAULT: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, México, 1974, 6ª edic., pp. 320-326.
- (40) “Defensa de Tesis en Amiens. ¿Es sencillo ser marxista en filosofía?”, op. cit., p. 169.
- (41) “Marx y Freud”, op. cit., pp. 128 y 127; “La découverte du Docteur Freud”, en *Écrits sur la psychanalyse*, op. cit., 2, p. 196
- (42) “Marx y Freud”, op. cit., p. 130; “La découverte du Docteur Freud”, op. cit., 2, p. 196
- (43) “Marx y Freud”, op. cit., p. 130; La conciencia es “un sistema entre otros” (“Marx y Freud”, op. cit., p. 131).
- (44) “Sobre la dialéctica materialista (De la desigualdad de los orígenes)”, en *La revolución teórica de Marx*, op. cit., Capítulo 6.
- (45) “Marx y Freud”, op. cit., p. 131
- (46) Sigmund FREUD, *Introducción al psicoanálisis*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 300. Lacan recuerda y comenta este texto de Freud a propósito del “descentramiento” de la subjetividad humana en “L’instance de la lettre dans l’inconsciente ou la raison depuis Freud”, en “La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse” y en la “Subversion du sujet et dialectique du désir” (Jacques LACAN: *Escritos I*, op. cit., pp. 201, 145 y 308-309).
- (47) “Freud y Lacan”, op. cit., p. 35
- (48) Referencia a Sartre, Merleau-Ponty y el behaviorismo (Dalbiez), respectivamente.
- (49) “Freud y Lacan”, op. cit., pp. 35-36. Sobre la “función de desconocimiento del yo”, descubierta y estudiada por Sigmund y Anna Freud, véase, por ejemplo, “Le stade du miroir come formateur de la fonction du je” y “La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse” (Jacques Lacan, *Escritos I*, op. cit., pp. 17-18 y 170-171).
- (50) “Marx y Freud”, op. cit., p. 132
- (51) Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Imago, Londres, 1940-1952, 18 vols., vol. V, p. 67, citado por L. Althusser en “Marx y Freud”, op. cit., p. 132 y en “La découverte du Docteur Freud”, op. cit., 16, pp. 217-218
- (52) Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, op. cit., II-III, p. 625, citado por L. Althusser en “Marx y Freud”, op. cit., p. 133 y en “La découverte du Docteur Freud”, op. cit., 16, p. 218
- (53) Sigmund Freud, “Los dos principios del suceder psíquico”, en *El yo y el ello*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 143 (texto citado por L. Althusser en “Marx y Freud”, op. cit., p. 133).
- (54) “Marx y Freud”, op. cit., pp. 133-134
- (55) “Freud y Lacan”, op. cit., p. 22
- (56) “Freud y Lacan”, op. cit., p. 22
- (57) “Freud y Lacan”, op. cit., p. 23; traducción ligeramente modificada.
- (58) “Freud y Lacan”, op. cit., p. 23; cf. p. 19, nota 2.
- (59) “Freud y Lacan”, op. cit., pp. 23-24.
- (60) Como es sabido, pueden rastrearse las fuentes de algunos de los conceptos e ideas más representativas de Lacan en los siguientes textos clave de la lingüística contemporánea: Ferdinand de SAUSSURE: *Curso de lingüística general*, Akal, Madrid, 1984; Roman JAKOBSON: *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona, 1975; Roman JAKOBSON y Morris HALLE: *Fundamentos del lenguaje*, Ciencia Nueva, Madrid, 1967; Louis Trolle HJELMSLEV: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1971; y *Ensayos lingüísticos*, Gredos, Madrid, 1972; André MARTINET: *Elementos de lingüística general*, Gredos, Madrid, 1965; y *La lingüística sincrónica*, Gredos, Madrid, 1968.
- (61) Lo que Lacan hace con los conceptos de la lingüística estructural se parece mucho a lo que Georges Canguilhem, siguiendo a Bachelard, entedía por “trabajar un concepto”: “trabajar un concepto es hacer variar su extensión y su comprensión, generalizarlo mediante la incorporación de los rasgos de excepción, sacarlo de su región de origen, tomarlo por modelo; en una palabra, conferirle de manera progresiva, mediante transformaciones reguladas, la función de una forma” (“Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard” (1963), recogido en *Etudes d’Histoire et de Philosophie des Sciences*, J. Vrin, París, 1968).
- (62) Michel FOUCAULT: “Foucault responde a Sartre”, en *Saber y verdad*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1985, p. 41.
- (63) Michel FOUCAULT: “Foucault responde a Sartre”, op. cit., p. 41.
- (64) Michel FOUCAULT: “A propósito de *Las palabras y las cosas*”, en *Saber y verdad*, op. cit., p. 33. Una de las cosas que supo ver bien Foucault es que con el viraje hacia el lenguaje, hacia la materialidad de los discursos, las “ciencias humanas” y, muy particularmente, el psicoanálisis, acababan por desalojar definitivamente a la subjetividad autoconsciente de sus respectivos campos de investigación y estudio, al tiempo que frustraba las últimas expectativas “humanistas” e “idealistas” de la cultura burguesa y generaba una profunda irritación en la intelectualidad contemporánea (Michel FOUCAULT: *La arqueología del saber*, op. cit., pp. 353-354).
- (65) Michel FOUCAULT: *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 321-322 y 325. Resultó, pues, que el que se presumía que debía ser el objeto de estudio de las ciencias humanas permanecía, pese al avance de éstas, como un completo desconocido. El pensamiento del hombre como sujeto del acontecer histórico y del acontecer psíquico, no sólo no proporcionaba ningún conocimiento sobre lo que el hombre pudiera ser, sino que impedía además irremediablemente la comprensión de aquello en lo que la historia y el psiquismo habían de consistir. Si algo importante vino a demostrar el desarrollo de las ciencias humanas en el siglo XIX, fue precisamente que “el hombre no es contemporáneo de su origen”; que su nacimiento corresponde a un “tiempo” que no es el suyo, a un tiempo

desde el cual y a partir del cual se da su propio tiempo particular *humano*; al tiempo de una "historia" ya iniciada de la que no es ni el *sujeto* ni el *origen*, porque él mismo se ha constituido a partir de ella. Así, hablar del nacimiento del hombre y, por tanto, de la historia de la que él sería a la vez origen y sujeto, no puede, pues, ser otra cosa que hablar de la manera en la que "el hombre, todo hombre, se articula sobre lo ya *iniciado* de la vida, del trabajo, del lenguaje" (*op. cit.*, p. 321).

(66) Sobre el decisivo papel desempeñado por la Etnología y el Psicoanálisis en el proceso al que venimos refiriéndonos, véase Michel FOUCAULT: *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, Capítulo X, Apartado 5, pp. 362-375. Sobre el reconocimiento, por parte del propio Lacan del "parentesco" y la "simetría" entre el psicoanálisis y la etnología (Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss), véanse "Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis", *Escritos I*, *op. cit.*, p. 104, y "La ciencia y la verdad", *Escritos I*, *op. cit.*, pp. 344-347. En el primero de estos textos, de 1953, Lacan sostiene que al "descifrar los mitos según la sincronía de los mitemas" y al sugerir, como hace Lévi-Strauss, "la implicación de las estructuras del lenguaje y de esa parte de las leyes sociales que regula la alianza y el parentesco", la etnología "conquista ya el terreno en el que Freud asienta el inconsciente" (tesis que encuentra un breve desarrollo en el segundo de los textos mencionados, elaborado doce años después).

(67) Sigmund FREUD: *Obras Completas*, *op. cit.*, t. I, pp. 235 y ss. y 247 y ss.

(68) Véase, por ejemplo, Roman JAKOBSON: "Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia", en *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona, 1975.

(69) Véase Jacques LACAN: "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud", en *Escritos I*, *op. cit.*, pp. 190-199.

(70) Fundamentalmente, lo que hace Lacan es "interpretar los conceptos de Freud", dice Althusser ("Freud y Lacan", *op. cit.*, p. 32). La misma idea en "Trois notes sur la théorie des discours", Note 1: "Sur la Psychanalyse", en L. ALTHUSSER: *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 125 y ss.

(71) "Freud y Lacan", *op. cit.*, p. 25. Con esto, dicho sea de paso, quedan definitivamente fuera de juego las "interpretaciones filosófico-idealistas del inconsciente", al estilo de Jung, Sartre o Merleau-Ponty.

(72) "Freud y Lacan", *op. cit.*, p. 26

(73) "Freud y Lacan", *op. cit.*, p. 27

(74) "El momento de lo imaginario que acabamos de presentar [...] como precediendo lo simbólico y como distinto de él [...] está marcado y estructurado en su dialéctica por la dialéctica misma del Orden Simbólico, es decir, del Orden humano, de la norma humana [...], bajo la forma misma del Orden del significante, es decir, bajo la forma de un Orden formalmente idéntico al orden del lenguaje" ("Freud y Lacan", *op. cit.*, pp. 27-28). Como veremos al final, al puntualizar que sólo "*formalmente idéntico*", Althusser quiere indicar que pese a que "el lenguaje es la forma y el acceso primeros" de la Ley de Cultura, ésta "no se agota en el lenguaje" (ver "Freud y Lacan", *op. cit.*, p. 28, nota 4).

(75) "Freud y Lacan", *op. cit.*, pp. 28-29

(76) "Freud y Lacan", *op. cit.*, pp. 29-30

(77) "Freud y Lacan", *op. cit.*, p. 31

(78) "Freud y Lacan", *op. cit.*, p. 33. La expresión "máquina teatral" -advierte Althusser en una nota al pie de la misma página- es del propio Lacan, quién, a su vez, la toma de Freud, quien usa términos como "función teatral" (*Schauspiel*) o "escenario" (*Schausplatz*) en contextos afines. Tanto la expresión "máquina teatral" como el tipo de eficacia que Althusser atribuye a la "máquina" en cuestión, recuerda muy directamente a las "metáforas" ("que son ya casi conceptos perfectos") empleadas por Marx para referirse al sistema capitalista (*Triebwerk, Mechanismus, Getriebe*, etc.), de las que Althusser da cumplida cuenta en su contribución a *Lire "Le Capital"* (L. ALTHUSSER y É. BALIBAR: *Para leer "El Capital"*, *op. cit.*, p. 208).

(79) Alain BADIOU, "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", trad. de Nora Rosenfeld de Pasternac, incluido en A. BADIOU y L. ALTHUSSER: *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Siglo XXI, México, 1969, 1ª edic., p. 25

(80) L. ALTHUSSER y É. BALIBAR: *Para leer "El Capital"*, *op. cit.*, p. 201.

(81) *El porvenir es largo*, trad. de Marta Pessarrodona y Carles Urritz, Ediciones Destino, Barcelona, 1992, 1ª edic., pp. 279-280]

(82) L. ALTHUSSER, É. BALIBAR, J. RANCIÈRE, P. MACHEREY y R. ESTABLET: *Lire "Le Capital"*, François Maspero, París, 1965, p. 647.

(83) En su contribución a *Lire "Le Capital"*, escribe Jacques Rancière: "Para este estudio me basaré [...] en los conceptos identificados y elaborados por J.A. Miller en unas exposiciones (no publicadas) leídas en el curso del año 1964 y consagradas a la teoría de J. Lacan y a la crítica de la psicología de G. Politzer. J.A. Miller ha mostrado el carácter decisivo de estos conceptos para la lectura de *El Capital* de Marx en su texto "Fonction de la formation théorique" (*Cahier marxistes-léninistes*, nº 1)" (Jacques Rancière, "El concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los *Manuscritos* de 1844 a *El Capital*", en J. RANCIÈRE, P. MACHEREY y R. ESTABLET: *Lectura de "El Capital"*, *op. cit.*, p. 14).

(84) *El porvenir es largo*, *op. cit.*, p. 280.

(85) Karl Marx, *Introducción general a la Crítica de la Economía Política/1857*, *op. cit.*, p. 57.

(86) L. ALTHUSSER, É. BALIBAR, J. RANCIÈRE, P. MACHEREY y R. ESTABLET: *Lire "Le Capital"*, François Maspero, París, 1965, p. 647.

(87) L. ALTHUSSER y É. BALIBAR: *Para leer "El Capital"*, *op. cit.*, p. 204

(88) Ver "Le stade du miroir come formateur de la fonction du je", "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", "Propos sur la causalité psychique", "L'instance de la lettre dans l'inconsciente ou la raison depuis Freud", "La science et la vérité", "La direction de la cure et les principes de son pouvoir", "Subversion du sujet et dialectique du désir", todos ellos en *Écrits*, Éditions du Seuil, París, 1966, y "Le clivage du sujet et son identification", en *Scilicet*, núms. 2-3, París, 1970, pp. 103-136.

- (89) Jacques-Alain MILLER: "Acción de la estructura", en J.-A. MILLER y Thomas HERBERT: *Ciencias sociales: ideología y conocimiento*, trad. de Oscar Landi y Hugo Acevedo, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, 1ª edic., p. 22.
- (90) J.-A. MILLER: "Acción de la estructura", *op. cit.*, p. 23.
- (91) J.-A. MILLER: "Acción de la estructura", *op. cit.*, p. 23. En todo lo referente a la "función imaginaria de desconocimiento" del yo, Miller sigue aquí el planteamiento lacaniano de "Le stade du miroir come formateur de la fonction du je" (1949) y de "La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse" (1955) (Jacques LACAN: *Escritos I*, *op. cit.*, pp. 11-18 y 170-171).
- (92) J.-A. MILLER: "Acción de la estructura", *op. cit.*, p. 23.
- (93) J.-A. MILLER: "Acción de la estructura", *op. cit.*, p. 34.
- (94) Juan Ramón ÁLVAREZ: *La idea de causalidad estructural*, Colegio Universitario de León, León, 1978, p. 208.
- (95) J.A. Miller: "Fonction de la formation théorique" *Cahier marxistes-léninistes*, nº 1, citado por Jacques Rancière, "El concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los *Manuscritos* de 1844 a *El Capital*", en J. RANCIERE, P. MACHEREY y R. ESTABLET: *Lectura de "El Capital"*, *op. cit.*, p. 85, nota; los subrayados son nuestros.
- (96) J.-A. MILLER: "Acción de la estructura", *op. cit.*, p. 35.
- (97) L. ALTHUSSER, É. BALIBAR, J. RANCIÈRE, P. MACHEREY y R. ESTABLET: *Lire "Le Capital"*, François Maspero, París, 1965, p. 647.
- (98) Alain BADIOU, "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", *op. cit.*, pp. 21-27
- (99) Desavenencia que ha sido expuesta de manera sucinta por François Wahl en su ensayo sobre el estructuralismo (François WAHL: *¿Qué es el estructuralismo? Filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1975, pp. 146-150).
- (100) "Trois notes sur la théorie des discours", Note 1: "Sur la Psychanalyse", en L. ALTHUSSER: *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 134-148; "Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación", en L. ALTHUSSER: *La filosofía como arma de la revolución*, *op. cit.*, pp. 97-141. Cf. *Filosofía y marxismo*, *op. cit.*, pp. 63-71.
- (101) De Nestor A. BRAUNSTEIN véanse: "Sujeto de la consciencia, sujeto del discurso, sujeto", en A. FERNÁNDEZ GUARDIOLA: *La consciencia*, Trillas, México, 1979; *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*, Siglo XXI, México, 1980, Parte II: "Hacia una teoría del sujeto", pp. 67-158; y Nestor A. BRAUNSTEIN, Marcelo PASTERNAK, Gloria BENEDITO y Frida SAAL: *Psicología: ideología y ciencia*, Siglo XXI, México, 1975, Capítulo IV: "Relaciones del psicoanálisis con las demás ciencias", pp. 62-103. De Michel Tort, debe verse "La psychanalyse dans le matérialisme historique", en *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, núm. 1, 1970 (*El psicoanálisis en el materialismo histórico*, Noé, Buenos Aires, 1974).
- (102) Sobre las circunstancias que acompañaron a la elaboración del texto y sobre el destino final del mismo, ver la presentación de Olivier Corpet en *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 187-194, y el artículo de Étienne Balibar, "Tais-toi encore, Althusser!", recogido en É. BALIBAR: *Écrits pour Althusser*, Éditions La Découverte, París, 1991, *op. cit.*, pp. 62-64 y 131.
- (103) "La découverte du Docteur Freud", *op. cit.*, p. 197.
- (104) "La découverte du Docteur Freud", *op. cit.*, p. 204.
- (105) "La découverte du Docteur Freud", *op. cit.*, pp. 202-203
- (106) "La découverte du Docteur Freud", *op. cit.*, p. 204.
- (107) "La découverte du Docteur Freud", *op. cit.*, p. 205-206. Que esta idea, por insólita que parezca, no fue una ocurrencia momentánea o accidental de Althusser, lo prueba el hecho de que nos reencontremos con ella en un escrito de muy distintas características -si bien es verdad que elaborado durante el mismo año (1976)-; nos referimos a *Les faits*, su ya citado primer esbozo autobiográfico, donde puede leerse: "[Lacan] luchaba contra el psicologismo, yo luchaba contra el historicismo: una razón para entendernos. Le seguía menos en su tentación estructuralista y, sobre todo, en su pretensión de ofrecer una teoría científica de Freud, lo cual me parecía prematuro. Pero, en definitiva, antes que nada era filósofo y en Francia tampoco teníamos tantos filósofos a quienes seguir, por más que la *filosofía del psicoanálisis* que elaboraba, presentándola como una teoría científica del inconsciente, pudiera parecer aventurada. De la misma manera que uno no elige su época tampoco elige a sus maestros" (*Los hechos*, *op. cit.*, p. 441; los subrayados son nuestros).
- (108) "La découverte du Docteur Freud", *op. cit.*, pp. 203 y 202. Sobre la relación personal de Althusser con Lacan, que puede ayudar a entender el "affaire Tbilissi", veanse sus dos autobiografías (*Los hechos*, *op. cit.*, pp. 439-441 y *El porvenir es largo*, *op. cit.*, pp. 248-253), su correspondencia con Lacan (Louis ALTHUSSER: *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 267-305) y el libro de Elisabeth ROUDINESCO: *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Fayard, París, 1993 (el capítulo dedicado al diálogo con Althusser), así como la biografía de Yann MOULIER BOUTANG: *Louis Althusser. Una biographie*, Volumen I, Grasset, París, 1992.
- (109) "Freud y Lacan", *op. cit.*, p. 28; las cursivas son nuestras.
- (110) "Trois notes sur la théorie des discours", *op. cit.*, pp. 155-156.
- (111) Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Édition du Seuil, París, 1965.
- (112) Por supuesto, ese alguien era el propio Althusser y los entrecomillados corresponden a sus memorias de 1982 (*El porvenir es largo*, *op. cit.*, p. 223).

# LO ALEATORIO Y EL ACAECER: CONOCIMIENTO E INMANENCIA CONTRA LA METAFÍSICA Y CONTRA EL PODER.

por Juan Pedro García del Campo

## RESUMEN

El artículo centra su atención en los textos del último Althusser, dedicados al “materialismo aleatorio”, mostrando que esa preocupación explícita por la temática del materialismo es una (nueva) forma de profundizar en la que fuera la principal preocupación de la obra althusseriana: expurgar del pensamiento las adherencias idealistas (los cuentos) que impiden entender el funcionamiento de las sociedades capitalistas y planificar la actividad política. La opción filosófica por el materialismo (que rechaza toda hipóstasis del Ser o del Orden) es entendida, así, como opción política.

## ABSTRACT

The article pays attention to the texts of the late Althusser, devoted to the “aleatory materialism”, showing that this explicit preoccupation for the theme of materialism is a (new) way of deepening into what used to be the main area of interest in Althusserian work: cleaning thought from the idealistic adherences (the tales) that avoid understanding of the functioning of capitalistic societies and planning political activity. The philosophical option for materialism (which rejects any fixation of the Being or the Order as absolute elements), is thus understood as a political option.

### 1.- Althusser después de Althusser: la cuestión del materialismo.

Desde que, en 1977 y 1978, publicase los famosos textos de crítica(1) a la posición y a la actuación de los partidos comunistas, Louis Althusser no volvió a dar ningún texto a la imprenta. Este silencio, sin embargo, lejos de significar un abandono de la actividad teórica, es un silencio de trabajo: bastará un vistazo a la publicación póstuma que Stock/IMEC viene haciendo de sus trabajos inéditos para calibrar el alcance de su producción “oculta”, y también para acallar a quienes, tras la muerte de Hélène, se regodearon en el escándalo.

“Después de Althusser”, Althusser ha dedicado páginas al arte, al psicoanálisis, a la coyuntura política, a la tradición filosófica, al propio marxismo, y lo ha hecho con una lucidez que en nada desmerece la de sus textos de la década de los 60; además, semejante diversidad es todo lo contrario de un dejarse llevar por la dispersión o por el descentramiento temático: el asunto central, articulador y sobredeterminante de ese trabajo silencioso, sigue siendo el de la recuperación de la capacidad explicativa y aglutinadora (en lo ideológico y en lo político) de la teoría marxista. Precisamente desde esta perspectiva hay que entender el cada vez más explícito replanteamiento de la que ha sido siempre una de las preocupaciones teóricas de Althusser: la que se refiere a la interrelación entre las cuestiones prácticas y la producción filosófica, la que se pregunta(2) por la entidad teórica del “materialismo”.

Ya desde mediados de los años 60, Althusser ha planteado, en los artículos que forman parte de *Pour Marx* y de *Lire Le Capital*, la cuestión de la relación entre los posicionamientos políticos y la adopción de determinados puntos de vista en lo teórico; también en la famosa entrevista con Maria-Antonietta Macciocchi para *L'Unità*(3), puede leerse la explícita confesión de que su apasionamiento por la filosofía es posterior a (y, lo que es más importante, derivado de) un apasionamiento militante por la política

“marxista-leninista”; a partir de esa fecha, por otra parte, algunos de sus trabajos toman explícitamente como núcleo de la reflexión la elucidación de la especificidad de la filosofía marxista o, lo que en ese momento parece ser a sus ojos lo mismo, del materialismo dialéctico (“ser comunista en filosofía es ser partidario y artesano de la filosofía marxista: el materialismo dialéctico”, contesta a una pregunta de Macciocchi): en esa época, la especificidad de la filosofía materialista (de la filosofía del marxismo) es pensada como siguiéndose de una determinada apertura científica (la que habría supuesto el materialismo histórico: el continente de la Historia conquistado para la actividad de la Ciencia) y, por eso, opuesta y enfrentada a las mistificaciones de la ideología y de la filosofía idealista; “teoricismo” es el nombre que dio después a esta perspectiva.

Ahora bien, si es cierto que la cuestión de la relación entre lo teórico y lo político como eje desde el que pensar la determinación del pensamiento materialista, no es una novedad en la obra althusseriana, no lo es menos que, de una manera bien explícita, la consideración del materialismo como objeto de estudio y la posición adoptada respecto del mismo, presenta en sus últimos trabajos una profunda novedad que se manifiesta, incluso, en la formulación de un concepto nuevo: el de materialismo “aleatorio”. Por otra parte, la manera en que es entendido este “materialismo aleatorio” supone una definitiva distancia respecto de la concepción que identifica el materialismo con aquella manera de entender el trabajo teórico que Althusser llamó “teoría”, y una creciente insistencia en el componente político que lo vehicula (que sin duda incluye una determinada manera de mirada teórica, la formulación de discursos que construyen y expresan conocimiento excluyendo por eso mismo el “contarse cuentos” en que consiste la ideología filosófica que llamamos idealismo) y que lo identifica, de algún modo, como la norma-de-mirada de toda opción por la liberación y contra el Orden.

Hay en el último Althusser un interés explícito por el materialismo, como objeto de análisis en sí mismo decisivo y no ya sólo como instrumento con el que analizar, que representa una verdadera novedad respecto de sus trabajos de los años 60 y 70. La “cuestión del materialismo” se convierte, en el último Althusser, en una cuestión filosóficamente central: central también, por eso mismo, desde el punto de vista político. Las interferencias, los cortocircuitos, las deudas o las diversas formas de la causalidad que cabe rastrear en la relación entre las cuestiones prácticas y la producción filosófica, entre la vida y la teoría, entre el mundo y la palabra que lo dice y que construye y reproduce su “naturalidad” simbólica, se convierten en el lugar privilegiado de la atención de quien, precisamente, ha puesto en su obra en cuestión la supuesta naturalidad y la evidencia pretendidamente incontestable tanto del orden práctico cuanto de las distintas formas del pensamiento del Orden. Derivación última de un posicionamiento que en el rechazo de los restos del hegelianismo y en la teorización de la eficacia de los “aparatos” ideológicos, había cimentado una posible vía de acceso al planteamiento de la problemática de los efectos simbólicos –de poder en/de la mirada y el decir- de la actividad discursiva o teórica. No hay, en ese sentido, una “kehre” althusseriana(4): el último Althusser trabaja desde el mismo lugar (el del comunismo) y con los mismos instrumentos (la práctica materialista de la palabra) desde los que es necesario entender su producción anterior; los resultados de ese trabajo son, eso sí, mucho más claros.

No hay en el último Althusser “kehre” de ningún tipo: pese a las diferencias con respecto a sus propios textos anteriores, no hay en él ni re-planteamiento ni reformulación, ni re-forma; hay (amén de la famosa autocrítica de 1974: una autocrítica que lo es por los efectos no deseados, pero no por la investigación emprendida ni por las líneas que la articulan), antes bien, profundización e insistencia en un análisis y en una

apuesta política y teórica que a finales del siglo XX, cuando el estallido de la crisis del marxismo (que ha eliminado al estallar el miedo a desencadenarla) finalmente lo permite, encuentra las fuerzas para plantearse las condiciones, los límites, las ausencias y las direcciones en las que debe prolongar su trabajo teórico.

Profundización, por tanto, y no ruptura. Profundización que sustenta y que explica las diferencias. Así, donde sus textos de los años 60 y de los primeros 70 insistían en la necesidad de depurar de hegelianismo la dialéctica marxiana, de eliminar las adherencias idealistas que habían quedado prendidas en la metáfora de la “inversión” que supuestamente sustentaría la novedad del “materialismo dialéctico”, entendido como la filosofía que completaría ese universo discursivo cuyo otro eje estaría constituido por un “materialismo histórico” acriticamente postulado como la discursividad científica garante del triunfo del proletariado, ya en cierto modo a finales de los 70, y de manera definitiva a partir de 1982, el trabajo de Althusser toma finalmente la opción que venía funcionando (de hecho aunque no de forma explícita) como presupuesto en todas las discusiones emprendidas: si nos es útil (aún y para el futuro) el trabajo teórico de Marx, su trabajo explicativo o “científico” pero también su trabajo crítico-simbólico, crítico-ideológico o “filosófico”, ello no se debe tanto a que hiciera tal o cual afirmación concreta sino, más bien, a que tal o cual afirmación está elaborada en la perspectiva de construir una explicación, una mirada-sobre-el-mundo, que de cuenta del sometimiento de las dinámicas sociales y políticas a una imposición de poder sobre las dinámicas de la cooperación, que explique las formas en que semejante sometimiento se articula como poder de clase, y que permita pensar las formas de una liberación posible; que permita abordar la construcción de una “sociedad libre de hombres libres” (tal el comunismo). De otro modo: si el trabajo teórico de Marx nos es útil y valioso, lo es en la medida en que se realiza desde la exigencia de “no contarse (y de no tragarse, por tanto) cuentos” y desde la posición que adopta quien se opone al Orden supuestamente inmutable o “natural” que toda forma de sometimiento articula y que toda metafísica (cualquier metafísica) construye y reproduce en lo simbólico; en tanto que es un pensamiento de y para la liberación. A esta opción es a lo que Althusser llama “materialismo”, y es en esa larga tradición de pensamiento en la que Marx se integra.

## 2.- Contra todo Ser y todo Sentido.

En la reivindicación de la (única) tradición materialista, lo que Althusser pone en juego no es (como nunca lo fue para él) una posición “metafísica” sino una perspectiva clara y directamente política: y sólo en ese sentido, también, “filosófica”. Porque, ciertamente, la centralidad de la cuestión del materialismo en el último Althusser es una exigencia política.

La evidencia de la crisis del marxismo, de su modelo organizativo y de su modelo explicativo, de su capacidad movilizadora y de su potencia articuladora de respuestas y alternativas, sobrepasado tanto por las reorganizaciones productivas, sociales y políticas del capital como por la práctica de los movimientos de contestación y resistencia que crecen en sus márgenes (y al margen de sus organizaciones y de su “verdad omnipotente”), es tal que, piensa Althusser, exige de los pensadores marxistas (puesto que ese es su oficio) el planteamiento de la pregunta por sus causas. Y la respuesta althusseriana (como se puede leer en *Marx dentro de sus límites*), termina identificando como elemento clave de esas causas, de esos “errores” en lo teórico y en lo práctico, la permanencia de claves de pensamiento propias del idealismo en buena parte de los elementos fundamentales de la “visión del mundo” que el “marxismo” ha construido: la

cantidad de cuentos que el marxismo (se) ha contado, haciéndolos pasar por verdades absolutas; un déficit de materialismo. Así pues, reivindicación de la tradición materialista, no porque al marxismo le haga falta una filosofía, sino porque sólo una posición materialista puede desbloquear la crisis filosófica y política tejida desde la inoperancia teórica y explicativa de la ortodoxia. La filosofía, por tanto, como la política, entendida como una de las formas de prolongación de la guerra.

Es aquí donde más claramente se percibe la continuidad de la perspectiva althusseriana: esa misma era la clave de su crítica de la metáfora de la inversión. Hablar de una dialéctica que pone pies-en-tierra lo que en Hegel está cabeza-abajo, decía Althusser, no es elaborar una concepción materialista sino conservar (por muy “invertida” que se encuentre) la misma estructura de pensamiento y de explicación que Hegel ha construido, cuyo problema no consiste en que sea “idealista” sino en que, por serlo, cuenta-el-cuento (y lo justifica, y lo dota de un aparato discursivo que lo presenta como evidencia racional) de una realidad (que en último término es tanto “Wirklichkeit” como “Realität”) que es derivada en su funcionamiento de un Absoluto por cuyo despliegue se explica cada uno de sus momentos: que elimina, así, cualquier posibilidad de entender (entender: dar cuenta de los acontecimientos, desde la inmanencia de su regularidad, y hacerlo en una perspectiva que permita la intervención en ellos y, en último término, su dominio) el funcionamiento del mundo y, por eso, se convierte en el sustento ideológico de su inmutabilidad práctica: se establece como pensamiento del Orden. Y tan Orden (tan adecuado para “enajenar” las posibilidades de actuación, es decir, para presentarlas como ajenas y para hacerlas ajenas verdaderamente) es el de la Idea que se despliega como el de ese “material” Sentido de la Historia que el “materialismo dialéctico” promete: artificio por cuya eficacia exigir la obediencia a las direcciones y los ritmos de un curso histórico “racionalmente” preestablecido (y cuyos secretos sólo el “aparato”, algún sector o individuo del “aparato”, conoce); pensamiento para la obediencia. En la crítica a la metáfora de la inversión, Althusser ha insistido en la necesidad de desprenderse de cualquier adherencia de un Sentido presupuesto (de ahí la crítica de toda teleología) o de todo Sentido ideológicamente cargado con los privilegios de la evidencia (de ahí su insistencia en entender la Historia como un proceso “sin sujeto ni fin(es)”). Y ese sigue siendo, contra todo Ser, contra todo Sentido y contra todo Orden – contra toda metafísica-, la perspectiva que funciona en la reivindicación de lo que desde 1982 empieza a llamarse “materialismo del encuentro” y que, a partir de 1984, adquiere su denominación definitiva como “materialismo aleatorio”.

Son tres los lugares en los que, básicamente, despliega Althusser la nueva perspectiva. Y son tres lugares distintos tanto por la manera en que en ellos se realiza el tratamiento de la cuestión cuanto por la dinámica de producción textual a la que responden. El primero de ellos es un conjunto de textos escrito por Althusser a partir de julio de 1982 con la intención de elaborar una composición que, mediante un “rodeo por la teoría” permitiera, desde la profundización en las nuevas determinaciones del pensamiento, el replanteamiento de la actuación política. Los fragmentos de este escrito, “montados” de varias formas por Althusser, nunca llegaron a constituir una unidad definitiva (no han sido, siquiera, publicados completos por el editor francés de sus últimas obras), aunque son conocidas dos de sus partes: una, el capítulo dedicado(5) al pensamiento marxista, otra, la que se conoce con el título(6) de “la corriente subterránea del materialismo del encuentro”. El segundo, el que Fernanda Navarro ha compuesto a partir de sus entrevistas con Althusser en 1984 y de la lectura de textos no publicados (singularmente los de 1982 a los que aludíamos), y que ha publicado en 1988 como *Filosofía y Marxismo. Entrevista a Louis Althusser*; el texto final ha sido “aprobado” por Althusser, pero la redacción es de la profesora Navarro. El tercero, finalmente, es un par de

“artículos” de 1986 que debían formar parte de *El porvenir es largo* y que están dedicados respectivamente a la explicación de la importancia del pensamiento de Spinoza y de Maquiavelo(7) en la propia evolución teórica de la obra althusseriana; ambos “artículos”, sustituidos en la famosa autobiografía por un resumen de varias páginas, fueron colocados por Althusser en una carpeta con el rótulo de “la única tradición materialista” y constituyen uno de los más bellos pasajes en los que leer en acción la íntima relación que Althusser establece entre el posicionamiento político y la articulación de la problemática teórica y práctica.

Desde el primero de estos lugares, el materialismo aleatorio (que aún no ha recibido su definitivo nombre, y al que se alude como “materialismo del encuentro”: de la lluvia, de la desviación, del encuentro y de la captura, se dice allí en explícita referencia al planteamiento atomista-epicúreo), a diferencia del “materialismo dialéctico” de la ortodoxia marxista, ese “horror” al que en 1986 compara(8) con un “logaritmo amarillo”, es presentado al margen de cualquier contenido doctrinal o metafísico; el materialismo del encuentro, como en el fondo toda filosofía, se caracteriza así, más que por un determinado conjunto de afirmaciones, por una específica -y posicionada- forma de mirar y, en consecuencia, de decir el mundo.

De este modo, junto a un anti-teleologismo radical, el materialismo viene caracterizado como rechazo de toda -de cualquier- hipóstasis metafísica, sea ésta Dios, la Idea, la Naturaleza, el Hombre o la Materia. En el mundo (en el conjunto de cuanto “acaeece”), hay acontecimientos que “se encuentran” y que “cuajan” en nuevas determinaciones según una secuencia causal, un “si... entonces...” del que la explicación puede ciertamente dar cuenta, pero que no puede ser entendido desde ningún tipo de determinación (en sentido fuerte: metafísico). Frente a toda determinación metafísica, precisamente, frente a todo Ser y todo Sentido, Althusser propone la reivindicación epicúrea del *vacío* en el que sólo la *desviación*, la no-determinación, es originaria: “ni Causa, ni Fin, ni Razón ni sinrazón”; tan sólo, en todo caso, *clinamen*. Y con la expulsión de todo Ser, todo “deber-ser” (moral o histórico) es también expulsado; sólo hay (sólo “es”) situaciones *de hecho*, en medio de las cuales la actuación humana (individual y social) interviene como un *hecho* que puede (o no) tener consecuencias, generar nuevos efectos: centralidad, pues, de lo *aleatorio*.

### 3.- Ley y conocimiento: la regularidad del hecho acontecido.

Una ausencia de determinación que, sin embargo, no desemboca en indeterminación absoluta, como tampoco en imposibilidad del conocimiento ni en desmoronamiento del edificio conceptual del materialismo histórico. Centralidad de lo aleatorio que, más bien, permite resituar el discurso y la propia concepción de la Historia en una perspectiva más fecunda por menos mistificada. Centralidad de lo aleatorio, que es abandono de toda determinación metafísica porque es asentamiento en lo “fáctico” y rechazo de cualquier tipo de “necesidad”. Althusser pone buen cuidado en insistir en ello. Así, en el texto sobre “la corriente subterránea del materialismo del encuentro”, asistimos “en directo” a un trabajo sobre los conceptos que se despliega precisamente en este sentido, componiendo algunas de las más bellas páginas de su obra (la belleza de la imaginación creadora y del esfuerzo de precisión, aunque quizá no la del problema definitivamente resuelto).

Althusser sostiene que no hay una ley del despliegue histórico (así se puede traducir, para abreviar, la fórmula según la cual no hay Sentido) y que no puede entenderse la realidad como resultado del despliegue de alguna Esencia (así se traduciría el que no haya Razón, Ser u Orden). Pero ello no significa que la realidad o la historia deban ser

pensadas como caos, como sucesión de casualidades o, mucho menos, como incomprensibles. No hay “ley” del mundo, pero hay “leyes”, que establecemos discursivamente, en las que se materializa su conocimiento.

En el texto de 1982, Althusser realiza una primera aproximación “filosófica” a esta misma cuestión utilizando dos fórmulas, ciertamente, paradójicas: una primera, que habla del “brotar del orden del seno mismo del desorden que produce el mundo” (y tanto “orden” como “desorden” están escritos con minúscula, esto es, no-substancializados); otra, que afirma que “el materialismo del encuentro es, no el de un sujeto (fuera éste Dios o el proletariado) sino el de un proceso, sin sujeto, pero que impone a los sujetos que domina (individuos u otros) el orden de su desarrollo, sin fin asignable”: primado, dice Althusser, de la “positividad”, de la “desviación”, o de la “diseminación”. El resto, dice nuestro autor, se sigue de este supuesto, y puede entonces establecerse el complejo simbólico(9) que debe articular toda explicación no-metafísica: 1, para que *un ser sea*, es preciso que *haya habido* encuentro; 2, no se produce un encuentro sino entre seres resultantes de varias series de causas; 3, cada encuentro es aleatorio; no sólo en sus orígenes sino también en sus efectos.

La realidad, el mundo, pues, es lo que acaece, aquello que es el caso: “acontecimiento y causalidad a la vez”, acontecer que podría no haber sucedido, pero que una vez sucedido “se encuentra” o “choca” con otras realidades con las que entra en relaciones necesariamente causales que provocan, a su vez, nuevos efectos, tanto como el choque de los átomos, en Demócrito y en Epicuro, produce un mundo.

Y es precisamente este “encuentro” y el entramado de relaciones causales que, de hecho (pero no “de derecho”) provoca, lo que puede ser explicado por el conocimiento. El mundo, la historia, en tanto que es un acaecer, sin Norma previa, sin determinación-de-derecho, es imprevisible (puesto que siempre algo nuevo puede acaecer), pero no es inexplicable. Dicho de otro modo: es explicable, aunque sólo en tanto que ha sucedido (en tanto que es un hecho) como consecuencia de una serie de encuentros-causa, también explicables, que, a su vez, no pueden pensarse más que como un “acontecimiento”, como determinación fáctica: como un hecho. Dado lo que ha sucedido, ha producido tales consecuencias; pero lo que ha sucedido podría no haber pasado, e incluso, sucediendo, podría haber tenido distintas consecuencias tan sólo con que otro elemento con eficacia causal hubiera intervenido en los hechos. Podemos explicar la sucesión causal, o podemos dar cuenta del conjunto de elementos causales que, de hecho, permiten entender una determinada realidad, un determinado “objeto”; podemos, incluso, a los efectos de un mejor análisis, proceder a una “eternización conceptual del objeto de estudio”. Pero eso no puede prolongarse en ningún tipo de (abusiva) afirmación sobre el Ser, en ningún tipo de metafísica: digámoslo claramente: porque el conocimiento *dice* el mundo o, en palabras de Marx que Althusser recupera, “lo (re)produce por el camino del pensamiento”, pero no es el mundo mismo ni tampoco, le pese a quien le pese, su “espejo”.

¿Qué significa entonces afirmar que conocemos la “ley de funcionamiento” de los acontecimientos que se dan en el tiempo, en la Historia? Althusser lo dice de manera nuevamente paradójica: *una vez producido y fraguado (prendido de una manera que dure) el encuentro que produce el mundo*, este mundo-de-hecho-existente es “regular”: funciona regularmente, porque la eficacia del juego de las causas y efectos entra en funcionamiento. De ahí la tentación de eternizar esa regularidad que el conocimiento identifica con una determinación metafísica. Para evitarlo, para guardarnos de esa tentación(10), sostendremos “que la necesidad de las leyes resultantes de la captura provocada por el encuentro, esté, incluso en su mayor estabilidad, habitada por una *inestabilidad radical*”, que el mundo “puede cambiar a cada paso”, como precisamente

evidencia el que no sean las mismas las “leyes” del modo de producción capitalista que las de los otros modos de producción: a un mundo distinto, distintas “leyes de funcionamiento”.

“Aleatorio” tiene en Althusser, por tanto, el sentido de no-determinado o de no-derivado-de-trascendencia-alguna, pero no el de “casual”, “azaroso” o “fortuito”: precisamente por ello(11) el concepto tiene una aplicación que entronca directamente con la problemática política. Como dice Althusser respecto de Maquiavelo, una vez eliminado todo Ser y todo Deber-ser, tanto respecto del presente que se explica como del futuro que se desea, no se razona desde la Necesidad del hecho consumado sino desde la contingencia de la situación que se quiere originar, que sólo se producirá como “encuentro” y que sólo “cuajará” como realidad duradera si a la correcta determinación de la coyuntura se le añade una apuesta práctica que exige la efectiva decisión y la determinación adecuada de la estrategia (la confluencia de *virtu* y *fortuna*): porque, digámoslo así, ninguna Ley de la Historia (ninguna “dialéctica” del despliegue histórico) garantiza la final y definitiva victoria del proletariado, el final del modo de producción capitalista y la instauración de una sociedad libre de hombres libres.

En las conversaciones de 1984 con Fernanda Navarro, Althusser se refiere a esto mismo de manera explícita: “Una verdadera concepción materialista de la historia implica el abandono de la idea de que la historia está regida y dominada por leyes que basta conocer y respetar para triunfar sobre la anti-Historia”(12); y también explícitamente(13) presenta el “materialismo aleatorio”, el “verdadero” materialismo (que “no es una filosofía que debiera ser elaborada como sistema”), como versión alternativa a semejante concepción y desde la que es posible entender que “la historia viva no obedece más que a una constante (no una ley): la constante de la lucha de clases”(14). Una “constante” continuamente abierta y para la que caben (para la que siguen y seguirán abiertas) varias y “aleatorias” salidas de futuro (varias, por tanto, formas de articulación en un determinado complejo causal discursivamente establecido). La constante de la lucha de clases: la constante que, con su presencia, “sobredetermina” el complejo de los “acontecimientos” y que sirve como clave desde la que proceder a la explicación de cuanto “acaee”, de la Historia.

No se trata, en el fondo (aunque a alguien pudiera parecérselo), de algo distinto a lo que Althusser ponía en juego al utilizar el concepto de “estructura de estructuras” para dar cuenta de la interrelación de las diferentes formas de causalidad entre los distintos elementos de la realidad. Cuando se dice que “no se produce encuentro sino entre series resultantes de varias series de causas”, en mi opinión, no se ha cambiado de registro: es cierto, como decíamos, que hay un trabajo con los conceptos no totalmente resuelto, en el que la imaginación creadora del último Althusser choca con las palabras y con su uso común(15) (¡qué difícil es decir lo que, en el simbólico del Orden, no puede ser dicho!), pero en él queda claro que la crítica de toda hipóstasis metafísica del objeto del discurso, del objeto del conocimiento, no anula la potencia explicativa ni la posibilidad de entender la explicación como “ciencia” (obliga, eso sí, a entender por “ciencia” otra cosa que aquello que pretende la tradición metafísica del idealismo). Por eso, sin contradicción, puede leerse en la entrevista con Fernanda Navarro(16): “lo que quiero decir es que la concepción materialista del mundo y de la historia está fundada en una legalidad y en el conocimiento de las leyes que rigen las cosas, la naturaleza, etc. Es decir, el reconocimiento de relaciones que existen de manera necesaria e independientemente de los hombres, y que determinan el orden, la posición y el funcionamiento de todo lo existente”. Leyes del conocimiento, leyes que el conocimiento articula discursivamente en una estructura conceptual que da cuenta del mundo, pero nunca leyes de la necesidad metafísica o del orden del Ser.

El “materialismo aleatorio”, el “materialismo” (sin más determinación, porque toda determinación sería aquí innecesaria y equívoca: Althusser sólo habla de materialismo “aleatorio” para hacer más notable la distancia respecto a todo supuesto materialismo-del-Sentido y porque “algún nombre hay que darle a la cosa”), así, viene a dar coherencia definitiva a la posición filosófico-política mantenida por Althusser frente a la ortodoxia del DIAMAT (y frente a la práctica teórica y política del Partido) desde los tiempos de *Pour Marx* y de *Lire Le Capital*, de una manera que, además, permite la profundización en los elementos que caracterizan el modo de funcionamiento de la práctica teórica misma: la cuestión se juega, siempre y en todo caso, en la alternativa entre “acontecimiento” y “Sentido”. Así, no sólo la concepción de la Historia (la comprensión y el desarrollo posible del Materialismo Histórico, por hablar en términos clásicos) sino la misma comprensión del pensamiento y de la filosofía, de la práctica teórica, es situada en una perspectiva marcada y claramente política.

#### 4.- Filosofía y política.

El materialismo no es, pues, un sistema filosófico: no es una filosofía. Althusser lo ha dicho por activa y por pasiva. El materialismo es una *posición* filosófica: la afirmación de una Tesis en el campo de batalla de la teoría. Una Tesis: no hay ningún Sentido (Razón, Orden, Ser) salvo el que la explicación construye (y por eso el conocimiento y los discursos que lo formulan pueden entenderse como materializaciones concretas del posicionamiento materialista) teorizando el mundo; podría decirse, prolongando (quizá abusivamente) la expresión forjada por Sartre, salvo el que “inventamos” con la palabra: el que con ella construimos.

Esto así, toda posición (cualquier posición) que afirma, construye, supone o busca un Sentido (un Ser, una Razón, una Norma) a cuya legalidad o a cuyo despliegue se atenga o se deba atener el mundo, es un pensamiento del Orden. Es también, ineludiblemente, un pensamiento que impone, justifica, desea o esconde ese orden de lo real que, en lo social, sabemos que es el orden-del-dominio. Althusser lo dice(17) respecto de la dialéctica: “Cuando se enuncian sus ‘leyes’, la dialéctica es conservadora (Engels) o apologética (Stalin)”.

El materialismo, en cuanto que es la afirmación teórica de la no-anterioridad de ningún Sentido es, en primer lugar, un aferrarse a la explicación y a la inmanencia (porque es un cuento cualquier afirmación metafísica, como permite entender la vieja prédica “nominalista” para la que “no hay que multiplicar los entes sin necesidad”; y en eso - ¡pero no es poco!- ha quedado el impulso “teoricista” que parecía optar por la excelencia de la “ciencia” y del atenerse a ella de toda forma de pensamiento: las ciencias son, ciertamente, formas de la discursividad explicativa, pero no agotan las posibilidades de un posicionamiento en lo simbólico que consista en negar cualquier mistificación ideológico-filosófica de la trascendencia), pero también, e inmediatamente, un pensar contra el Orden: contra todo orden que no sea el de su afirmación como resultado de la acción inmanente; contra todo orden que se afirme trascendiendo las dinámicas constitutivas del “encuentro” e imponiéndolas su norma; contra todo orden que sea orden-del-dominio. En este sentido, lo que constituye una filosofía (también, por tanto, lo que constituye el materialismo) “no es su discurso de demostración ni su discurso de legitimación. Lo que la define es su posición en el campo de batalla filosófico por o contra tal posición filosófica existente o en defensa de una posición filosófica nueva”(18).

El asunto es determinante porque sólo en la medida en que, frente al discurso del Orden, una construcción discursiva del mundo, una filosofía, no se cuenta cuentos, sirve para

entender y planificar la actuación posible y las condiciones prácticas, reales, de su realización efectiva. Así, por dirigir la cuestión –como hace Althusser- al asunto del “marxismo”, sólo una profundización en el materialismo, en el no contarse cuentos y en la puesta al margen de todos los cuentos contados, puede permitir pensar las condiciones para que se produzca y “prenda”, o “cuaje”, un verdadero encuentro constituyente de las dinámicas de una socialidad que, en ese mismo movimiento, se haga liberada y libre.

Y es precisamente aquí donde radica la mayor novedad de los planteamientos del “último” Althusser con respecto a sus textos anteriores: en primer lugar, porque esto supone la necesidad de replantear hasta dónde ha llegado la ruptura de Marx y de la tradición marxista con la filosofía del Sentido. Esta tarea es lo que Althusser pretende realizar en textos como el de *Marx dans ses limites*, ya de 1978, y la que le lleva a sostener (y lo repetirá también en la entrevista con Fernanda Navarro) que hay un déficit de materialismo o, si se quiere, que hay demasiados cuentos en la manera en que tanto Marx como la tradición que se reivindica “marxista” se enfrentan a cuestiones fundamentales relacionadas sobre todo con la especificidad del ámbito de la “superestructura” (particularmente en relación con lo político, con el poder y con el Estado); un déficit no enfrentado –en tanto que obviado o desconocido-, del que procederían buena parte de los elementos determinantes de la “crisis” del marxismo(19). En segundo término, además, que ese déficit de materialismo puede ser solventado profundizando, precisamente, en una larga tradición materialista desarrollada (aunque ocultada o silenciada) en la historia de la filosofía, de la que Marx ha querido formar parte(20), y en la que, además, sí se ha pensado la especificidad de lo político (de la superestructura en el sentido más amplio), al margen de (y frente a) las supuestas evidencias del pensamiento del Orden. Este es el sentido que tiene la insistencia del último Althusser en la existencia de una (única) tradición materialista en la que es posible profundizar y en cuya profundización se concreta, para nosotros, una primera exigencia política y teórica. No se trata, por supuesto, de enterrar a Marx definitivamente (no más de lo imprescindible, en todo caso), sino de pensar (contra él también si fuera preciso: en otro caso nos contaríamos cuentos) desde la misma tradición en la que su obra se integra y desde la que, además, construye la explicación del funcionamiento del modo de producción capitalista, para, precisamente, poder pensar aquello que en él permanece impensado y que constituye el núcleo de nuestros problemas.

No es casual, entonces, la importancia que Althusser confiere, en lo político, a la obra de Maquiavelo y a la de Spinoza, como no lo es tampoco la insistencia en los lazos de parentesco de las distintas formas desplegadas históricamente por el pensamiento-contrario-a-la-prioridad-del-Sentido formuladas desde el atomismo antiguo hasta nosotros: hay toda una “corriente maldita” del pensamiento que puede y debe ser leída desde la prioridad de lo aleatorio y desde la centralidad del juego inmanente de los “encuentros”. La insistencia en los “encuentros” y en su inmanencia como único trámite constituyente y constitutivo, expulsa del horizonte todo –cualquier- supuesto de trascendencia metafísica o axiológica, y también de trascendencia “histórica”, sin por ello convertirse en reivindicación del acontecer azaroso, de la ausencia de determinación(21), o de la imposibilidad de su conocimiento (antes al contrario: el conocimiento es entendido como establecimiento discursivo de la regularidad del hecho acontecido, aunque no como legalidad fundamentada “a priori”).

La insistencia en entender la realidad como “hecho consumado”, como “coagulación” de hecho, inmanente, de un encuentro aleatorio es, en esa tradición que no se cuenta cuentos, el único aspecto “afirmativo”. No hay en ella ningún otro *contenido*. Su

especificidad filosófica consiste, por tanto, solamente en su *posición*, y también por ello consiste en una forma de intervención teórica, es decir, política.

Independientemente de lo acertado o desacertado que pueda estar en la inclusión de determinados autores en la misma, e independientemente de su mayor o menor acierto o fidelidad en la exposición de las tesis que aquellos defienden, es indudable que cuando Althusser se refiere a la tradición del materialismo aleatorio lo está haciendo desde esta perspectiva. Es por eso que, si decíamos que el último Althusser convierte la cuestión del materialismo en una cuestión crucial y en la que todo se juega, desde esta caracterización, hay que entender este creciente interés no como una derivación – desengañada de la confrontación política- hacia lo filosófico, sino, antes al contrario, como una perseverante apuesta política que ve en lo teórico uno de sus aspectos. La posición del materialismo –y es esto algo que Althusser no olvida nunca- no es sólo una posición contra la metafísica sino, al mismo tiempo y en la misma medida, una posición contra el Orden, una posición (como todas las posiciones “filosóficas”, se quiera o no reconocerlo) política.

## NOTAS:

(1) El texto sobre el 22º Congreso (1977), los artículos de *Il Manifesto* (intervención de noviembre de 1977 en el coloquio de Venecia titulada “finalmente la crisis del marxismo”) y los de *Le Monde* (artículos de abril de 1978 sobre “lo que no puede durar en el partido comunista”).

(2) No en vano, ese fue el asunto en cuestión en la larga entrevista a Althusser que publicó Fernanda Navarro: *Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI, 1988 (hay una edición francesa que recoge esta entrevista: *Sur la philosophie*, París, Gallimard, 1994).

(3) Se trata de “La filosofía como arma de la revolución”, que se encontrará en castellano en varias ediciones (entre otros lugares, forma parte de *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1969).

(4) Antonio Negri (véase “Pour Althusser. Notes sur l’évolution de la pensée du dernier Althusser”, entre las pp. 73 y 96 del número especial dedicado a Althusser de la revista *Futur antérieur*, París, L’Harmattan, 1993), es quien ha sugerido semejante importación terminológica, que es algo más que un simple juego de palabras: Negri descubre en el último Althusser una serie de direcciones temáticas que cualquier lector encuentra ya en el texto sobre los AIE, pero que él utiliza hábilmente para presentar al pensador francés como una suerte de “negriniano” convencido, utilizándolo como “autoridad” para refrendar sus propias posiciones. Una lectura distinta (de la posición del último Althusser y también de la “evolución” de sus planteamientos) se encontrará en el artículo “Tais-toi encore, Althusser” publicado en este mismo volumen).

(5) Texto traducido al castellano en la revista *Riff-Raff*.

(6) Cuya traducción se encontrará en Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002.

(7) Ambos textos se encontrarán en la segunda edición (aumentada y publicada en edición de bolsillo) de *L’avenir dure Longtemps*, París, Stock/IMEC, 1994.

(8) Véase la imagen en *Filosofía y Marxismo*, op. Cit., pag. 22.

(9) Tomado de *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*.

(10) *Ibidem*.

(11) Exactamente del mismo modo que en la tradición epicúrea, y por eso en ella –pese a las lecturas estoicas y paleocristianas- no hay posibilidad de hacer jugar un papel “metafísico” a ningún tipo de Azar fundante. Negri olvida (también) esta diferencia cuando (vid. el artículo citado, pag. 84) identifica lo “aleatorio” con lo “fortuito” o cuando señala que en el Althusser de la “kehre” la palabra clave es “alea” (pag. 93).

(12) Op. cit., pag. 22.

(13) *Ibid*. pag. 25.

(14) *Ibid*. pag. 36

(15) En las últimas páginas del texto de *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* se superponen diversas redacciones alternativas, sin que pueda decirse cual es el definitiva y sin que lleguen a alcanzar una suficiente coherencia externa. Ese motivo ha llevado a los editores franceses a reproducir la primera versión de esas páginas: se dice allí explícitamente que “un modo de producción es una combinación porque es una *estructura* que impone su unidad a una serie de elementos. Lo que importa en el modo de producción, tal o tal hecho, es el *modo de dominio* de la estructura sobre sus elementos”.

(16) En la pag. 87 de la edición castellana.

(17) *Ibid*. pag. 22.

(18) *Ibid*. pag. 25.

(19) A partir de aquí, además, se entiende otra característica novedosa de la lectura que Althusser hace de la obra de Marx: mientras que el “primer” Althusser insistía en que Marx “en realidad” no dijo lo que la ortodoxia le hace decir,

ahora se reconoce que Marx seguía fuertemente prendido de supuestos idealistas (que explicarían, además, la lectura que de él hace la ortodoxia) que deben ser rechazados en tanto que “cuentos”.

(20) Es significativo que el primer trabajo “filosófico” de Marx haya consistido, precisamente, en una tesis sobre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro. Sin embargo, lo importante no es que Marx *haya querido* formar parte de esa tradición sino que, de hecho, lo quisiera o no lo quisiera, forma parte de ella (independientemente de su voluntad, por tanto) desde el momento mismo en que ha intentado explicar (explicar: no repetir más los cuentos que cuenta la ideología del Orden), y lo ha hecho, el funcionamiento de las sociedades del modo de producción capitalista.

(21) También en esto Negri se equivoca en su artículo sobre Althusser: la apertura al vacío como reivindicación de un ámbito del que la trascendencia o el Ser quedan excluidos no es, sin más, ausencia de determinación (como no es tampoco reivindicación de un azar que ningún golpe de dados puede abolir), sino afirmación de la inmanencia (la de los choques de los átomos en Demócrito o Epicuro) como única forma de determinación (el propio Negri, sin verlo, lo dice, en la página 89 de su texto) que niega, al mismo tiempo, la teleología y la casualidad. El proyecto althusseriano es, sí, afirmación de la historicidad y del carácter abierto, por no-metafísicamente-determinado, de todo futuro, pero no porque cualquier cosa pueda suceder en cualquier momento: si de *virtu* se alimenta lo intempestivo, sólo puede “cuajar” si la *fortuna* acompaña.

# UN OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO EN LA TEORÍA MARXISTA Y EN LA FILOSOFÍA DE L ALTHUSSER

por Carlos Enríquez del Árbol

## RESUMEN

En este ensayo se articulan cuatro registros fundamentales a partir de una reducción bibliográfica al entorno de L. Althusser. 1) La ausencia en la criba epistemológica del marxismo de un concepto esencial como el de *proletariado*. 2) La aproximación de Althusser a esa ausencia a través del objeto interpuesto 'estalinismo'. 3) Los efectos de corrosión en el discurso marxista en los años 80 y 90. 4) El planteamiento de la hipótesis de la teoría de la desmitologización del proletariado que podría ayudar a resolver los enigmas del devenir del socialismo real.

## ABSTRACT

In this essay four fundamental records are articulated from a bibliographical reduction to the environment of L. Althusser. 1) The absence in the epistemological sieve of the Marxism of an essential concept like that of proletariat. 2) Althusser's approximation to that absence across the interposed object 'Stalinism'. 3) The corrosion effects in the Marxist speech in the 80s and 90s. 4) The exposition of the hypothesis of the theory of the "desmythologization" of the proletariat that might help to solve the enigma of to happen of the real socialism.

Lo que dice la verdad, proyecta sombras.

(Paul Celan)

Es sólo la base. Pero es la base.

(Wallace Stevens)

La cuestión que exponemos en este breve ensayo estaba en parte contenida en el nuestro primer seminario de la ADEM (1987—88) que empezando por su título mismo —*Lo que no puede durar en la teoría marxista*— se colocaba inequívocamente en un espacio de reflexión althusseriano. Y era así porque mi formación estuvo marcada (a finales de los años sesenta) por la irrupción de su pensamiento sobre una precaria red tejida con retazos de existencialismo, Lukács, Castilla del Pino, y otros autores que podíamos leer en las publicaciones de las nuevas editoriales (como Ciencia Nueva o Alianza), la riada que venía de hispanoamérica y una acuciante práctica política que nos llevó a un pequeño núcleo en Granada a emprender la traducción de *Lenin y la filosofía*(1).

Durante los años setenta discutimos y defendimos los planteamientos generales de Althusser en un trabajo inédito que titulamos *La polémica antialthusseriana*. Pero poco tiempo después los *impasses* teóricos se fueron agrandando balizados en parte por el propio Althusser: no sólo los *Elementos de autocritica* o las cartas a *Le Monde* sino el texto clave para este escrito que es su intervención en Venecia, *¡Por fin la crisis del marxismo!*(2). Luego la tragedia sobrevino al maestro que nos había enseñado a pensar(3).

Cuando en ese primer seminario de la ADEM intervinimos acerca de lo que no podía durar en la teoría marxista, en la provisional enumeración se incluía un apartado que señalaba las insuficiencias o los límites de algunas propuestas de Althusser. En efecto, no podían durar ni las explicaciones del socialismo real, los problemas organizativos y

el Partido, la teorización sobre otras clases sociales (especialmente el campesinado), el desconocimiento de la importancia de la teoría de la producción ideológica así como del psicoanálisis lacaniano, e igualmente considerábamos inaplazable despejar el estatuto del materialismo dialéctico y la concepción de la filosofía marxista.

Ahora bien, todos esos problemas no sólo tenían un aire de familia sino que se encontraban en la cercanía, en la órbita de un agujero negro que terminaba siendo su sumidero: el estalinismo. En palabras de Althusser en su intervención en Venecia: «la casi imposibilidad de dar una explicación marxista de verdad satisfactoria de una historia que, sin embargo, se ha hecho en nombre del marxismo»(4). Dominique Lecourt lo dijo de otra manera igualmente nítida: «Tout se passe comme si les marxistes qui assurent disposer de la première théorie scientifique de l'histoire ne pouvaient paradoxalement pas l'appliquer à leur propre passé»(5). Es en este exacto lugar donde interrogábamos el conjunto de la obra de Althusser (la anterior a 1981) para encontrar alguna clave.

Y lo que *vimos* por sorpresa fue, tras una inconsecuencia conocida desde mucho tiempo atrás por nosotros (su concepto de ideología(6)), un obstáculo epistemológico que por supuesto le afectaba no sólo a él sino a toda la gran tradición marxista anterior. La diferencia radicaba en que Althusser era el que más cerca estuvo de levantarle la falda a la imagen para ver que había detrás. Porque apartando toda una serie de planteamientos que fueron los que motivaron el aluvión de críticas que suscitaron sus escritos (ruptura epistemológica, Marx joven o maduro, materialismo histórico y dialéctico, proceso sin sujeto ni fines, etc.) secundarias en realidad, había que dirigirse al centro de sus preocupaciones que no era otro que político y que estaba resumido en esa cita veneciana(7).

A Sylvain Lazarus no se le escapó este dato esencial: «La question de la pensabilité de la politique est celle de la pensabilité du marxisme après Stalin, après le stalinisme et le 20 congrès. Ce qu'il y a à penser là est initialement obscur et d'une grande difficulté. Toute l'œuvre d'Althusser va y être consacrée»(8).

Sería necesario quizás una cierta demora en esta estación pero nos la vamos a ahorrar porque queremos alcanzar rápidamente las consecuencias de la imposibilidad de eliminar la oscuridad y la dificultad de la pensabilidad de la política después de Stalin (y del estalinismo mismo): la crisis del marxismo que en los términos de Althusser significa «un fenómeno que concierne, en la escala histórica y mundial, a las dificultades, contradicciones, *impasses* en los que hoy se encuentran comprometidas las organizaciones de lucha de clase revolucionarias que se inspiran en la tradición marxista. No sólo está afectada la unidad del movimiento comunista internacional, sus antiguas formas de organización destruidas, sino que se cuestiona su historia, y con ella, las estrategias y las prácticas tradicionales»(9).

Sin salir del grupo de teóricos franceses que estuvieron en relación de una u otra forma con Althusser(10) podemos constatar cual fue el final. Tomemos dos casos egregios. Pierre Macherey reconocerá que: « C'est pourquoi, dans les textes que j'ai écrits postérieurement à ces contributions au *Dictionnaire critique du marxisme*, j'ai renoncé presque complètement à m'appuyer sur la référence marxiste, non parce que j'en aurais renié les élanx initiaux, mais parce qu'il m'a semblé que le marxiste n'avait d'avenir qu'hors de lui-même, en se libérant de sa terminologie figée et de ses problèmes qui avaient fini par tourner en cercle fermé, au contraire exactement de ce qui, au départ, avait constitué sa raison d'être. Continuer à être marxiste aujourd'hui, ce serait comprendre qu'il n'est plus possible de l'être de la même manière et chercher à en renouveler de fond en comble la perspective, en pratiquant à son égard une sorte d'infidèle fidélité»(11).

Alain Badiou en un texto publicado en 1985 aseveraba que la crisis del marxismo era ya completa fundamentalmente porque se le había acabado el crédito histórico. « Movimiento obrero, luchas de liberación nacional, Estados socialistas, ubicaban al marxismo en el orden de la Historia real, y lo diferenciaban de las simples corrientes de opinión, así fueran revolucionarias. Ellos transmitían la convicción de que la historia trabajaba en el sentido de la credibilidad del marxismo. La insurrección, el Estado, la guerra, la nación, la acción sindical de masas: todos estos términos, en los que se resume -en apariencia- la capacidad política obrera, encontraban su articulación en el marxismo, y su agente subjetivo supremo en el partido marxista. Se puede denominar “crisis del marxismo” al derrumbe por etapas de ese dispositivo de referencias. El marxismo está hoy en día en la imposibilidad de seguir librando pagarés contra la historia. Su crédito se ha agotado, y lo vemos adquirir las proporciones comunes de las doctrinas»(12).

Georges Labica finalmente, cerraba el círculo iniciado en Venecia, tras el total desmoronamiento del *socialismo real*: «la voluntad de transición de esos regímenes, y en particular del más poderoso y más antiguo de ellos, a la economía de mercado y a la democracia de tipo occidental, parecen confirmar el final del comunismo, y con él, el del marxismo»(13). Ahora bien, su ensayo (extracto de un texto mayor que no hemos podido consultar) intenta alcanzar una legibilidad histórica a través del examen de las vicisitudes del poder soviético, la invención leninista y los juicios de los críticos de la experiencia revolucionaria (de Kautsky o Guesde, a Pannekoek) para concluir que se trata al final, de la reunión de dos tipos de desarrollo *capitalista*, separados y aparentemente antitéticos. «Desde este punto de vista, el 'socialismo realmente existente' *alias* 'el marxismo real', no sería ni el adolescente rebelde, ni menos aún el hijo pródigo, sino el pariente pobre y arrepentido que regresa a la casa paterna. Semejante (hipo)tesis tiene, no obstante, que ser reflexionada de nuevo, porque a su vez desemboca en la siguiente problemática si se da como seguro que en Rusia el poder se ejerció *en lugar de* la burguesía, y la economía se desarrolló *en lugar del* capitalismo, entonces, ¿qué sentido darle a ese 'en lugar de' y, ¿qué consecuencias sacar?»(14).

Pero reconocer las consecuencias definitivas de la crisis no solucionaba el problema. Simplemente lo dejaba intacto. Y efectivamente como sospechaba hamletianamente el propio Badiou «en la crisis del marxismo hay más cosas que las que el antimarxismo puede soñar»(15).

Desde la segunda mitad de los años 80 Carlos Torregrosa y yo mismo volvimos a repasar fragmentos decisivos de la historia del movimiento comunista, releyendo simultáneamente todo el material teórico del que disponíamos, las pocas obras que estaban a nuestro alcance de los mismos actores de la revolución de octubre, la NEP y la industrialización acelerada, abriéndole paso a una hipótesis que hacía años reprimíamos y rechazábamos. Y que ahora podía cobrar su amenazante fisonomía.

Como motor de nuestro impulso teórico teníamos siempre presente esa anotación de Lecourt que hemos transcrito al comienzo y que también estaba en el Balibar de los *Cinco ensayos de materialismo histórico*.

Por supuesto una de las cuestiones que para mí quedó completamente clara es que el marxismo es sólo materialismo histórico, y lo que se llamó —según expresión de Dietzgen— materialismo dialéctico (Marx y Engels sólo hablaron de dialéctica materialista, que no es lo mismo) está incluido dentro del materialismo histórico despojado de toda vana presunción de ocupar por un lado, la silla gestatoria de la presentación científica del sistema orgánico unitario de las ciencias y sus relaciones y, por otro, esa metafísica del Estado proletario en la que lo convirtió Stalin(16). Según Lazarus: «C'est la leçon qu'Althusser retient contre Staline: il faut pouvoir penser les

formes du sujetif, les opinions, en un mot l'ideologie, en d'autres termes qu' "esprit de parti et ennemi de classe". Il n'y a plus de hyène dactylographe"»(17).

En este aspecto Poulantzas (como en tantos otros) llevaba razón al negar la distinción entre materialismo histórico y materialismo dialéctico (frente al empeño de Althusser y Badiou), admitiendo el otro planteamiento althusseriano, recogido de Marx y de Lenin, de una transformación práctica de la filosofía, sin hacerse muchas ilusiones tampoco, ya que, aunque esa nueva práctica de la filosofía se puede rastrear de manera alusiva en los grandes nombres del marxismo, difícilmente se la podía exponer de un modo sistemático(18).

Una descripción metafórica de la teoría marxista como teoría de la revolución tendría que abandonar el modelado granítico que nos ha transmitido la codificación estalinista para abrir paso a un paisaje kárstico.

¿Cuál era ese obstáculo epistemológico heredado que ni Althusser ni los que trabajaron más o menos cerca de él pudieron superar? Estando, sin embargo, muy cerca, en una proximidad inmediata con él. Por ejemplo, cuando a mediados de los setenta se debatió de mil formas el concepto de 'dictadura del proletariado'. Curiosamente la única parte que se analizaba era la de un lado del sintagma: el término dictadura. Pero nunca el de proletariado.

Aquí está el obstáculo que el marxismo nunca quiso ver. No quiso examinar que pasaba con esta clase universal cuando se encontró en posición dominante a través de su consecuente organización política que la había llevado al poder. Y como consecuencia tampoco se pudo pensar qué relación guardaba con el marxismo en tan específicas circunstancias. Sólo Lenin olfateó la cuestión y dejó claros indicios de que iba encaminado a descubrirla (gracias a su concepción de la clase obrera ya en una obra tan temprana como el *¿Qué hacer?*)

¿Cómo problematizar una clase que garantizaba la verdad y victoria en el proceso histórico? No había escrito Marx que: «El peculiar desarrollo histórico de la sociedad alemana, pues, cerraba las puertas del país a todo desarrollo original de la economía 'burguesa', pero no a su crítica. En la medida en que tal crítica representa, en general, a una clase, no puede sino representar a una clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado»(19).

Es posible parafrasear al propio Althusser: lo que el marxismo no pudo ver, no es lo que no veía, es lo que veía; no es lo que le faltaba, es, por el contrario, lo que no le faltaba; no es aquello en que falla, es, por el contrario, aquello en que no falla. El desacierto es, pues, no ver lo que se ve; el desacierto ya no recae sobre el objeto, sino sobre la vista misma. Es un desacierto relativo al ver: el no ver es, pues, interior al ver, es una forma del ver, por lo tanto, en relación necesaria con el ver.

La misma relación que define lo visible define también lo invisible, como su reverso de sombra. El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido, excluido del campo de la visibilidad y definido como excluido, por la existencia y la estructura propia del campo de la problemática; como aquello que prohíbe y rechaza la reflexión del campo sobre su objeto, o sea, la puesta en relación necesaria e inmanente de la problemática con alguno de sus objetos. Así ocurre con el oxígeno en la teoría de la química flogística, o con la plusvalía y la definición del 'valor del trabajo' en la economía clásica. Estos nuevos objetos y problemas son necesariamente invisibles en el campo de la teoría existente, porque no son objetos de esa teoría, porque son sus objetos prohibidos.

La diferencia radica en este punto precisamente, porque es evidente que el objeto 'proletariado' sí es un objeto de la teoría marxista(20). Resumiendo diríamos que el proletariado era el único concepto que no había pasado por la criba dialéctica.

El lugar más conocido donde aparece ese concepto del proletariado como clase universal, es obvio, en el *Manifiesto Comunista*, como oposición a todos los anteriores movimientos históricos que se produjeron siempre en interés de minorías, mientras que el proletariado no puede levantarse y permanecer erguido sobre sus pies, si no es haciendo saltar toda la estructura sobrepuesta a la sociedad oficial. El gobierno del proletariado como consecuencia del desarrollo del modo de producción capitalista borrará todavía más rápidamente las diferencias nacionales y los antagonismos entre pueblos. Los trabajadores no tienen patria. Pero es interesante recordar que la teorización del proletariado como clase universal atraviesa la obra de Marx desde la *Crítica a la filosofía del Derecho (Estado) de Hegel* hasta *La Guerra civil en Francia* o la *Crítica del Programa de Gotha*, con dos precisiones mínimas necesarias: por un lado, que Marx lo descubrió como clase universal a partir de las inconsecuencias de la filosofía hegeliana que se constatan desde los artículos de la *Gaceta Renana* en 1842, en tanto en esa filosofía el Estado es independiente de la vida económica y social, y en tanto la clase universal de los funcionarios públicos (burocracia) es en realidad la encarnación institucional de la alienación política y expresión de la ilusión de que el Estado realiza la universalidad humana, y, por otro lado, la ruptura que representa a partir de *La ideología alemana* la comprensión de que son las contradicciones de la sociedad capitalista y el mecanismo invisible de explotación las que conducen tendencialmente al proletariado como verdadera clase universal a abolir sus condiciones de existencia, la propiedad y a abolirse a sí mismo, después de atravesar la península categorial que lo conformaba no sólo como fenómeno histórico sino como paradigma de que sus sufrimientos y su deshumanización representaban los de la condición humana misma.

Deshipostasiada la clase universal hegeliana se transforma en el materialismo de la lucha de clases en instrumento de explicación histórica. En el proletariado radica la realización contemporánea y final de la universalidad, y es sólo en esta medida en que se le imputa significación y misión históricas. Pero si el socialismo utópico no puede construir el futuro por sus carencias en el entendimiento adecuado del presente sólo el estudio de las relaciones capitalistas existentes pueden facilitar las claves para descifrar las tendencias fundamentales que operan dentro de ellas, y la sociedad comunista será tratada tal como ella emerge, tras prolongados dolores de parto, del capitalismo. Y la forma Estado en tanto esfera universal también deberá ser suprimida, pues solamente la desaparición de una forma separada de universalidad hará posible la realización de la universalidad.

Esta categorización del proletariado como clase universal pasará a convertirse en inconsciente en la teoría marxista y cuando se produzca el gran acontecimiento de Octubre permanecerá opaco a la reflexión dadas además las nuevas circunstancias en las que quedó confinada una revolución que se pensó de una amplitud espacial y social mucho mayor. Las dificultades del régimen soviético impulsarán a Lenin a acercarse inquisitivamente a la configuración de clases emanada tras la guerra civil y a las dificultades inherentes a una situación histórica imprevista. Pero la prematura desaparición del jefe bolchevique impidió con seguridad otro devenir de las condiciones sociales establecidas. La solución que impulsará Stalin —socialismo en un solo país—, como bien resume Lecourt « n'était en realite fondée sur aucune analyse théorique ni des causes de l'échec inattendu de la revolution en Europe ni de l'autonomie relative de la révolution russe. Cette thèse faisait plutôt de nécessité vertu et se présentait comme

un mythe chargé de masquer la crise théorique ainsi ouverte; une manière de fuite en avant devant les problèmes théoriques et politiques nouveaux dont la conjoncture exigeait la solution»(21). Lo no visto es que será el *imperativo proletario*(22) el que sostendrá tanto la política de industrialización acelerada como la de colectivización forzosa. Y en ese sentido se debe entender el capítulo de *El proletariado que existió* en el que hablamos de Stalin como el proletario puro(23).

Es en ese momento cuando el materialismo dialéctico se constituye realmente por un decreto de 1931 identificándolo al *marxismo—leninismo*(24) y con ese mismo acto se convierte en problema teórico y político que la filosofía marxista heredará con unas calamitosas secuelas que tardarán en cicatrizar. Mitin, diplomado reciente en el Instituto de Profesores Rojos, portavoz de Stalin en filosofía, junto a Iudin y Raltsevich, encabezarán la 'bolchevización de la filosofía' cerrando el debate que venía desarrollándose entre Deborin y Stepanov en la revista *Bajo el estandarte del marxismo*. Desde 1924 hasta 1930 dos tendencias filosóficas estaban en disputa en la URSS: los 'dialécticos' cuya figura principal era Deborin que comandaba un grupo en el que podemos destacar a Karev y Sten y los 'mecanicistas' agrupados alrededor de Stepanov y cuyos mayores representantes pertenecen al ámbito de la ciencia como Timiriázev hijo, y Bosse, o al de la filosofía como Axelrod, Variash y Sarabianov. La disputa no era sólo ideológica sino que abarcaba cuestiones institucionales, de hegemonía cultural (empezando por la reticencia de la Academia de Ciencias a colaborar con el poder soviético —de hecho hasta 1928 no habrá ningún miembro comunista—), y por supuesto el permanente conflicto en el Partido que iba triturando la élite de Octubre. De hecho el citado decreto de 1931 es una consecuencia de la derrota de Bujarin y del aniquilamiento de la NEP.

Los 'mecanicistas' defienden una concepción que contiene un conjunto de enunciados generales del tipo: «la dialéctica debe recibir el contenido de las ciencias contemporáneas», «la ciencia es ella misma filosofía», «no hay ninguna ley o regularidad que no sea físico—química», etc., lo que no evitará que, por ejemplo, dentro de esta tendencia haya científicos como Timiriázev hijo que dedicarán variados escritos a combatir la teoría de la relatividad denunciando su carácter idealista—machista.

Frente a ellos, los 'dialécticos' o 'deborinianos' consideran que la crisis generalizada de las ciencias de la naturaleza que tiene derivaciones ideológicamente peligrosas porque conduce a los científicos al idealismo, es en el fondo metodológica. Es necesario elaborar una metodología general para las ciencias que las afirme sobre el materialismo, y, esa metodología no puede ser otra que la lógica dialéctica.

Las resoluciones de la IIª Conferencia de las instituciones marxistas—leninistas de investigación científica (que reunió 229 delegados) celebrada en Moscú entre el 8 y el 13 de abril de 1930 sancionan la victoria de los deborinianos sobre los mecanicistas(25). Pero el disfrute de aquellos durará muy poco porque a lo largo del año se desarrolla la ofensiva de los 'bolchevizadores' que tras la celebración del XVI congreso del partido a comienzos del verano y con el apoyo de *Pravda* y *Bolchevik*, denuncian el carácter formalista y especulativo de los deborinianos y los peligros oportunistas del divorcio de la teoría y la práctica. Como colofón el propio Stalin el 9 de diciembre participa en el reunión de célula del partido en el Instituto de Profesores Rojos apoyando a los 'bolchevizadores' y denunciando el 'menchevismo idealizante' de los deborinianos. El decreto citado no se hará esperar(26).

El propio Mitin en 1935 hará una primera exposición sistemática del materialismo dialéctico en la *Gran Enciclopedia Soviética* que servirá como base a la aparición en 1938 de *Materialismo dialéctico y materialismo histórico* en el que Stalin fijará como un nuevo Rómulo el perímetro del marxismo. La filosofía garantiza la línea política y

proclama al materialismo histórico una aplicación entre otras del materialismo dialéctico. Apoyándose en textos de Engels la dialéctica queda convertida en un principio metodológico universal y en una categoría ontológica al enunciar las leyes más generales del pensamiento y del ser. La dialéctica instalada en el ser se transforma en principio evolutivo y justifica el desarrollo soviético de las fuerzas productivas emprendido. Con el desajuste en la concepción de la contradicción entre la unidad de los contrarios y el privilegio a la identidad de los contrarios(27).

Tras esta experiencia real y trágica, una lectura de las tesis bakuninianas que denuncian en Marx un doble proyecto de dictadura ('científica', de los dirigentes sobre los militantes y 'social', de los obreros contra las otras clases explotadas en particular el campesinado) debería haber inquietado algo más(28).

El último gran intento de presentar un orden de exposición coherente del materialismo dialéctico, teniendo en cuenta los precedentes esfuerzos de Engels, Stalin, Lenin, y bajo el prestigio de Mao, es el del Alain Badiou de comienzos de los setenta y cuyo producto más logrado tal vez fuese *Théorie de la contradiction*(29). Pero la articulación que efectúa de la dialéctica se expresa en una serie de proposiciones absolutamente dudosas entonces, sobre la cuestión sindical (rechazar el entrismo leninista en nombre del leninismo), sobre los jermes rojos, sobre el imperialismo soviético y estadounidense, sobre Portugal, sobre Althusser, etc., de difícil digestión hoy.

Finalmente en Balibar, el más cercano colaborador de Althusser, encontramos la misma constatación de fracaso que en Labica, Macherey, Badiou, etc. aunque sea con otros matices («Force est pourtant reconnaître que le marxisme est aujourd'hui une philosophie improbable», [...] «Cela veut dire que le marxisme ne pourra plus fonctionner comme entreprise de légitimation», [...] «Mais la dissolution du lien — conflictuel— entre le marxisme et les organisations politiques...»), etc(30). Estamos de acuerdo con él en que «Il n'y a pas de doctrine, il n'y a que de fragments (et par ailleurs des analyses, des démonstrations)», con un pequeño añadido: una vez desmoronado el estalinismo. Con una deducción desagradable pero verdadera: haberse matado pensando «la filosofía de Marx», es un imaginario camino a ninguna parte de los muchos con los que está tejida la historia de las luchas por transformar esta *snuff movie*(31) real (no imaginaria) mundial que es el capitalismo. Lo que no quiere decir que ese camino terrible sea inútil para nosotros. Siempre que podamos articular las indicaciones mudas, incluso las posadas que se levantaron para pernoctar, las cenizas de los fuegos que se tuvieron que apagar precipitadamente. Porque, al final, ¿vencieron los nuevos filósofos? Es hora de bosquejar algunas líneas maestras de nuestra Nave de Argos, de nuestra teoría de la desmitologización del proletariado. En primer lugar, despejamos el problema de la relación entre capitalismo monopolista de Estado (CME) y capitalismo de estado (CE) separándolos con una precisa diferenciación: el capitalismo de estado según nuestra concepción tiene una característica sorprendente que despistó a la mayoría de los investigadores, que *no es* capitalista. En segundo lugar, comunicamos el estalinismo estaliniano con Hegel y con el proletariado, consiguiendo establecer el binomio esencial: socialismo real = *capitalismo de estado* + *Estado hegeliano*. La infraestructura sobre la que se puede comprender este binomio se muestra mirando la fuerza histórica única que puede aniquilar el interés particular y llevar hasta sus últimas consecuencias el interés general: el proletariado. Que sepamos nadie ha ensayado el análisis del estalinismo sobre esta realidad. Era probablemente más cómodo, menos lacerante, cargar las responsabilidades a la burocracia, a una nueva clase explotadora, a una burguesía de Estado, etc. Fuera de las relaciones de producción capitalistas el proletariado es clase universal y el voluntarismo estatal su más expresiva objetivación. La burguesía no puede existir sin el proletariado pero éste sí puede hacerlo sin aquella.

Pero si esta clase emancipada no crea en las nuevas condiciones postrevolucionarias, postcapitalistas, los presupuestos de su propia desaparición (y sólo puede hacerlo, que sepamos, con la ideología marxista), se fortalece y reproduce en su propia objetividad: el Estado(32).

Si el proletariado en el poder sobre la base del capitalismo de estado (no se debe olvidar que no es capitalista, elemento fundamental en nuestro planteamiento), debido a sus reales condiciones de existencia, sólo podía engendrar una ideología estatalista de lo público, podemos preguntar ¿existía alguna representación histórica absoluta de la ideología de lo público?

Sí que existía. Más aún, los marxistas la habían tenido siempre delante de las narices. Volvamos a leer bajo esta problemática la *Filosofía del Derecho* hegeliana y, de nuevo, la *Crítica* marxiana del 43. De pronto Hegel adquirirá otra inteligibilidad.

En tercer lugar, logramos elaborar un conjunto de seis proposiciones como fácil diana para no ocultarnos y poder recibir los disparos de la crítica. Son éstas: dos postulados, un lema, un teorema y dos corolarios en relación al proletariado como objeto clave para comprender nuestra historia.

Primera proposición: (postulado) *el proletariado es la única clase universal de la historia.*

Segunda proposición: (postulado) *la burguesía no puede existir sin el proletariado, el proletariado sí puede existir sin la burguesía.*

Tercera proposición: (lema) *la "sustancia" objetiva del proletariado es el Estado.*

Cuarta proposición: (teorema) *si se "somete" el marxismo al proletariado en el poder tenemos el estalinismo, si el proletariado se "somete" al marxismo tenemos el leninismo y, por tanto, la posibilidad real del comunismo(33).*

Quinta proposición: (corolario) *históricamente lo que se produjo fue la primera condicional de la proposición cuarta, esto es, el sometimiento del marxismo al proletariado en el poder. El resultado es un tipo de formación social que nosotros hemos denominado estalinismo= capitalismo de estado + Estado hegeliano.*

Sexta proposición: (corolario) *el capitalismo de estado en estas condiciones tiene una propiedad esencial que ha despistado hasta ahora a casi todos los que se han acercado a su estructura: que ya no es capitalismo.*

Quizás no sea en vano recordar que la dialéctica a pesar de todo no conoce la misericordia y enseña las vísceras de la historia con los colmillos clavados por el inexorable antagonismo. En diciembre de 1971, Salvador Allende desde la tribuna del estadio nacional y ante la asistencia inmensa y vibrante de la Unidad Popular, pronunciaba estas palabras: «Será necesario que me acribillen a balazos para impedirme cumplir el programa del pueblo».

## NOTAS:

(1) Esa traducción que permanecerá conservada por José Benavides Vilchez y Francisco López decidimos no pulirla al aparecer la edición argentina de Carlos Pérez editor en 1971.

(2) En VV.AA. *Poder y oposición en las sociedades postrevolucionarias*, Ed. Laia/paperback, Barcelona, 1980, pp. 219—232. De todas maneras es reseñable lo tarde que muchos intelectuales marxistas acogieron las denuncias que desde los años treinta llegaban de la Unión Soviética.

(3) Para una valoración actual de la obra de Althusser es imprescindible consultar *Blow-up*, de Juan Carlos Rodríguez, en Rev. Filosofía, Política y Economía en el *Laberinto* (Universidad de Málaga), n° 9, mayo 2002, así como la reciente aportación de José Luis Bellón, *Ideología de la representación y representación de la ideología*, en la misma revista *Laberinto* n° 13 (noviembre 2003), pp. 57—74 (primera parte).

(4) Op. cit. p. 221.

(5) *La philosophie sans feinte*, J—E Hallier—Albin Michel, París, 1982, p. 134. Enunciado que aunque Lecourt no lo diga pertenece a Korsch.

(6) Que desestabilizaba a su vez sus reelaboraciones sobre la filosofía. Para unas sucintas indicaciones sobre este nudo cfr. mi prólogo a la edición inglesa a J.C. Rodríguez, *Theory and history of a ideological production*, University of Delaware, 2002, pp. 5-12. En *Elementos de autocrítica*, Althusser rectificó sólo en parte su anterior concepción: « Pero yo veía la ideología como el elemento universal de la existencia histórica: y no iba más lejos. Dejaba de lado la diferencia de las regiones de la ideología , y las tendencias de clase antagónicas que la atraviesan , las divide , las reagrupa y las enfrentan. La ausencia de la <contradicción> surtía efecto: no se mencionaba las luchas de las clases en la ideología. Por la brecha abierta de esta <teoría> podían emplearse el teoricismo: ciencia/ideología . Y así sucedió. En Ed. Laia/paperback, Barcelona, 1975, pp. 55-56

(7) No vamos a desviarnos ahora en una digresión sobre la valoración de la obra de Althusser. Nos conformaremos con unas pocas frases de Perry Anderson: « El problema reside en otra parte. ¿Es cierto, tal y como Thompson afirma, que el fruto global del althusserismo ha sido una 'plaga para la mente', como ideología totalmente reaccionaria' cuyas categorías cosificadas 'nunca será posible aplicar o probar en la escritura de la historia? La respuesta es que, muy al contrario, el althusserismo se ha mostrado notablemente *productivo, generando una serie impresionantemente amplia de trabajos que se ocupan del mundo real pasado y presente*». (La cursiva es del propio Anderson). Y a continuación enumera algunos de esos trabajos que abrazan investigaciones sobre historia medieval, economía, fascismo, colonialismo, aparato escolar, etc. Y lo que intentábamos hacer en España añadiríamos nosotros sin ningún rubor. En *Teoría, política e historia. Un debate con E.P.Thompson*, Siglo XXI, Madrid, 1985, pp. 139—140.

(8) Sou la direction de Sylvain Lazarus. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, PUF, París, 1993, p. 11.

(9) Op. cit. p. 220.

(10) Y a los que hemos reducido nuestra bibliografía aplicando la navaja de Occam.

(11) *Histoires de dinosaure*, PUF, París, 1999, p. 138.

(12) *¿Se puede pensar la política?* , Ediciones Nueva Visión, B.A. 1990, p. 20. (La edición francesa de Editions du Seuil es de 1985).

(13) *La apuesta perdida (Ensayo sobre la crisis del marxismo 'real')*, Revista Internacional de Filosofía Política (UNED—UAM), nº 1, p. 40.

(14) Op. cit, p. 51.

(15) Op. cit. p. 34. Badiou se encomendaba a Bettelheim en la explicación de la naturaleza del socialismo real , desgraciadamente tras el golpe de agosto de 1991 los planteamientos de éste último se desplomaron como un castillo de naipes.

(16) Más aún, aunque apoyado en una investigación histórica de carácter científico (el materialismo histórico), el marxismo es desde mi perspectiva, una teoría política para transformar el capitalismo, para acabar con todo tipo de explotación. Una teoría política que presupone una definición de la política como aquel arte cuyo objetivo es desviar a las clases dominadas de sus verdaderos intereses. Entonces, el marxismo puede ser el arte del manejo del nudo de contradicciones de una formación social ( ver el Lenin de *las Cartas desde lejos* y de las *Tesis de Abril*, el Trotsky del arte de la insurrección en la revolución rusa), o un arte defensivo en tiempos de reflujo para evitar la derrota total de los explotados, y, sobreviviendo poder vencer (ver el Mao de la Larga marcha ), etc. Una problemática gramsciana si se quiere catalogar de alguna manera.

(17) op. cit. p. 16.

(18) Esa tentativa de una nueva práctica de la filosofía estaba entreverada en la propia escritura de Althusser. Lecourt lo percibió así: «Parce qu'Althusser, communiste, même dans ses textes difficiles, avait une <manière de philosopher> très particulière, dont on avait, en tout cas, perdu l'habitude depuis longtemps: elle touchait directement le lecteur, elle lui <parlait>. Elle touchait le le lecteur, touchait, à travers ses thèses abstraites, à des problèmes théoriques, idéologiques et en définitive politiques d'autant plus brûlants qu'ils étaient trop souvent recouverts d'un silence officiel», op. cit. p. 122. Y existe una apreciación muy interesante de Constanzo Preve que no podemos comentar ahora y a la que creemos no se le ha prestado la suficiente atención:« Or je soutiendrai que Louis Althusser a représenté un des plus remarquables tentatives qui aient été effectuées dans la seconde moitié du xx siècle pour modifier philosophiquement ce niveau décisif qu'est le sens común du militant communiste historique . Mais cette tentative (c'est du moins ma conviction ) a totalement échoué: non parce qu'Althusser n'aurait pas su s'exprimer avec une clarté, une force de persuasion et une profondeur suffisantes, mais parce que celui à qui il destinait son message était en réalité absolument intransformable et que quand l'interlocuteur est intransformable le message devient intégralement irrecevable. Permettez-moi d'insister lourdement sur ce couple de catégories(intransformable/irrecevable), car c'est lui, je dirais même lui seul, qui à mon avis rend compte de la tragédie historique d'Althusser.», *Louis Althusser: la lutte contre le sens común dans le mouvement communiste 'historique' au XX siècle*, en Sylvain Lazarus, op. cit., p.128

(19) Marx, K. *El Capital*, volumen 1, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1975, p. 15—16. El texto pertenece al epílogo o postfacio a la segunda edición de 1873.

(20) Esta es una de las cuestiones que indagué en *Teoría de las formaciones sociales postcapitalistas (Una investigación histórica: URSS 1924—1934)*, Tesis de doctorado, 1995, ahora publicada en CD por la Universidad de Granada, 2003. (No es una versión definitiva pues por diversos motivos dejé fuera del texto las partes dedicadas a la filosofía, al arte y a los 'orígenes' leninistas de la cuestión agraria). Y lo que resumimos en Carlos Enríquez del Arbol/Carlos Torregrosa, *El proletariado que existió*, U. de Granada, 2002: nuestra teoría marxista de la desmitologización del proletariado que expusimos públicamente por vez primera en 1991. Hicimos una autopsia del socialismo real desde el marxismo. Llegamos con la nave de Argos al territorio de la Gorgona, buscamos a la

Medusa, pudimos mirarla a los ojos en el reflejo de nuestra historia (escudándonos de la sal y la piedra) y la decapitamos. ¿Y el caballo alado que brotará de su cuello?

(21) *La philosophie sans feinte*, op. cit. pp. 135—136.

(22) Lecourt tal vez extraña algo de la ideología estalinista que combina «une manière de mystique ouvriériste dont le sectarisme anti—paysan se dissimulera sous l'hymne, d'apparence universaliste, et officiel depuis 1935, à l'homme nouveau», etc., op. cit. p. 144. Esa 'mística' proletaria tiene otra 'fuente' que el imperativo kantiano que tiene una referencia clásica inopinadamente irónica en la *Sátira* sexta de Juvenal. Se trata del pasaje, en esta sátira de elogio de la soltería, donde se trata de saber si un hombre debe casarse o no. Lo ha puesto de manifiesto Miller: «*Hoc volo, hoc jubeo*, 'je le veux, je l'ordonne'. À quel moment ces mots apparaissent? Quand il rapporte les préjugés qu'une femme mariée peut faire subir à un homme. On a pour ainsi dire la description du tyran féminin. Le tyran féminin: *Je le veux!* Et que veut—il? Kant a rencontré à ce moment la voix du devoir. À l'instant même où l'épouse s'adressant à son mari dit: *La croix pour cet esclave!* C'est la croix de la expérience. Ensuite, le mari répond: *Quel crime a—t—il commis? Quel témoin? Quel dénonciateur? Écoute, il y va de la vie d'un homme, on doit prendre son temps!* On imagine Kant lui—même parlant comme cet homme: rappelant qu'il faut faire un jugement raisonnable. Mais pas du tout, c'est tout le contraire: Kant se reconnaît dans les paroles de la femme! Il reconnaît la voix du devoir tyrannique dans la voix de la femme. *Pauvre con! —dit elle— Un esclave, un homme? Il n'a rien fait, mais je le veux, c'est mon bon plaisir, c'est un ordre!* Juvenal continue: et voilà, elle fait la loi... C'est dans un tel moment de pleine certitude que Kant rencontre la voix du devoir», en J—A. Miller, *Lakant*, École de la cause freudienne, Navarin—Seuil, Paris, p. 41. Se trata del Seminario *Lakant* acontecido en Barcelona el 18 de septiembre de 1999 con varios ponentes. Al no disponer en este instante del texto español cito por la traducción al francés de Yasmine Grasser y Adela Bande—Alcantud.

(23) op. cit. pp. 149 y ss.

(24) El Decreto del CC del PCUS concerniente a la revista *Bajo el estandarte del marxismo* de 25 de enero de 1931 se encuentra reproducido en las pp.318-320 de René Zapata, *Luttes philosophiques en URSS 1922—1931*, PUF, París, 1983. Este importante libro lleva un prefacio de interés de Dominique Lecourt.

(25) En René Zapata, op. cit. pp. 23-244.

(26) Detalles de aquellos años se pueden contrastar por los relatos de los que emigraron al Occidente capitalista, como ocurrió con los casos de Abdurakhman Avtorjanov, estudiante del Instituto de Profesores Rojos, o de E. Kolman que formó parte de la troika bolchevizadora del decreto de enero de 1931 junto a Mitin y Maximov.

(27) Cfr. *La philosophie sans feinte* pp. (40—44 y 144—148) de la que estamos resumiendo un instante (que a su vez resume a R. Zapata) y sin querer entrar ahora a discutir esta cuestión decisiva. Dice Lecourt: «Staline n'arrivera jamais à concevoir l'unité des contraires, le primat de la contradiction sur les contraires, et le primat des conditions matérielles de la contradiction sur la contradiction elle-même; c'est-à-dire les éléments constitutifs de cette catégorie et le premier mot du marxisme en philosophie. Au lieu de cela, il affirme l'identité des contraires réduits à n'être, dans une perspective néo-hégélienne affadie, que <l'aspect positif et l'aspect négatif des choses>, <l'ancien et le nouveau> qui nécessairement apparaît, en <germes>, à l'intérieur de l'ancien pour l'emporter», pp. 146—147. En todo caso tendría que remitir a mi seminario del 2002 (*Lenin y la dialéctica de la revolución*) en el que traté el problema. Sin embargo, una cita del anexo en mi artículo *¿Qué hacer? de Lenin o la política de la diferencia* Rev. Economía, política y filosofía en *el Laberinto*, n° 9, mayo 2002, puede servir para señalar el entronque con la indagación histórica: « Los resultados de mi investigación dejaban diáfananamente en evidencia que la dialéctica marxista no podía sino desmarcarse absolutamente de la *identidad de los contrarios*. Los viejos debates de los años sesenta, y, sirva como ejemplo el de Godelier/Séve mostraban por una parte su importancia teórica y por otra alguna pequeña limitación. Decía así Godelier: "Es fácil demostrar que si el principio de la identidad de los contrarios implica 'a fortiori' el de la unidad de los contrarios, la reciprocidad no es verdadera. Los contrarios pueden unirse sin ser necesariamente idénticos. Para Hegel el Amo es él mismo y su contrario, el Esclavo. Para Marx el capitalista no puede existir sin el obrero, pero no es el obrero". Nosotros tras nuestra investigación sobre la infraestructura ideológica del estalinismo añadíamos, como hemos visto por la cita anterior este matiz: el obrero puede existir sin el capitalista. El proletariado puede existir sin la burguesía», p. 72.

(28) Desde luego sabemos que a Marx le preocupó lo suficiente como para anotar la obra de Bakunin *Estatismo y Anarquía* con unas notas marginales que han permanecido mucho tiempo inéditas y que hoy aún sigo sin conocer.

(29) Ed. Maspero, París, 1975. Hemos dicho 'un' y no 'el' porque el propio Badiou indica después de la *Présentation* que: «Le matérialisme dialectique n'est pas un système au sens de la philosophie spéculative, en particulier il ne comporte pas de commencement ni d'ordre invariable d'exposition», p. 11. Son curiosas varias cosas. Por ejemplo, el orden de aparición con la inversión de Stalin (que se expone antes que Lenin), la ausencia de un apartado para Marx (aunque luego se le citará —pocas veces separado de Engels y para rechazar que la 'negación de la negación' sea una ley— o la aprobación a la mejora que supone Stalin sobre Engels, etc. Dejamos ahora de lado *Théorie du sujet*, publicado en 1982, que abarca cinco años (1975-1979) y cuyo prefacio es de 1981.

(30) *La philosophie de Marx*, La Découverte, París, 1993, p. 115.

(31) Traduzcamos así: "pelí" en donde se espicha.

(32) Nos pareció insuficiente el intento de Balibar de esclarecer la cuestión distinguiendo entre 'classe universelle' y 'rôle universel du proletariat', en op. cit. pp. 54—55. Siguiendo con nuestra navaja, para una discusión del problema del concepto de clase, de conciencia de clase, etc., cfr. el citado libro de Perry Anderson.

(33) No puedo detenerme en esto pero creo que esta proposición soluciona la pregunta de Balibar: Y a—t—il donc, pour une dialectique marxiste, un chemin possible entre le 'mauvais coté' de Hegel et le 'mauvais coté' de Benjamin?, en *La philosophie de Marx*, cit, p. 97.

### **3ª parte: Althusser en polémica**

# LAS LECTURAS DE ALTHUSSER: LA CONFLICTIVA RECEPCIÓN DE SU OBRA EN ESPAÑA

por César de Vicente Hernando

## RESUMEN

El artículo presenta las diversas formas en que la obra de Althusser ha sido recibida en España y las sistematiza en torno a la consideración de dos coyunturas socio-históricas diferentes: la primera recepción, entre 1959 y 1979, al hilo de la crisis del Estado fascista, centra sus puntos de interés en la cuestión del antihumanismo teórico y en la polémica sobre la ruptura epistemológica; la segunda, a partir de 1992 y en el contexto de otra crisis, la del Estado del bienestar, se asienta sobre la necesidad de provocar una nueva vuelta de tuerca en la filosofía y en sus efectos.

## ABSTRACT

The article presents the different ways in which Althusser's work has been received in Spain and systematises them in the consideration of two different socio-historical moments: the first reception, between 1959 and 1979, as the crisis of the fascist State is in operation, concentrates its interest in the question of the theoretical anti-humanism and in the controversy of the epistemological breaking; the second, from 1992 onwards and within the context of another crisis, that of the Welfare State, is based on the necessity of provoking a new turn of the screw in the philosophy and its effects.

## I. Generalidades [1]

El único estudio de conjunto respecto a la introducción y valoración de la obra de Louis Althusser en España es el publicado por Luis Crespo, autor también junto a Josep Ramoneda de un breve ensayo de inspiración y aliento althusseriano titulado *Sobre la filosofía y su no-lugar en el marxismo*, en las páginas de la revista francesa *Dialectiques* en Otoño de 1976 con el título "louis althusser en espagne (1966-1976)". Tal trabajo esboza un panorama, necesariamente por su extensión, poco detallado y sostiene una tesis que ha resultado equivocada, fruto del deseo más que de la constatación de la existencia de tendencias reconocibles en ese momento: su obra hace posible "un desarrollo autónomo y productivo del marxismo en nuestro país" (Crespo, 1976: 63). Su mayor virtud es llamar la atención sobre la pobre manera en que ha sido recibido el pensamiento marxista en líneas generales en España, aislado y separado del movimiento obrero, situación agravada por la liquidación física e intelectual de la izquierda tras casi una década de guerra y represión fascistas. Este artículo de Luis Crespo presenta ya la primera *coyuntura* histórica en la que es leída la obra de Althusser: la crisis del Estado fascista (1959-1979) determinada por la consolidación de las tendencias ideológicas y políticas de la burguesía liberal de lo que se llamó neocapitalismo. Pero actualmente estamos en una segunda *coyuntura* en la que la obra de Althusser parece volver a ser leída, desde luego en términos radicalmente diferentes a los de la primera. Esta nueva coyuntura responde a otra crisis, la del Estado del bienestar (1992-2003) determinada por la afirmación de una ruptura de la constitución del mundo occidental en su modelo firme y la emergencia de un nuevo conflicto social que se ha dado en llamar *nuevo espíritu del capitalismo*, *sociedad del riesgo*, *Estado-guerra*, etc.

Las diferencias de lecturas vienen marcadas también por un interés diferente respecto a los propios textos leídos. Si en la primera coyuntura las obras de Althusser fueron básicamente las escritas acerca de la problemática epistemológica, la configuración del

"continente de la historia" y la inmersión en el centro de una crisis del comunismo en cuanto que *institución* (cf. Williams) (partidos, Estados, etc.), es decir: *La revolución teórica de Marx*, *Leer El Capital*, *Curso de filosofía para científicos* o *Lenin y la filosofía*; en la segunda coyuntura se toman fundamentalmente los textos escritos por Althusser ya en los setenta, que dejó inéditos o que pertenecen a esbozos de trabajos nunca terminados, es decir *El porvenir es largo*, *Los hechos*, y distintas compilaciones. En algunos casos se trata de devolver la obra de Althusser "al campo de batalla", según el editor de un pequeño volumen con algunos de estos escritos, Pedro Fernández Liria (*Para un materialismo aleatorio*), o de publicar "textos para retomar la palabra", según el editor de *Marx dentro de sus límites* Juan Pedro García del Campo.

Parece evidente que otra de las grandes diferencias en la forma de leer a Althusser en estas dos coyunturas es también la manera de editarlo. Si en la primera coyuntura Althusser se presentaba sólo, seleccionaba sus escritos, (a excepción claro está de dos compilaciones de artículos hechas por la editorial Laia, sin ninguna nota previa), en la segunda Althusser es presentado, es situado (a veces lejos de sus *Posiciones*) y, sobre todo, es introducido en un discurso concreto. Presentado como un clásico del pensamiento, como un testimonio trágico de los resultados del marxismo; es situado lejos de las posiciones de una epistemología materialista para colocarlo en un materialismo aleatorio; e introducido en las dinámicas de nuevas luchas de la izquierda radical como pieza de una moderna discursividad comunista.

Así las cosas, Althusser ha vuelto a tener una atención en España fuera del marco académico que, sin embargo, fue el ámbito en la primera coyuntura en donde se discutió su obra, en foros universitarios o en revistas de filosofía.

## II. Primera coyuntura (1959-1979)

El grueso de la obra de Althusser es traducido al castellano inmediatamente. Un año o dos tras la edición francesa sale en México *La revolución teórica de Marx* en 1967, *Montesquieu* en España (Ciencia Nueva) en 1968 y *La filosofía como arma de la revolución* en Argentina también en 1968, este último sin el conocido "Ideología y Aparatos ideológicos del Estado" que se incorpora a la segunda edición en 1968. *Leer El capital* de nuevo en México en 1969, donde al año siguiente aparecerá *Lenin y la filosofía*. Y así sucesivamente acaban publicándose todas las obras del filósofo. Sin embargo, la primera noticia sobre Althusser es un breve ensayo titulado "Marxismo y humanismo" de 1964, publicado en la revista francesa *Cahiers de l'I.S.E.A.* tras ser rechazado por Eric Fromm para un conjunto de artículos acerca del humanismo, término que había arrancado Sartre de la tradición filosófica y cultural para levantarlo contra la metafísica y el neopositivismo. El texto de Althusser tuvo el mismo resultado que la posición de Sartre, a pesar de ser radicalmente diferentes: escandalizó y rápidamente fue considerado un texto a condenar. Sumado a los dos libros posteriores de 1965 *Pour Marx (La revolución teórica de Marx)* y *Lire Le Capital (Leer El Capital)*, Althusser se convirtió en un *hereje* que arremetía contra la herencia más importante de Marx (los recién encontrados *Manuscritos*) y realizaba una lectura de *El Capital* fuera de los cánones marxistas y de la fraseología revolucionaria al uso. Tal y como le sucedió a Sartre, algunos años antes, en 1974 salió a la calle en Francia una compilación de artículos *Contre Althusser*, que al año siguiente se traducía al castellano con un prólogo de Manuel Cruz, autor en 1977 de una monografía sobre el filósofo francés: *La crisis del estalinismo*. Pero el artículo "Marxismo y humanismo" tuvo la primera contestación de un intelectual español, que un año antes, en 1964 había sido expulsado del Partido Comunista de España y que escribía afincado en Francia: Jorge Semprún. El autor de *Autobiografía de Federico Sánchez*, responsable durante mucho tiempo de tareas

políticas y culturales en el Comité Central del PCE, impulsor de varias revistas de prestigio como *Nuestras ideas* o *Realidad*, escribió en *La Nouvelle Critique* una respuesta. El artículo de Althusser se reproducía poco tiempo después en el libro *Cristianos y Marxistas: los problemas de un diálogo* (1969) de amplia divulgación. En efecto, como señala Luis Crespo, el trabajo de Althusser entraba directamente en el núcleo de una crisis, la que Thomas Mermall llama del *humanismo conservador* y que resultaba ser el centro de un nudo ideológico atomizado para *transformar* el Estado fascista y su ideología escolástica en un *humanismo real*, en neopositivismo. Para Enrique Tierno Galván, José Luis Aranguren, Carlos París y otros el problema del humanismo era el problema de la *ética*. También para el dirigente comunista francés Roger Garaudy el problema era la ética y la confluencia estratégica y de proyectos de cristianos y marxistas, solo que en España este asunto superaba los límites de un debate filosófico para convertirse en una forma de unidad contra Franco. Tierno Galván encontraba que ese nuevo humanismo debía partir de una epistemología social al señalar que la realidad es un resultado y no una unidad previa, definitoria. Mermall resume su posición diciendo: "la exigencia moral suprema de nuestra época, la necesidad de terminar con la explotación humana, puede realizarse sólo con la integración de la mentalidad mecánica y la inteligencia dialéctica" (Mermall: 106), es decir del método científico y de la política y la ética dentro del marco de una ideología revolucionaria. Humanismo real en tanto que consciencia moral de la sociedad. En medio, la vía emprendida por Manuel Sacristán: aclarar que el fundamento del socialismo moderno no es la voluntad moralista, sino el conocimiento de la realidad. Por algo Sacristán no ataca el texto de Althusser sino que criticará su *Lenin y la filosofía* y sus concepciones de la ciencia, aquello que se encuentra en la formalización de su crítica marxista. El artículo de Semprún, de igual título, después de repasar los grandes acontecimientos históricos relacionados con el bloque comunista y la tradición del marxismo (el "culto a la personalidad", el marxismo como debate, el pragmatismo, etc.) sitúa al *humanismo* "en el centro del debate que se desarrolla actualmente al interior del marxismo, y entre el marxismo y el mundo" (Semprún: 39). A la luz de lo acontecido en la URSS considera necesario el "restablecimiento de la legalidad socialista" (Semprún: 39) y el humanismo socialista, dirá, es la forma de plantearlo. Frente al mito filosófico del hombre propone el "humanismo real", es decir, la "teoría y la práctica de la liberación real del hombre, concebido como <el conjunto de relaciones sociales>" (Semprún: 40). El otro asunto tratado por Semprún es el de la distinción entre "el joven Marx" y el segundo Marx que es, claramente, un debate en torno a la virtualidad política y teórica de los famosos *Manuscritos* de 1844-45. En efecto, el *humanismo* traducía políticamente la propuesta subyacente en los *Manuscritos* y el concepto de *alienación* los traducía teóricamente. La discusión sobre el pensamiento de Marx es tomada por Semprún como *evolución* frente a la idea de Althusser de "saltos cualitativos" o de "rupturas". Pero el centro del artículo de Semprún es su descubrimiento del "error teórico más grave del artículo de Althusser" (Semprún: 45): el que el humanismo socialista pueda ser, en palabras que cita del filósofo francés "un tema (objetivamente fundado, por lo demás) de propaganda ideológica, el medio de una maniobra o manipulación ideológica que tiene por objeto dar seguridad a las fuerzas adversas?" (Semprún: 44-45). Como podrá apreciarse Semprún ataca el texto de Althusser porque pone en cuestión el encuentro de humanismos: el humanismo socialista y el humanismo liberal burgués o cristiano, que había sido la piedra de toque fundamental de las propuestas de reconciliación nacional del PCE, la confluencia de socialistas y católicos ante el Estado fascista, y un horizonte salvífico propiciado por el "espíritu de *aggiornamiento*" que proclamó Juan XXIII en 1962. Es significativo el hecho de que la

obra inicial de Althusser, una epistemología materialista, fuera enfrentada con esa virulencia no ya sólo respecto al humanismo sino, también, respecto al asunto principal de ésta: la ciencia. Y esto se entiende cuando la operación filosófica más relevante en la España de los sesenta es la crítica de la metafísica, la liquidación de la escolástica, que había sido el fundamento del régimen, para encontrar el camino de una nueva sociedad, socialista para Sacristán y otros, neocapitalista para Muguerza y otros. Pues eso se dirime con la implantación en estos años del discurso analítico-dialéctico que, como Althusser anunciaba en su artículo, era un encuentro que daba seguridad a las fuerzas adversas. Mermall ha sintetizado con claridad la función de la obra de filósofos como Tierno Galván: "el objetivo filosófico explícito de Tierno Galván es sustituir las preocupaciones metafísicas preponderantes en el pensamiento español contemporáneo con una actitud crítica positiva y reemplazar el subjetivismo, el intimismo y el discurso abstracto por un vocabulario científico y dialéctico capaz de describir la estructura de la realidad social" (Mermall: 106), teniendo un horizonte muy concreto: que "el crecimiento económico, el desarrollo tecnológico y la formación de una clase media traerían consigo necesariamente el cambio político, haciendo de este modo de la revolución algo obsoleto" (Mermall: 104). Tales tesis no podrían, desde luego, ver bien las ideas de Althusser sobre *La filosofía como arma de la revolución*. El programa de esa filosofía analítica, que comienza a publicar su obra en forma de libro a comienzos de los setenta, pero que ya debatía en revistas como *Revista de Occidente* y más tarde en *Teorema*, *Sistema*, etc., incluía a marxista declarados, no declarados, orteguianos y no marxistas como Eloy Terrón con *Ciencia, técnica y humanismo* (1973), Miguel Ángel Quintanilla con *Idealismo y filosofía de la ciencia* (1973) (una introducción a Popper, editor también en 1976 de un volumen dedicado a *Ideología y ciencia* en donde Althusser era tratado explícita e implícitamente). Volviendo, pues, al artículo de Semprún, resulta claro que éste veía un peligro en las tesis de Althusser más que como errores, como posibles ideas que bloquearan el naciente diálogo entre humanistas para transformar todo un país sumido en una dictadura, también en el ámbito del pensamiento. Después de leer *El precio de la transición* de Gregorio Morán, o los ensayos de Jesús Ibáñez y Alfonso Ortí sobre los procesos de cambio político en la España de los setenta, parece obvio que Althusser había acertado respecto a qué, y a quiénes, se habían beneficiado con tales diálogos humanistas. La respuesta de Althusser a la nueva denominación, el "humanismo real", reafirmaba lo que ha sido seguramente lo fundamental en la intervención de Althusser en la filosofía, tal y como Wittgenstein había hecho con el lenguaje, tal y como Bajtin había hecho con los signos, tal y como Lacan había hecho con el inconsciente: enseñar a leer las condiciones históricas de producción y reproducción de las ideas, del saber, del conocimiento. Más allá de la descripción sociológica de la sociedad, más allá de las relaciones sociales que aparecen espontáneamente en la sociedad, Althusser encuentra (sacando a Marx de la sociología) los Modos de producción, etc. Así que Althusser, insiste, no se trata de un cambio de lugar, de lo abstracto a lo concreto, sino de un desplazamiento conceptual, un cambio de base de los conceptos. Curiosamente a Semprún no le preocupa discutir el asunto de la ideología, al que Althusser dedica una buena parte de su artículo. Si discute con el filósofo francés es por el *sentido* que está dando al asunto del humanismo, porque lo está desfundamentando, lo está entendiendo en unas coordenadas que no convienen histórica y socialmente. Y Althusser no ataca el humanismo por tal sino cuando se intenta hacer pasar al mismo como un concepto con el que poder *conocer* la realidad, poder intervenir *realmente* en ella.

En un suelo tan poco firme como el pensamiento español de los años sesenta, la obra mayor de Althusser fue referencia casi obligada. En 1966 el filósofo marxista Manuel

Ballestero, que ya había publicado con el pseudónimo de J. Valdés una crítica a la obra de Sartre en la revista del PCE *Realidad*, publica en el nº 10 de la misma, aparecido en 1966, un artículo sobre Althusser: "Hegel, el joven Marx y el marxismo", en donde se considera negativamente la propuesta de Althusser de dividir la obra de Marx entre el joven Marx y el Marx maduro, construcción teórica que le permitía presentar los cambios científicos no como *evoluciones* sino como *rupturas*, como saltos cualitativos. Pero, además, Althusser había intentado sacar al pensamiento marxista del dominio siquiera nominal de Hegel, rompiendo con la teleología (en una crítica del tiempo) y con la idea del Espíritu absoluto y su autodesarrollo, lo que a Ballestero, convencido hegeliano, le resulta una desconexión imposible, siguiendo el principio engelsiano (y escrito también por el autor de *El Capital*) de que el pensamiento de Marx es Hegel invertido, puesto sobre los pies. Althusser había roto la teleología de una humanidad (humanismo) dirigiéndose a su propio paraíso en la tierra (el socialismo): lectura hegeliana que presentaba a esa humanidad *desplegándose* sobre sí misma para hacerse humana.

Las referencias a Althusser se multiplican. Hasta los ochenta, el filósofo será discutido, atacado o simplemente citado, hasta el extremo de ser noticia televisiva de fondo en una secuencia de la película *Vecinos* (1980) de Alberto Bermejo.

En 1968 confluyeron los discursos para un diálogo entre cristianos y marxistas, a propósito -como hemos visto- de la controvertida noción de *humanismo* y con los *Manuscritos* de Marx como telón de fondo, con la fundamentación de una teoría marxista analítica capaz de convertirse en alternativa dominante que pusiera distancia con las ideas tecnocráticas que habían llegado al poder en España a finales de los cincuenta. Así pues, la obra de Althusser se convertía, de nuevo, en un escollo insalvable: no sólo dejaba fuera el humanismo de Marx sino que leía, como filósofo (así lo declaraba en el prólogo a *Leer El Capital*) la obra de éste como una *revolución teórica*, una radical transformación de la episteme contemporánea (otro de cuyos impulsores será un discípulo del propio Althusser, Michel Foucault), de la que servirse como una fuente de conceptos científicos capaces de dar conocimiento de la historia, sin necesitar de la sociología burguesa (ya fuera la funcionalista o la cuantitativista) del *historicismo*, o del *economicismo*. Después de todo, era lógico que, si como escribirá Albiac algunos años después "Louis Althusser ha ido interviniendo sistemáticamente en los *puntos teóricos* que, en cada momento se ha revelado como *políticamente claves*" (Albiac, 1983: 496), la polémica mayor fuera en el terreno precisamente de la *teoría*, en donde se habría intentado inhabilitar los conceptos y lecturas elaboradas por Althusser para empujarlas en lo que él mismo describió: un intento de enterrar y recubrirlas por parte de "la gran familia de los socialdemócratas de todos los partidos y países", y todo ello "en nombre del marxismo, es decir: de su marxismo" (Althusser, *apud* Albiac, 1983: 512) De esta labor se encarga el colectivo Comunicación, entre los que estarán algunos de los intelectuales socialistas más importantes e influyentes en sociología y en filosofía, como Ludolfo Paramio o Valeriano Bozal, que cuestionan en estos años, en el librito *Teoría práctica teórica* (1971) el que la actividad teórica se desarrolle como una práctica en sí misma y por sí misma, en beneficio de la idea de que "toda actividad teórica y cultural" se prolonga "en un medio histórico social y una praxis concretos" (VV.AA.: 8). La ahora ambigüedad del planteamiento puede disiparse al hilo de la coyuntura histórica en que se escribe. Lo que se presenta aquí es la crítica a un Althusser supuestamente encerrado en la torre de marfil de la teoría. Pero, más aún, la interpretación de Althusser como "el negativo del economicismo stalinista: el pensamiento althusseriano es un pensamiento stalinista vuelto al revés" (VV.AA.: 83). Para no serlo hubiera bastado con que Althusser "no hubiera aceptado la posibilidad de

establecer cortes históricos excluyentes en el desarrollo del pensamiento de Marx” (VV.AA.: 83) pues, en definitiva, Althusser aparece como un lector de Marx que elimina de él la praxis. No en vano las últimas líneas del artículo de Paramio son una cita de Marx: “la disputa en torno a la realidad o irrealdad del pensamiento aislado de la práctica es una cuestión puramente escolástica” (VV.AA.: 83). Tal idea tendrá ecos en el libro de Manuel Cruz *La crisis del estalinismo: el “caso” Althusser* (de 1977). La “moda” Althusser, que se menciona en el prólogo del volumen colectivo, continúa con una pregunta: “¿Por qué Althusser y no Gramsci, pero también por qué Althusser y no Mandel?” (VV.AA.:11). Los dos artículos principales, al menos para el tema que nos ocupa, son los de Valeriano Bozal, “Los problemas de la dialéctica y la metodología positiva”, y de Ludolfo paramio, “La ideología de la práctica teórica”, en donde se criticaba “el carácter abstractamente especulativo de los planteamientos del llamado estructuralismo marxista”. Bozal lo hace explícito al comienzo de su trabajo: constatar “la polémica, surgida en muchos diversos horizontes teóricos, entre dialéctica y metodología positiva” (VV.AA.: 34) y las consecuencias que para el marxismo tiene la misma. Y entiende que el problema básico se presenta en la distinción objeto real/objeto de conocimiento, como una diferenciación de dos procesos de distinto orden, cuya *relación* el filósofo francés no aclara. El horizonte de la crítica a Althusser es descrito con la imposibilidad de leer y analizar la estructura del sistema capitalista *sin* considerar la *totalidad* de la sociedad capitalista, en la línea de las investigaciones de Galvano della Volpe, es decir, sólo considerando que Marx fue un teórico, y por tanto, que Marx sólo fue un filósofo positivista, pues “basta echar una ojeada a cualquier manual de metodología científica (...) el científico no sale nunca del concepto” (VV.AA.: 50). Toda la descripción del asunto de la autonomía de los niveles, de la sobredeterminación, etc. es presentada como el ejemplo del error de Althusser por desligar a la teoría, a la filosofía, de la infraestructura (la misma crítica que se le hace a Eugenio Triás por su *Teoría de las ideologías*). Por su parte, el trabajo de Ludolfo Paramio continúa la tesis de Bozal, lo amplía con desavenencias a la crítica althusseriana de determinadas nociones habitualmente aceptadas en la tradición marxista y en buena parte de la filosofía tales como enajenación, negatividad, humanismo, etc., y termina por centrarse en una crítica a la idea de *práctica teórica* estableciendo la condición *sine qua non* para un modelo de marxismo que están elaborando: el de la *totalidad concreta*, una forma de lectura cruzada de la realidad: de lo concreto a lo abstracto y de lo abstracto a lo concreto. La dialéctica los comprendería en una unidad. El equipo Comunicación edita al año siguiente un segundo volumen, dedicado a *Problemas actuales de la dialéctica*, en el que esta vez se critica el planteamiento de Althusser respecto a la dialéctica y a la errónea, desde los presupuestos althusserianos, interpretación de la dialéctica de Marx como inversión de la de Hegel. Para ello incluyen en el volumen textos de Luporini, Della Volpe, Kosik, Ilienkov y Rossi.

El libro de Pedro Vaquero, *Althusser o el estructuralismo marxista* (1970) es una monografía en torno al asunto del humanismo en donde se da cuenta del alcance de la misma, se describen las posiciones de los distintos intervinientes, se caracteriza al “humanismo socialista” y se parafrasea las ideas más representativas de Althusser intentando “traducir” el lenguaje de Althusser, tan oscuro y filosóficamente enrevesado, y, a la vez, acumular datos para contemplar el panorama de la polémica con cierta suficiencia” (Vaquero: 149). Con todo lo limitado de sus planteamientos, constituyó, desde luego, un primer acercamiento en castellano a las tesis del filósofo.

En Febrero de 1971 aparecía en la pequeña editorial Estela el primer libro de conjunto sobre Althusser escrito en castellano. Se trata de una tesis de licenciatura realizada en la Sección de Filosofía de la Universidad de Barcelona: *Lectura de Marx por Althusser* de

Albert Roies. El hecho de que la segunda edición del texto se haga tres años después y en una importante editorial por sus posibilidades de distribución, Laia, es menos significativo aún que esa segunda edición salga en una colección de masiva distribución, Libros de bolsillo, resultado de un acuerdo entre grandes editoriales como Lumen, Barral, Península, etc. Emilio Lledó, director de esta tesis, prologa el texto con una declaración de principios del departamento de Historia de la Filosofía: "realizar una serie de investigaciones en torno a conceptos capitales de nuestro tiempo, tales como razón, libertad, coherencia, significación..." (Roies: 7). Una suerte de comprensión de los sentidos que tienen las ideas sobre las que "gira el mundo actual". Lledó será responsable o participante de muchas tesis y actividades realizadas sobre Althusser en Cataluña. La monografía es literalmente esto: un volver a leer a Marx ahora desde las balizas puestas por Althusser, una lectura organizada *temáticamente* de tres textos de Althusser: *La revolución teórica de Marx*, *Leer El Capital* y *Lenin y la filosofía*. Todo el libro se conforma en torno a la problemática abierta por Althusser respecto a la obra de Marx y al marxismo, buscando en los clásicos, Marx, Engels, Lenin o Gramsci, elementos (citas, comentarios, etc.) que apoyan el trabajo del filósofo francés. En la "Advertencia" inicial se expone con sencillez la pretensión del volumen: intentar "facilitar, es decir, contribuir a la solución de estas dificultades de lectura de los textos originales de L. Althusser. Con este fin, se ha intentado sistematizar y, a veces, esquematizar, temas tan esenciales como: la teoría marxista (...) la ruptura de Marx con la Economía Política clásica (...) la utilización de L. Althusser de las nociones de estructura (...) finalmente la posición de L. Althusser frente al llamado 'humanismo socialista'" (Roies: 9-10). Y, reconociendo el oscuro debate que la obra de Althusser estaba produciendo en el medio intelectual español, no deja de señalar que "este trabajo es, sin embargo, teórico, en el sentido que se mueve por entero en el terreno de la *teoría*, de la filosofía" (Roies: 10), lo que seguramente continuaba alentando la sospecha sobre la distancia entre teoría y práctica que veía el Equipo Comunicación. Ni una sola destemplaza se permite el libro. Ninguna distorsión. Como un pequeño manual, con un discurso sensato y atinado, recorre la obra de Althusser y analiza los elementos que produjo su trabajo filosófico y que hizo intervenir en el interior de una coyuntura histórica y política precisas: la distinción objeto real y objeto de conocimiento, la idea de filosofía como demarcación, la determinación estructural. Incluso el fundamental concepto althusseriano de ideología no sufre las deformación habituales que se dan en la época, muy al contrario es presentado en su novedad básica: "una <ideología> señala un conjunto de realidades existentes sin que, y en esto se diferencia de un concepto científico, proponga los medios de conocerlas" (Roies: 132). Años después el filósofo Ernesto Laclau dará una mayor profundidad al concepto de Althusser mostrando las virtualidades del mismo allí donde la mayoría de sus críticos se habían cerrado caminos con lecturas simplistas y mecanicistas. Roies no volverá a publicar ningún trabajo sobre Althusser o en la línea del filósofo, pero traducirá algunos textos importantes de él: *Escritos* (en 1974), *Curso de filosofía para científicos* (en 1975) y *Nuevos escritos* (en 1978).

También en este tiempo aparece el seguramente primer trabajo que acepta trasladar la lectura althusseriana al propio campo de la filosofía: se trata del artículo de Gabriel Albiac "Marxismo y personalismo: notas acerca de una incompatibilidad epistemológica", aparecido en la revista de significativo título *Crisis*, en donde se avanza más allá de la, en esos momentos, ya estéril polémica sobre el humanismo para llegar a determinar que el problema filosófico central no es el "personalismo obrero" del que habla Carlos Díaz, ni la teorización sobre ese asunto del personalismo hecha por Mounier, ni la idea de "individuo" sino, "los procesos de sujeción mediante los cuales

son contruidos los sujetos *en la historia*”, acto inaugural de una teoría materialista cuya primera tesis, dirá Albiac pocos años después en una rigurosa visión de conjunto de la intervención althusseriana en la filosofía publicada en 1983 “Louis Althusser, el marxismo incómodo”, es que “todo individuo es personalmente definido por su *hallarse sujeto* al conjunto de lenguajes de poder de cuyo entrecruzamiento resulta su unidad” (Albiac, 1983: 514). La actividad de Albiac, que pasa el curso 1972-73 en París al lado de Althusser, continúa con una polémica con el filósofo Gustavo Bueno, que había descalificado rotundamente las ideas de Althusser en artículos como “Los *Grundrisse* de Marx y la ‘Filosofía del Espíritu objetivo’ de Hegel” y con el sociólogo Julio Rodríguez Aramberri a propósito de una acusación de manipulación del texto de Marx por Althusser, e interviniente agrio en la conferencia de Althusser en Madrid en 1976. El lenguaje de la polémica es sugerente respecto al desplazamiento que se está produciendo en el terreno de la filosofía española: Bueno le critica el dejar de lado las cuestiones teóricas de fondo, Aramberri (que después tendrá un ascenso político entre los socialistas, tras haber sido el azote de la sociología burguesa) lo descalifica como “academicismo burocrático”. La última constestación de Albiac, “Sobre Althusser y la lectura leninista de Marx” es una significativa apuesta por intervenir en “el caso Althusser” definiendo con claridad lo que para Quintanilla, Paramio y Bozal, entre otros, seguía siendo una interpretación válida de la obra del filósofo francés. Albiac ya considera que “se ha cometido entre nosotros, con excesiva frecuencia, una falta grave de rigor metodológico al reducir la lectura de Althusser a lo que podríamos llamar su primera época”, y continúa “este error conduce, no sólo a dar una visión incompleta de Althusser (que sería lo de menos), sino a la imposibilidad misma de pensar consecuentemente una teoría marxista de las ideologías” (Albiac, 1973: 116). Su negativa a ver la problemática de Althusser como una problemática epistemológica procede de la misma necesidad que llevará al propio Althusser en *Elementos de autocrítica* (1974) a hacer reentrar la lucha de clases en la teoría. Pero Albiac matiza su afirmación: “que tales cuestiones epistemológicas sea preciso plantearlas o no es algo en lo que aquí, por el momento no entraremos. Pero lo que de cualquier modo está claro para nosotros es que en modo alguno las cuestiones epistemológicas -que pueden plantearse y plantearsele a partir de su trabajo- guíen o constituyan la especificidad de la intervención de Louis Althusser” (Albiac, 1973: 119). Albiac cita un texto del propio Althusser en el que se afirma que “únicamente desde el punto de vista de la clase explotada es posible descubrir, en contra de toda la ideología burguesa e incluso en contra de la economía política clásica, los mecanismos de las relaciones de explotación en que se convierten las relaciones de producción de una sociedad de clases” (Albiac, 1973: 120). La acción de Albiac repone al leninismo en la escena política y cultural y, sobre todo, la lucha de clases, que como afirma Albiac “exige el abandono de las tesis socialdemócratas referentes a la neutralidad del trabajo teórico” (Albiac, 1973: 123), pero también de la metodología positiva. No en vano, la coyuntura de los setenta está caracterizada por ser el momento histórico de una lucha por el Estado: la liquidación de la teoría de la dictadura del proletariado por el PCE (y antes por el PCF), y la emergencia de nuevas luchas políticas antagonistas en los setenta van a inaugurar un tronco común para las lecturas de Althusser. Es suficiente con echar un vistazo a las dos compilaciones que hace el propio Albiac en 1976, *El debate sobre la dictadura del proletariado* y en 1977 *Debates sobre el eurocomunismo* en donde es posible comprender las tensiones y conflictos que caracterizan la llamada *transición*.

En 1974 con el título de *La esencia hegeliana del fenómeno althusseriano*, se presentaba en la sección de Filosofía de la Universidad de Barcelona, dirigida por Emilio Lledó, la tesis doctoral de Armando Segura. Publicado dos años más tarde en

libro con el título de *El estructuralismo de Althusser*, resulta ser el trabajo de investigación más ambicioso de los publicados sobre el filósofo francés en castellano. Su tesis es única (al menos en la bibliografía sobre Althusser que hemos podido consultar) y farragosamente es enunciada al comienzo de un "Prefacio" lleno de incongruencias, desajustes semánticos y sobrecarga conceptual: "Si Althusser ha hecho una lectura doble de Marx, si esa lectura doble coloca en dos niveles diversos el Marx esencial, interno, subconsciente, ello nos da la pauta para explicarnos porqué Althusser es explícitamente, fenoménicamente antihegeliano y sin embargo hegeliano visto en profundidad" (Segura: 9). A juzgar por lo escrito en su anterior libro, *El escamoteo del sujeto en Althusser* (1974) y por lo que se dice al final de ese "Prefacio", Segura interviene realmente con su libro contra la tesis de Althusser de la lucha de clases, contra la tesis del modo de producción, en favor de los hombres reales. Estamos en medio de un proceso conflictivo histórica y políticamente y, como ha enseñado Juan Pedro García del Campo, la filosofía, la investigación sobre la filosofía no es sino una "reflexión acerca del mundo de lo real, con el que se enfrenta y del que pretende dar cuenta", es una actividad situada también políticamente. Pues bien, Segura después de anunciar que la búsqueda de la máxima objetividad ha sido el horizonte de este trabajo y tras demostrar, en uno de sus múltiples juegos semánticos incomprensibles, la "incompatibilidad" entre Marx y Althusser y la "compatibilidad" entre Althusser y Hegel, dice el lugar desde el que escribe: "creemos haber tomado partido por la persona humana [sic], por la persona social humana [sic], tan equidistante de la centrifugación individualista como de la opresión de las estructuras. De aquella abstracción y de esta losa urge liberarnos" (Segura: 13). Con un esquema de trabajo impecable desde un firme academicismo en donde se organiza didácticamente los temas, conceptos y elementos elaborados y desarrollados por Althusser, Segura va planteando una lectura no sistemática, no encaminada a una crítica radical de la obra de Althusser. Por contra utiliza una lectura cruzada de textos que por "similitud", muchas veces más intuitiva por el autor que real, parecen sostener lo mismo. Por ejemplo, ya desde el comienzo señala que las operaciones efectuadas por Althusser siguen de cerca las realizadas por Hegel (subsunción del individuo en las estructuras, según lee en Althusser, tal y como Hegel hace subsumiendo el Proceso y la Relación en el saber absoluto). El libro se divide en tres partes: la primera es una exposición del sistema [sic] althusseriano, la segunda repasa los conceptos fundamentales de la filosofía [sic] de Althusser, la tercera es una compilación de críticas al pensamiento de Althusser organizado por elementos. A la arbitraria manera de interrelacionar citas y argumentos, algunos escritos con un lenguaje oscuro y enrevesado, sucede el, quizá, error fundamental de Segura: confundir qué es la obra de Althusser. Constantemente es presentada como un sistema no en el sentido habitual, es decir, como un conjunto de conocimientos vinculados unos con otros, sino, en su insistente hegelianismo, como un Absoluto que se desarrolla dentro de sí como concreto, y se toma como una unidad. Alterna este sentido con la idea de método, es decir, un conjunto de procedimientos racionales mediante los que extraer constantes, relaciones, causalidades, leído como conjunto que produce leyes inmutables, que busca un saber absoluto. Su modo de pensar, aquello que ha hecho que su obra adquiriera un valor en el conjunto de intervenciones filosóficas, no es tenido en cuenta sino para someterlo a una idea de organicidad más propia de un hegeliano de izquierdas que de un marxista. Segura trata de rebuscar en fuentes (Bachelard, Lacan, etc.) forzando una *traducción* de conceptos sin entender que lo que Althusser realiza es, sobre todo, un desplazamiento, una demarcación, con los cuales hacer emerger, leyéndolo en Marx, al menos tres asuntos fundamentales en la historia intelectual occidental: un nuevo concepto de *historia*, una *epistemología* marxista, y una nueva comprensión de la

*ideología.*

También en 1974 se publicaba una de las obras más importantes de la filosofía y la crítica literaria en España, el ensayo del profesor de la Universidad de Granada Juan Carlos Rodríguez *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesa*. La editorial Akal ponía además en sus manos toda una colección, "Manifiesto", tal y como François Maspero había hecho con Althusser al hacerle responsable de la colección "Theorie". En esta colección aparecerían textos del círculo Althusser como Balibar, Macherey, etc. y análisis de la literatura realizados en la línea de los trabajos de Althusser sobre ideología, como el ensayo de Vernier *¿Es posible una ciencia de lo literario?*. El libro de Rodríguez se cita aquí no por ser un estudio sobre la obra del filósofo francés sino por constituir un ejemplo de la *productividad* que los caminos iniciados por Althusser tenían. Seguramente es la mejor contribución en España al conocimiento de la apuesta que significó la intervención de Althusser en la filosofía, por más que en casi ninguna de sus páginas se cite. En un artículo publicado en 1990 en el suplemento cultural de *Granada 2000* con ocasión de la muerte de Althusser, Juan Carlos Rodríguez define la enseñanza mayor del filósofo en su pensamiento: "el claro darme cuenta de que ya nunca escribiría (o pensaría) nada que no estuviera marcado por él" (Rodríguez: 1). Su tesis de la *radical historicidad*, así como la articulación de una serie de elementos *estructurales* (*matriz ideológica, lógica interna*, etc.) útiles para el conocimiento de la producción y función de los discursos literarios, expresan bien a las claras lo que Carlos Enríquez del Árbol ponía al frente de la traducción inglesa de este ensayo: que la obra de Rodríguez entró en la tierra de la ideología, allí donde Althusser se había quedado a las puertas, puesto que *Teoría e historia de la producción ideológica* "opera un giro radical en la forma de abordar la realidad ideológica (...) este libro derriba una última dicotomía que subsistía en el análisis marxista: la de base y superestructura como sustantivación de la burguesa materia/espíritu (...) Lo fundamental es que no existe una individualidad previa a su forma ideológica constituyente" (Enríquez de Árbol: 6-7).

Pero 1974 y los años siguientes, fueron, sobre todo, el escenario de una batalla ideológica y política sin precedentes en la historia de España, al menos en el ámbito de la filosofía. Desde este año y hasta 1979 aparecen numerosos trabajos sobre Althusser o en la línea abierta por Althusser cuyo centro lo constituye la posición de la filosofía en la lucha de clases. En palabras del propio Althusser a la Presentación del libro *Sobre la filosofía y su no lugar en el marxismo* (1974) de Luis Crespo y José Ramoneda: "es necesario porque las exigencias teóricas y políticas de nuestro tiempo hacen urgente la tarea de pensar lo que separa irremediamente la nueva filosofía, la filosofía marxista, de todas las filosofías idealistas anteriores. Sólo bajo este presupuesto la filosofía marxista puede realizar su misión histórica: definir las posiciones teóricas de clase que determinan la línea justa tanto en la práctica científica como en la práctica política" (Crespo: 7). A los presupuestos de trabajo de *Para leer El Capital* se "incorporaba", dirán algunos, se explicitaba (según nosotros) lo que la propia revolución teórica de Marx había hecho: "pensar la especificidad de la filosofía y su relación con las ciencias y la ideología en su *radical historicidad*, diríamos con Juan Carlos Rodríguez, sin excluir, pues, de la misma producción discursiva su situación en la lucha de clases. El libro de Crespo y Ramoneda es, en este sentido, ejemplar, pues constituye, junto al de Rodríguez, un ejercicio de relectura dialógica, un desarrollo de los presupuestos teóricos de Althusser y una validación, por más que nunca ninguno de los dos trabajos lo hayan pretendido, de la capacidad *analítica* (muy lejos de la interpretación de la llamada filosofía analítica) y *explicativa* del marxismo. En *Sobre la filosofía y su no lugar en el marxismo* se critica la filosofía como discurso universalista y se afirma en su

caracterización como un discurso sin lugar, carente de objeto y su funcionalidad como dispositivo “cuya importancia es su dotación para vincular poder y saber (lucha de clases y espacio teórico)” (Crespo: 15). En ningún momento se oculta que Althusser es leído en paralelo a Foucault, y que el rastro de esta investigación está repleto de balizas significativas de la obra del autor de *La arqueología del saber*. Siendo así, y tal y como se concibe el ensayo, Crespo y Ramoneda organizan su trabajo desmontando la *idea* tradicional de filosofía, dotan a la misma de una especificidad discursiva y acaban mostrando la caracterización del “dispositivo filosófico marxista-leninista. La importancia del libro radica en la nueva definición que se hace de la práctica teórica: ésta es “el proceso de producción de conocimientos; es decir, práctica por la cual las clases se apropian la realidad a través del pensamiento (Marx) e inciden en su transformación” (Crespo: 24), siendo la filosofía “la forma de representación de clase dentro de la práctica teórica” (Crespo: 25). Descubrimiento que Althusser atribuye a Lenin y Crespo y Ramoneda leen en *Lenin y la filosofía*, allí donde Sacristán no había podido leer más que un error de interpretación por parte de Althusser. Representación teórica que es “cómo una clase accede a la práctica teórica para construir sus propios conceptos, para producir y avanzar en el proceso de conocimiento, y la filosofía lo que hace es proporcionar las condiciones para este acceso y la posibilidad de disponer de un espacio propio en la lucha teórica” (Crespo: 25). Este proceso, continúan Crespo y Ramoneda, comporta la construcción de “los dispositivos filosóficos, es decir, el marco propio de clase en la instancia teórica, capaz de asegurar la apropiación y producción de conocimientos. (...) y una intervención en la coyuntura científica que produce tanto efectos científicos, porque responde a las cuestiones planteadas con la coyuntura e intenta solucionarlas, como políticos, porque introduce las necesidades de la lucha de clases a nivel de la instancia teórica” (Crespo: 27-28). En su *Historia de la filosofía española* (1985) Alain Guy concluía el capítulo sobre los althusserianos con una referencia a estos dos filósofos: “todavía se espera mucho de estos rigurosos dialécticos, que son la esperanza del marxismo barcelonés” (Guy: 493). Pero lo cierto es que después no vino nada más, o al menos, nada que ver con esta prometedora línea emprendida (conocida es la posición socialdemócrata de Ramoneda como contertulio en la cadena SER y como comentar político en *El País*). Pero el ensayo tenía aún más relevancia en estos momentos de 1974 puesto que su última parte era, precisamente, “El dispositivo filosófico marxista-leninista”, es decir, la descripción de un escenario, el de una batalla histórica, que consideraba la dialéctica, el criterio de materialidad, la historia como proceso sin fines y la lucha de clases como el motor de la historia, como la manera de apropiación de la clase obrera del saber y la forma de producir conocimientos. Era lógico, entonces, la reacción, superados los escollos que ofrecían los textos de Bozal y Paramio, de Manuel Cruz planteada en tres intervenciones: una, introduciendo el libro *Contra Althusser* (1975), otra, su tesis de licenciatura por la Universidad de Barcelona, con Emilio Lledó una vez más como parte implicada, titulada *Althusser: Teoría y Filosofía*, y tres, su tesis convertida en libro *La crisis del stalinismo: el “caso” Althusser* (1977). En los tres casos se trata de compendios enciclopedicos, es decir, de revisiones de conceptos, ideas, tesis de Althusser al hilo de una visión de conjunto no ya sólo de los significados que tales conceptos, ideas y tesis tienen en los clásicos del marxismo (Marx, Lenin, Mao, etc.) sino también del que tienen entre los miembros del círculo Althusser: Pecheux, Macherey, Poulantzas, Balibar, etc., todo ello sistemáticamente presentado mediante epígrafes y subepígrafes. El primero, “El concepto de revolución en Althusser”, declara su intención, sin que debamos perder de vista la coyuntura histórica en que se escribe: “si he escogido este aspecto dentro de la problemática althusseriana -por delante de problemas

epistemológicos, metodológicos, etc., ha sido, entre otras razones, por el íntimo convencimiento de que, en este momento, la cuestión de más interés respecto a Althusser y discípulos es ver el juego político que su teoría -de su práctica no cabe hablar, ha sido capaz de dar, en qué medida todo su montaje teórico es capaz de traducirse en propuestas concretas, en actitudes ante la práctica” (Cruz: 9). Puesto que, sigue diciendo Cruz “es de todo el mundo sabido que en Althusser existe un hiato, una distancia casi insalvable, entre lo que es su montaje puramente especulativo y sus textos -los menos- directamente políticos” (Cruz: 9-10). Y, en efecto, Cruz quiere leer una relación de causa-efecto por más que Althusser dedicó buena parte de su empeño investigador en construir una estructura sobredeterminada. No sorprende así la afirmación que escribe al concluir su artículo: “a partir del ‘primer Althusser’ no se sigue nada. En todo caso, un menosprecio por el trabajo político, por la práctica transformadora, en beneficio de la ‘práctica teórica’” (Cruz: 46). El problema es que para discutir sobre el concepto de “revolución”, Cruz discute con Marta Harnecker y su manual teórico y compendio ideológico *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, y con el libro del italiano E. Fioravanti *El concepto de modo de producción*. Lejos de realizar un trabajo de investigación, o un trabajo de etimología conceptual, Cruz presenta los desajustes y los problemas que produce la *relación* entre conceptos y prácticas políticas. En el segundo trabajo, *La crisis del stalinismo: el “caso” Althusser* Cruz sí realiza una aproximación *semántica* de las propuestas de Althusser, lo que acaba convirtiendo el libro en una introducción-desarrollada (lectura temática), en un recorrido espeso de la obra del filósofo francés, interpretada -tal y como había hecho Paramio- como una forma de restituir la problemática marxista después del estalinismo, pero sin la virulencia de su primer texto.

En la segunda edición de la traducción castellana de *La filosofía como arma de la revolución* aparece el asunto que estaba siendo el otro gran eje de discusión en torno a la obra de Althusser: “Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado”. Ya en los setenta el propio Althusser, alertado por las lecturas tergiversadoras que se estaban haciendo de sus textos o aceptando la falta de completud de los que había publicado hasta el momento, escribió sus *Elementos de autocrítica*, con traducción castellana en Laia en 1975.

La situación conflictiva era tal, a mediados de los setenta, que entre los textos publicados de teoría política o simplemente de propuestas de acción política las referencias a Althusser son constantes. El crisol lo cubren tres libros: el precedente del pensamiento anarquista y la autonomía obrera, *Crítica de la izquierda autoritaria en Cataluña* (1975) de Antonio Sala y Eduardo Durán (Santiago López Petit) en el que la obra de Althusser es considerada la “ideología marxista-estructuralista” que se ha introducido en España “dando a los ‘neoburócratas’ los elementos ideológicos necesarios para diferenciarse del PCE”, considerando, además, la ya conocida crítica de que no “existe una verdadera unidad entre la teoría y la práctica” pues “la teoría queda separada de la práctica, refugiada en la práctica teórica” (Sala: 208). Otro, el precedente de la izquierda radical, el “Panfleto acerca de la opinión que nos merece el militante Althusser” de Miguel Bayón y Benito Seoane que junto con otro texto se publica en *Althusser: Antiestalinismo, maoísmo...y PCF* (1976) en donde se presenta a Althusser como “brazo armado teórico del que se sirve el PCF para aplastar la réplica desde la izquierda, dentro de Francia, y para engatusar a dicha izquierda, <no controlada>, en el extranjero” (Bayón: 9), se le convierte en maoísta y se le presenta como ortodoxo. El texto que acompaña a éste primero, “Sobre Althusser”, es un compendio de las críticas y lecturas sospechosas, sin seguir ningún orden de exposición, que ha tenido la obra de Althusser. El tercero, de 1976, escrito desde posiciones leninistas, es el libro de Gabriel

Albiac *Althusser: cuestiones de leninismo* en la editorial Zero de Bilbao. El mismo va precedido de una Nota editorial firmada por R.B. con el título de “El sujeto y su destino” en la que después de un repaso sucinto a algunas de las polémicas que ha suscitado la intervención de Althusser, llama la atención sobre una advertencia del filósofo: “sobre el peligro de que una ideología burguesa moribunda encuentre en el movimiento obrero su último refugio” (Albiac: 21). Zero ya había publicado seis años antes la primera introducción a Althusser (la de Pedro Vaquero ya mencionada). Desde luego es necesario tener en cuenta que en la coyuntura histórica diferente que se da entre las polémicas sobre el humanismo y la práctica teórica que se desarrollan a finales de los sesenta y las dedicadas al Estado, la dictadura del proletariado y la ideología, por más que la filosofía siga siendo el eje, lo que se está dirimiendo es *la construcción de la sociedad*. No en vano, en *La transformación de la teoría*, Thomas Lewis afirmaba que “cuando Althusser visitó España en 1976, las posibilidades de una revolución socialista desencadenada desde abajo eran bastante reales”. Albiac repasaba en la primera sección de su libro la obra de Althusser y el alcance de sus trabajos, tomando en especial consideración el último texto editado por el filósofo: su *Respuesta a John Lewis*, en el que se condensan las tesis de Althusser respecto a la historia: un proceso sin sujetos ni fines. En la segunda sección se interna en la cuestión de la posición de la filosofía en la lucha de clases, sacando las ideas de Althusser sobre la práctica teórica fuera de la errónea lectura que se estaba haciendo para situarla en el lugar adecuado: en la labor de “trazado de las líneas de demarcación a partir de las cuales la lucha de tendencias sea posible, como condición indispensable para una política de alianzas, planteada desde una rigurosa posición de clase” (Albiac: 91). Con ello quedaba bien esbozada cuál iba a ser la dinámica de la lucha política en los próximos años, como efectivamente fue (véanse para ellos los libros de José M. Roca o de Gregorio Morán citados). El libro se cierra con dos apéndices sobre “Las ‘lecciones’ de Ranciere” y sobre “El ‘humanismo científico’ de Lucien Seve”, es decir, respuesta a las dos únicas nuevas críticas a la obra de Althusser. Albiac, ya en los noventa, ha pasado a posiciones notoriamente reaccionarias, apoyando incluso las tesis de una "historiografía" neofascista que tiene en Pío Moa, César Vidal y Federico Jiménez Losantos sus más fuertes valedores.

Lo significativo de 1976 para nuestro asunto fue las visitas a España de Althusser. En Granada, a donde llegó el 23 de Marzo, y cuya conferencia en el Hospital Real fue organizada por Juan Carlos Rodríguez y los althusserianos de la ciudad, la ausencia de contestación a su obra y el prestigio de su organizador convirtieron ésta, “La transformación de la filosofía”, en una asamblea de *miles* de estudiantes. En Madrid, en donde estuvo desde el 5 de Abril, habló en una sala abarrotada de gente de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense y mantuvo una entrevista en la redacción de *Realidades*. Su conferencia en la Universidad Complutense estuvo organizada por Albiac. Fue su estancia en Barcelona (ciudad a la que llega en un segundo viaje a España), donde encontró más resistencias. Organizada por el PSUC el 15 de Julio de ese mismo año, su intervención tuvo una difícil recepción debida, sobre todo, a discípulos o seguidores de Manuel Sacristán, como Manuel Vázquez Montalbán, y profesores formados en la tradición hegeliana. En la entrevista que se le hace para la revista *Por favor* el 19 de julio de 1976, transcrita por Josep Ramoneda y José Martí, Althusser dedica toda su atención al debatido asunto de la dictadura del proletariado, eje de discusión política fundamental en la España de entonces.

En 1978 aparecía la que probablemente sea la mejor introducción crítica a Althusser, el libro del filósofo exiliado en México Adolfo Sánchez Vázquez *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*. Colaborador habitual de las revistas marxistas y autor en la década de los sesenta de una muy conocida *Filosofía de la praxis*, su línea de análisis

está demarcada constantemente por la cuestión del *teoricismo*, es decir, la insistencia en el fundamento teórico del conocimiento, una forma de resolución falsa de la dialéctica teoría y práctica. Su tesis de la existencia de dos Althusser se manifiesta en la misma composición del libro dividido en dos partes: la primera titulada “A la política por la teoría” y la segunda que llama “A la teoría por la política”. El rigor intelectual funciona en esta obra como medio de discusión (una crítica crítica), de reflexión, respecto a las consecuencias de cada movimiento de Althusser en el plano teórico, mientras que su capacidad analítica intenta encontrar las fisuras y los saltos no justificados en el discurso de Althusser.

Hacia 1979, cuando aparece el libro de J.M. Bermudo Ávila *De Gramsci a Althusser*, conjunto de materiales que constituyeron la base de un curso en la Universidad de Barcelona, la coyuntura de los setenta había tomado un rumbo preciso. Althusser pasaba así a ser “una nueva etapa del marxismo”, tal y como se llama el capítulo dedicado a él en este libro, es decir, un clásico. En este sentido este capítulo es un resumen correcto y *aséptico* de su obra, y ésta una pieza más en el marco de una interpretación *evolutiva* del marxismo.

### III. Segunda coyuntura (1992-2003)

Una crisis sin precedentes ha ido hundiendo la idea de modernización y progreso indefinido. El proyecto de un capitalismo mundial atemperado no ha hecho sino mostrarse en toda sus consecuencias conflictivas. El espectro del fin de la historia, del fin del estado del bienestar, del fin del ser humano, en la terminología de la ideología dominante, ha dibujado un panorama desolador en la que, paradójicamente, el simulacro muestra la escena de un esplendor y una riqueza sin precedentes. A estas alturas del siglo XX, la emancipación y la lucha contra la explotación han dejado paso a la reforma y a la preservación individual. La obra de Althusser se presenta ahora en coordenadas radialmente diferentes. El marxismo analítico ya ha triunfado instalándose en el liberalismo y la socialdemocracia. El dossier que la Fundación de Investigaciones Marxistas dedica a Althusser en su *Papeles de la FIM* (1992), en parte resultado de unas Jornadas realizadas un año antes, es tanto una reivindicación del maestro Althusser, que deja una herencia (el materialismo, la invitación a una lectura directa de los clásicos, la intervención continua en la lucha política cotidiana), cuanto que una revisión apresurada de lo que pudo ser. Sólo se replantea un recuerdo.

Cuatro años antes, sin embargo, dos jóvenes filósofos comunistas, Carlos Fernández Liria y Santiago Alba Rico, escribían un texto que, en buena medida, constituían la primera crítica radical del nuevo escenario capitalista. Su posición tomaba en consideración la tesis de Althusser sobre la filosofía: lucha de clases en la teoría, y escribían *Volver a pensar* (1989) pues "vivimos, sí, en la caverna y en la caverna hay que luchar contra las *evidencias* porque allí toda evidencia es engañosa. Para luchar contra las evidencias, sin embargo, hay que pensar y *pensar es esa violencia del conocimiento mediante la que el conocimiento descubre*, contra todas las evidencias <ideológicas>, *la violencia ininterrumpida sobre la que se constituye y reproduce nuestra sociedad del bienestar*" (Fernández Liria: 8). Una vez más estamos ante un ensayo producido a partir de, entre otros, las enseñanzas de Althusser. Como había advertido Juan Carlos Rodríguez, de Althusser se aprendía, sobre todo, a pensar. El resultado es otro ensayo con y contra Foucault, *Sin vigilancia y sin castigo* (1992), notable esfuerzo por discutir desde el materialismo la obra del autor de *Las palabras y las cosas*. La obra de ambos sigue desarrollándose en el espacio de una filosofía materialista debida, también, a Althusser. A este libro seguirán otros ensayos, *El orden del caos*, *El materialismo*, etc. hasta consolidar una línea de investigación sólida y

rigurosa.

No debe olvidarse uno de los planteamientos críticos más importantes salidos directamente del Althusser de los Aparatos Ideológicos del Estado y del Sujeto estructural, y que durante los ochenta y los noventa va a subvertir la historia de la literatura española: los trabajos de José Antonio Fortes, cuya idea de Funcionarios Ideológicos de Clase (FICs), así como su interpretación de la literatura como forma cohesionada de los diferentes niveles ideológicos de dominación social le han permitido poner patas arriba toda la visión habitual del cambio estético en la literatura.

Hacia mediados de la década de los noventa se empiezan a traducir las obras inéditas de Althusser y se publican algunos de los textos de su última época. En algunos casos son maneras de restituir un pensamiento marxista del que apenas quedaba nada y que, incluso, ya había dejado de ser considerado como forma intervención política, pero a comienzo del nuevo siglo Althusser es editado y leído como un obra capaz de sostener otra vuelta de tuerca a la filosofía. El epílogo, "Regreso al 'campo de batalla'", que Pedro Fernández Liria pone tras una selección de textos del último Althusser, reunidos bajo el significativo título de *Para un materialismo aleatorio* (2002), es un ejemplo bien importante de esta nueva proyección que se intenta dar de la obra del filósofo. Sus tesis se conforma a partir de la consideración de que la línea fundamental del trabajo de Althusser, pensar a Marx fuera de Hegel, no tenía que haber desembocado en una "dialéctica materialista" ni de una "filosofía marxista". Más aún: "para todos los que en su día leímos a Althusser estaba completamente claro que tanto la pregunta por la 'dialéctica materialista', como la pregunta por la 'filosofía marxista' formaban parte del orden de preguntas que ya no tenía sentido plantear" (Fernández Liria, P: 76). Fernández Liria encuentra en ello "supervivencias hegelianas que el propio Althusser no acertaba a exorcizar" y se plantea leer a "Althusser como él mismo leyó a Marx" (Fernández Liria, P: 112). El trabajo de Fernández Liria es, entonces, un intento por ir más allá de la ruptura, según este planteamiento, iniciada por Althusser para leer realmente a Marx sin la forma hegeliana. Y lo hace, en primer lugar, descomponiendo la pregunta por la filosofía en tanto que "sólo desde la aceptación de la concepción hegeliana de la filosofía como un *saber* cuya historia discurre al margen de las ciencias particulares tiene sentido preguntarse por la 'filosofía' que 'corresponde' y 'debe acompañar' a la nueva 'ciencia' fundada por Marx" (Fernández Liria, P: 91). Y no tiene sentido porque filosofía es, dice Fernández Liria, *definición* misma de la ciencia. Es interés por el *ser*, que es la pregunta de la ciencia. Tomando nota de las declaraciones del propio Althusser en *Filosofía y marxismo* (entrevistas con Fernanda Navarro) (1988), así como de textos no revisados ni terminados, encuentra las sospechas del propio filósofo acerca de qué podía ser el materialismo dialéctico: "una forma disfrazada de idealismo". Fernández Liria encuentra en el último Althusser una tesis diferente al Althusser de *La revolución teórica de Marx* o de *Para leer El Capital*: "el único materialismo concebible", aquel que piensa a partir del horizonte de la facticidad y de la contingencia (cf. Laclau), aquel que considera la no-anterioridad del Sentido, ni Causa, ni Fin, ni Razón, ni sinrazón. Un materialismo que considera que la estructura no precede a los elementos y que determina los hechos a partir de "la lluvia, de la desviación, del encuentro y la toma de consistencia". Su forma de leer a Althusser concluye en una vertebración con otras indagaciones: "se basa, entonces, en la tesis de la primacía de la positividad sobre la negatividad (Deleuze), en la tesis de la primacía de la desviación sobre la rectitud del trayecto recto (cuyo Origen es desviación y no razón), en la tesis de la primacía del desorden sobre el orden, en la tesis de la primacía de la 'diseminación' sobre la posición del sentido en todo significante (Derrida), y en el brotar del orden en el seno mismo del desorden que produce un mundo" (Fernández

Liria, P: 99). En todo caso, una lectura que saca a Althusser de las coordenadas usuales de la problemática marxista.

Ese mismo año se publicaba un breve ensayo de Juan Carlos Rodríguez, *Althusser Blow up (Las líneas maestras de un pensamiento distinto)* trabajo crítico sobre el maestro del que destaca sus aciertos, la noción de ruptura y la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento; y sus errores: su filosofismo y su ahistoricismo. La obra de Althusser es sometida al asedio de la forma de indagación de Rodríguez. Una lectura sintomal que recorre un conjunto de textos significativos coyunturalmente. Rodríguez intenta captar la *lógica interna* de la obra althusseriana en la completa seguridad que ésta concluye en una denodada búsqueda de "otros medios de organización de los explotados y nuevas formas de intervención filosóficas que aceleren el fin de la hegemonía ideológica burguesa" (Rodríguez: 50).

La última, hasta la fecha, de estas nuevas lecturas de Althusser es el prólogo que Juan Pedro García del Campo hace de otro texto rescatado de Althusser, *Marx dentro de sus límites* (2003), una edición anotada, donde de nuevo cobra relevancia el Althusser del materialismo aleatorio (eliminando toda Causa, Fin, etc.) y su esbozo de una tendencia filosófica específica que iniciándose en Epicuro y pasaría por Spinoza, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Heidegger (en tanto que el ser humano está arrojado en el mundo), Marx. García del Campo se plantea su edición como un "dejar constancia de la grandeza de un pensamiento que no dejó nunca de trabajar y que en las más difíciles circunstancias fue capaz de producir efectos de una consistencia, al menos 'singular'; [y también] reivindicar una problemática (la de la transformación social) y una forma de enfrentarse a ella (la que la entiende como impensable sin la utilización del 'marxismo' como instrumento teórico)" (García del Campo: 14). García del Campo es autor de un *Atlas de filosofía* en el que se sostiene una lectura althusseriana de la filosofía en tanto que construida desde la lucha política, desde la lucha de clases.

En la red telemática existe una muy completa bio-bibliografía realizada por Joaquín de Salas Vara de Rey, compendio de noticias tomadas de artículos, declaraciones del propio Althusser y extractos de entrevistas. El documento intenta seguir día a día los hechos fundamentales de la vida y obra del filósofo.

#### IV. Coda

La obra de Althusser continúa siendo referencia obligatoria para los planteamientos de un pensamiento radical. Althusser propuso una forma de pensar y no tuvo miedo a desear "que los que creen saber y decir más no teman decirlo. Sólo pueden ayudarme a vivir".

#### NOTA:

[1] Sin querer ser exhaustivos, hemos intentado una aproximación a la recepción que se ha hecho en España de la obra de Althusser, no tanto buscando las referencias completas como las tendencias principales. Llama la atención la casi ausencia de debate acerca de la repercusión que la obra de Althusser tuvo para la propia investigación histórica en España.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

ALBIAC, Gabriel.- "Marxismo y personalidad" en *Crisis*, XVIII, 1971, pp. 63-90

\_\_\_\_.- "Sobre Althusser y la lectura leninista de Marx" en *Sistema*, nº 12, 1976, pp. 115-124

- \_\_\_\_.- *Althusser: cuestiones del leninismo*, Bilbao, Zero, 1976
- \_\_\_\_.- *Al margen de El Capital*, Barcelona, Planeta, 1977
- \_\_\_\_.- "Louis Althusser, el marxismo incómodo" en *Los filósofos y sus filosofías*, vol. III, Barcelona, Vicens, 1983, pp. 495-529
- BAYÓN, Miguel y SEOANE, Benito.- *Althusser, antiestalinismo, maoísmo...y PCF*, Madrid, Castellote, 1976
- BERMUDO ÁVILA, J.M.- *De Gramsci a Althusser*, Barcelona, HORSORI, 1979
- CRESPO, Luis.- "louis althusser en espagne (1966-1976)" en *Dialectiques*, nº 15-16, Otoño de 1976, pp. 57-63
- CRESPO, Luis y RAMONEDA, José.- *Sobre la filosofía y su no lugar en el marxismo*, Barcelona, Laia, 1974
- CRUZ, Manuel.- "El concepto de revolución en Althusser" en *Contra Althusser*, Barcelona, Mandrágora, 1975, pp. 9-47
- \_\_\_\_.- *La crisis del stalinismo: el <caso> Althusser*, Barcelona, Península, 1977
- Dossier Luis Althusser en *Papeles de la FIM*, nº 20, Enero-Junio de 1992, pp. 3-28
- ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL, Carlos.- "Prólogo" a la traducción inglesa de *Teoría e Historia de la producción ideológica: Theory and History of the Ideology Production*, University of Delaware Press, 2002 (Ms. en castellano).
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos y ALBA, Santiago.- *Volver a pensar*, Madrid, Akal, 1989
- FERNÁNDEZ LIRIA, Pedro.- "Regreso al <campo de batalla>" en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, 2002, pp. 73-125
- GARCÍA DEL CAMPO, Juan Pedro.- "Althusser: un trabajo sobre la ideología y sobre los límites del marxismo" en *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003, pp. 7-16
- \_\_\_\_ y MONTALBÁN, Manuel.- *Atlas histórico de la filosofía*, Madrid, Istmo, 2 vv. (en prensa)
- MERMALL, Thomas.- *La retórica del humanismo*, Madrid, Taurus, 1978
- ROIES, Albert.- *Lectura de Marx por Althusser*, Barcelona, Laia, 1974
- SALA, Antonio y DURÁN, Eduardo.- *Crítica de la izquierda autoritaria en Cataluña 1967-1974*, París, Ruedo Ibérico, 1975
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo.- *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Madrid, Alianza Editorial, 1978
- SEGURA, armando.- *El estructuralismo de Althusser*, Barcelona, Dirosa, 1976
- SEMPÚN, Jorge.- "Marxismo y humanismo" en *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI, 1968
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos.- *Teoría e historia e la producción ideológica*, Madrid, Akal, 1974
- \_\_\_\_.- "La última muerte de Althusser" en *Cultura 2000*, suplemento cultural de *Granada 2000*, 3 de Noviembre de 1990, pp. 1-2
- \_\_\_\_.- *Althusser Blow Up. Las líneas maestras de un pensamiento distinto*, Granada, Asociación investigación & crítica de la ideología literaria en españa, 2002
- VAQUERO, Pedro.- *Althusser o el estructuralismo marxista*, Vizcaya, Zero, 1970
- VV.AA.- *Teoría práctica teórica*, Madrid, Alberto Corazón editor, 1971
- WILLIAMS, Raymond.- *Cultura*, Barcelona, Paidós, 1981

## SACRISTÁN SOBRE ALTHUSSER.

por Salvador López

### RESUMEN

El autor expone las líneas maestras de la argumentación por la que Manuel Sacristán se opuso a las principales tesis elaboradas por Althusser: desde la consideración del marxismo como ciencia hasta el rechazo del humanismo o de la dialéctica. El texto, además, señala que tras las diversas discrepancias hay una cuestión que determina a los ojos de Sacristán los motivos de su crítica: lo que para él es una muy deficiente articulación epistemológica del discurso althusseriano.

### ABSTRACT

The author explains the guidelines of the argumentation by which Manuel Sacristán opposed the main theses elaborated by Althusser: from the consideration of Marxism as science to the rejection of humanism and dialectics. The text, besides, points out that after different contrasts of opinion there is a question which determines, in Sacristán's perspective, the reasons of his criticism: what he considers to be a very deficient epistemological articulation of the Althusserian discourse.

No es nada entusiasmante (el éxito en la vida según la concepción occidental dominante) para seguir adelante. Prefiero un fracaso honrado, claro, y sin opresión ni agresión.

Manuel Sacristán, 1980

“No contarse historias”, esta fórmula sigue siendo para mí la única definición del materialismo...

Louis Althusser, 1992

### I. La vuelta del revés.

En el coloquio de una conferencia que Manuel Sacristán Luzón (MSL) impartió en la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona en 1980 (“¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?”), se le preguntó si no era acaso la misma tradición marxista la que estaba poniendo trabas a la incorporación de científicos del ámbito de las ciencias sociales al entonces incipiente movimiento ecologista. La teoría marxista del desarrollo de las fuerzas productivas y su choque con las relaciones de producción imperantes, la tesis de la necesidad del trabajo, el mantenimiento del desarrollismo económico hasta el estadio de transición al socialismo o al comunismo, ¿no eran acaso fuertes impedimentos epistémicos, culturales, para que economistas de esta tendencia filosófica pudiesen incorporarse al movimiento ecologista?

Aceptando parte del planteamiento, Sacristán en su respuesta matizó que tal vez fuera ése el caso de algunos economistas de una cierta tradición marxista, aquella que venía de la vejez de Engels y que se suele asociar con la II Internacional, tendencia que, indudablemente, ha tenido mucho peso, pero, ni incluso en este caso, pensada en todos sus aspectos, la anterior sugerencia podía ser aceptada sin discusión.

En su opinión, ni siquiera el esquema transformador del Manifiesto Comunista caía del todo dentro del capítulo de los trastos viejos del marxismo. Más caducada le parecía la tesis de la caída tendencial de la tasa de beneficio que el conocido esquema sobre fuerzas productivas (Sacristán, 1980: 4) “Mientras que lo de la caída tendencial, dicho sea pidiendo disculpas a los economistas que yo no lo soy, pero por la lectura de los economistas, ahora ya no es susceptible siquiera de reformulación, sino más bien digna de ser abandonada sin más, en cambio la noción de fuerzas productivas me parece en la tradición marxista un producto intelectual importante. Seguramente necesitado de revisión, pero es un concepto importante. Me parece que con eso se ha alcanzado una abstracción de cierta importancia, para pensar en la vida del hombre, de esta especie, y de cualquier otra especie tal vez en la tierra”.

Apuntaba Sacristán a continuación que, por debajo de sus afirmaciones y sin querer ocultarlo, estaba, naturalmente, su personal visión del marxismo, “que no tiene por qué ser compartida con otros que se consideren también insertos en la misma tradición”. Para él, era básico no olvidar que Marx era un pensador muerto en 1883. Consiguientemente, si su legado, si su obra, tenía importancia científica tenía entonces “que estar más o menos tan revisado como lo que hayan hecho todos los científicos importantes muertos en 1883. Por ejemplo, Maxwell, o que han trabajado en 1883, y si lo que él ha hecho no se puede tocar, refutar, rehacer, entonces es que no tenía ningún valor. O tenía un valor artístico, nada más”, sin que de esto último, advertía MSL, pueda colegirse desprecio alguno por obras cuyo principal aporte sea de este orden.

Pero, en su opinión, en el caso de Marx había más, algo más que unas decisivas aportaciones científicas en el campo de las ciencias sociales. En él había también el origen de una tradición emancipatoria, no sólo cognoscitiva, y, por tanto, “el marxismo vivo es una tradición, no una teoría, no una ciencia como se suele decir”.

Obviamente, añadía MSL, “nadie tiene por qué estar de acuerdo con esto que he dicho aunque que se considere marxista por su cuenta. Y como tradición me parece una tradición muy potente, dotada de un tronco de pensamiento transformador de los más claros de la historia del pensamiento y capaz, naturalmente, de muchas líneas, como toda tradición. A mí lo que ha hecho Marx me parece más bien un acto fundador de creación de cultura que una creación de un sistema científico. Dicho así para el léxico de jóvenes intelectuales españoles, sobre todo barceloneses, de estos años: se coge la visión del marxismo mío, se la vuelve del revés, y sale la de Althusser”.

Esto es: giremos el marxismo sacristaniano, démosle la vuelta y obtendremos la lectura de Marx por Althusser. Pues bien, el principal objetivo de este trabajo es matizar la anterior afirmación de Sacristán. Sin negar las nítidas diferencias entre uno y otro en diversos y numerosos aspectos, sin obviar las críticas vertidas por MSL al autor del Pour Marx, en una aproximación ajustada, fiel a los sucintos y no excesivos comentarios de Sacristán, parece que pueden verse, al mismo tiempo y sin contradicción, algunas coincidencias de finalidades que no suprimen, desde luego, las líneas de separación, las inflexiones, que sin duda pueden reconocerse en la obra de estos dos importantes pensadores marxistas.

Antes de ello, cabe una advertencia. El lector verá sin duda una sesgada aproximación a Althusser a través de los ojos de Sacristán que hará bien en contrastar con su propia lectura de los trabajos del autor del Lenin y la filosofía. No presupongo en modo alguno, ni discuto aquí, por total falta de competencia, que la lectura sacristiana de Althusser, sus comentarios o sus críticas sean siempre ajustadas.

Sea completa o parcial la vuelta que tengamos que darle al calcetín, está fuera de duda que ambos forman parte destacada de la tradición marxista, que ambos estuvieron firmemente vinculados a los partidos comunistas de sus países respectivos,

especialmente en el caso de Sacristán, y que intervinieron activamente en importantes luchas políticas de la época. Aunque fuera desde variantes distintas y, en ocasiones, desde posiciones opuestas o netamente diferenciadas.

Dado el caso, parece necesario iniciar la reflexión por los reconocimientos y coincidencias.

## II. Acuerdos matizados.

Sacristán respetó y consideró los intentos de Althusser para clarificar los diversos estadios en la constitución del pensamiento de Marx. Sin duda, más en el *Pour Marx* (PM) que en *Lire le capital* (LIC), obra a la que consideró dotada de una cegadora “oscuridad sonambúlica”. Empecemos por aquel reconocimiento. Siguen otros.

### II.1. La revolución teórica de Marx.

Francisco Fernández Buey ha señalado con perspicacia una posible paradoja en el marxismo de los años sesenta. PM fue para muchos lectores de 1966, marxistas-comunistas especialmente, casi lo contrario de lo que realmente acabaría representando la obra de Althusser (y sus seguidores) en los manuales de la filosofía marxista contemporánea. PM no era aún, en ningún modo, el marxismo cientificista en que se transformó el estructuralismo althusseriano. *Pour Marx* era aún entonces (Fernández Buey, 1990: 10-11) “un proyecto vital, apasionante en muchos aspectos, porque permitía volver a anudar relaciones, en el marco de una misma tradición y con espíritu crítico, entre gentes de generaciones distintas”. Se trataba de trazar puentes entre el viejo militante comunista que había dejado de comulgar con las ruedas de molino de una ortodoxia zdanovista-stalinista empobrecedora y el joven universitario que deseaba saber quién era Marx realmente mientras saltaba -o intentaba hacerlo, como mínimo- desde una clase social que seguía yendo a galope a otro grupo social que solía marchar a pie cuando no de rodillas. De este modo, apunta Fernández Buey, “no se puede entender bien el generalizado interés por aquella primera obra de Althusser si se pierde su contacto con un proyecto vital que estaba en el ambiente”.

Él mismo ha recordado la impresión que le causó la lectura del Aujourd'hui (“Prefacio: Hoy”) que Althusser puso como prólogo del PM y su coincidencia en este punto con Sacristán en alguno de los muchos seminarios clandestinos que por aquel entonces organizaron. ¿Por qué? Porque allí, con pasión razonada, con apasionamiento moral, político, que no eliminaba vocación científica, podía verse claramente una apuesta que apuntaba por volver sobre las huellas de la propia historia, sobre la historia de la tradición emancipatoria comunista, “diciendo la verdad acerca del paso sin cambiar la naturaleza del presente”. En definitiva, sin perder identidad, sin desnaturalizarse, sin ser ni intentar ser algo distinto de lo que se era y se deseaba ser. El fin del dogmatismo, el rechazo de los varios estalinismos y afines, el reconocimiento del error y del horror, no tenía por qué implicar el transformismo ideológico, la cuidadosa y selectiva limpieza de huellas personales y colectivas, la renuncia a lo que uno era o había sido.

El prefacio del PM les pareció entonces, señala Fernández Buey, un programa digno y veraz. Un proyecto de crítica riguroso del estalinismo y de renovación del marxismo, en cuya valoración, empero, se erró. Con lo que hoy se sabe del otoño brezneviano, la expresión “final del dogmatismo” suena, cuando menos, a ruido asignificativo o, mucho peor, a ingenuidad interesada.

Después del PM vino el *Lire le Capital* (LIC) y para muchos, para Sacristán entre ellos, las expectativas no se cumplieron. LIC no tenía, por una parte, la pasión filosófica y

moral del arranque del PM y la inicial vocación científica de Althusser dio en cientificismo al repetir insistentemente grouchomarxistamente “teoría, teoría, más teoría” pero atendiendo escasamente el desarrollo real de las ciencias sociales de la época. Si en Sartre el marxismo era el Saber (con germánica mayúscula) de la época, en Althusser era la Teoría de la historia.

Así pues, MSL reconoció que la exposición que hizo Althusser en el prólogo del PM era no sólo inobjetable teórica y políticamente sino simplemente inolvidable (Sacristán, 1979: 281-282). La literatura política aparecía, a los comunistas de aquellos años, “como exposición de los clásicos para formación de militantes o como fundamentación, comentario y propaganda de la política como partido”. No había en el horizonte de la época la comprensión de la política como creación. En ningún caso la política era entendida como desarrollo autónomo, creativo, no repetitivo, del legado de los clásicos. De ahí, sin duda, la importancia, la novedad, del PM. Aquí se defendía (¡al fin!) la necesidad de un pensamiento autónomo que no olvidara raíces pero que no repitiera, o no intentara repetir, obviedades.

Comentaba finalmente Sacristán que en este mismo prólogo del PM, Althusser explicaba que durante años él mismo no se preocupó en absoluto de incidir en la actividad política del partido, que él estaba, digámoslo así, como filósofo del PCF. Sólo cuando vio que la situación del partido era netamente negativa, con un innegable acto de coraje moral, Althusser volvió a intervenir políticamente. De hecho, apuntaba MSL, ésta había sido en parte la tendencia general de la historia de las relaciones entre los intelectuales y la III Internacional (Sacristán, 1985: 35) “Los partidos de la III Internacional han disfrutado por regla general de un gran prestigio en sus intelectuales a los que en absoluto permitían intervenir. En la III Internacional ha habido una tradicional desconfianza al intelectual”.

## II. 2. El programa.

Así expuso Althusser su situación en el PCF después del largo periplo stalinista, de la aceptación de la tesis las dos ciencias “burguesa” y “proletaria” y de las graves confrontaciones de Berlín, Budapest o Praga (Althusser, 1992: 262):

“Por esta razón no existía entonces objetivamente ninguna otra forma de intervención política posible dentro del Partido excepto la puramente teórica, y acen, apoyándose en la teoría existente o reconocida para darla la vuelta contra el uso que el partido hacía de ella. Y puesto que la teoría reconocida no tenía nada que ver con Marx, sino que se alienaba con las peligrosas tonterías del materialismo dialéctico a la manera soviética, es decir, a la manera de Stalin, era necesario, y era la única vía posible, volver a Marx, a aquel pensamiento político incontestablemente admitido, porque era sagrado, y demostrar que el materialismo dialéctico como lo entendía Stalin, con todas sus consecuencias (...) era una aberración total. Es lo que intenté hacer en mis artículos en *La Pensée*, recogido seguidamente en *La revolución teórica de Marx*, y con mis alumnos de la Normale en *Para leer 'El Capital'*.”

Muchas eran las tareas abiertas con esa vuelta al pasado. Clarificar, por ejemplo, los diferentes estadios del pensamiento de Marx era, en opinión de Sacristán, un excelente programa que el mismo Gramsci había formulado en la cárcel sin poder pensar siquiera en su realización. También lo era sin duda (Sacristán, 1983: 117-118) identificar como cargada de anticientificidad o como pesada oscuridad la herencia hegeliana, “a pesar de su fecundidad en otros aspectos”.

Todo ello era pues un programa digno de reconocimiento, pero el excelente planteamiento, apuntaba Sacristán, quedó viciado básicamente por dos debilidades (en

absoluto exclusivas de Althusser, sino, en su opinión, muy extendidas en el marxismo europeo de la época; Della Volpe era otro ejemplo): por una parte, el desconocimiento de todo lo que la filosofía de la ciencia, de ámbito analítico aunque no sólo, había aportado en el siglo XX, concepciones que tal vez supusieron o tacharon de no válidas por tratarse de consideraciones provenientes de “filosofías burguesas”, con el consabido redescubrimiento, señalaba Sacristán, de Mediterráneos que ya habían sido frecuentados, y, en segundo lugar, por un exceso de preocupación apologética que les constreñía para la aceptación de inconsistencias o incompletitudes en la obra de Marx, con el peligro de dogmatismo o relleno ilusorio que ello podía comportar. Si se quiere, se pecaba de una excesiva actitud reverencial ante alguien, al que no era justo no citar en vano, pero que en absoluto gozaba de la infalibilidad papal.

Resumiendo: Sacristán sostuvo a un tiempo la excelencia del programa apuntado por Althusser y las deficiencias de lo realizado. También aquí, un cierto desconocimiento, una lejana aproximación o el simple prejuicio frente a otras importantes orientaciones filosóficas contemporáneas habían estado en el debe de Althusser.

### II. 3. Antihumanismo.

También la reacción antihumanista de Althusser fue, en opinión de Sacristán, útil para contrarrestar una determinada tradición retórica excesiva, especialmente, aunque no tan sólo, en la producción filosófica francesa. En su opinión (Sacristán, 1969: 247) aunque el programa también aquí era excelente, su realización volvió a sufrir por la “inveterada flojera de los filósofos franceses (no sólo marxistas, desde luego) en cuestiones de filosofía de la ciencia”.

Así, apuntaba MSL, era elemental para toda epistemología documentada que una teoría no conllevaba por sí misma posición de objetivos. Bastaba recordar el caso de Von Stein, que había usado los entonces muy rudimentarios conocimientos pre-teóricos de las clases modernas y de sus luchas para elaborar acertados consejos de política reaccionaria. El mismo Einstein había sostenido, como es sabido -de forma neta y tal vez injustamente provocativa, añadía Sacristán-, que “no se puede demostrar teóricamente que no se debe exterminar a la especie humana”. La actividad teórica, la investigación científica, pueden descubrir cuáles son las condiciones que posibilitan la realización de tal o cual objetivo al igual que pueden ayudar a su formulación justificada, pero, insistía MSL, la estimación de las grandes finalidades no “demostrables” no era ni podía ser una operación teórica en sentido estricto, sino más bien una operación política y filosófica. Si se quiere, no de razonamiento demostrativo sino tan sólo de argumentación plausible.

También, como en el caso anterior, Sacristán señalaba la corrección de la finalidad althusseriana, la corrección de un programa que no redujera el proyecto marxista a simple humanismo retórico, especialmente en el contexto cultural francés, observando, sin embargo, deficiencias en su concreción por razones muy similares a las ya apuntadas anteriormente.

### II. 4. Lenin y la filosofía.

MSL analizó detalladamente este opúsculo de Althusser en una conferencia sobre “El filosofar de Lenin” impartida a principios de los setenta (dicho sea entre paréntesis: Sacristán escribió un artículo por encargo de *El Correo de la Unesco* que llevaba el mismo título que el trabajo de Althusser; la revista lo sustituyó, finalmente, por el texto de un autor soviético).

Apuntaba en esta conferencia Sacristán que el mantenimiento dentro una descripción formal del concepto leniniano de filosofía, le permitía a Althusser una de los más sugestivos aforismos de su ensayo (Sacristán, 1970: 158-159): “La novedad que el marxismo introduce en la filosofía es una nueva práctica de la filosofía. El marxismo no es una (nueva) filosofía de la práctica, sino una práctica (nueva) de la filosofía”.

Empero, la plausibilidad, la belleza incluso de la formulación. no debía, en su opinión, esconder que:

1°. Ni Labriola ni Gramsci, los autores aquí aludidos implícitamente por Althusser, habían pensado que el marxismo fuera una filosofía.

2°. La descripción althusseriana de la filosofía era, por otra parte, formal. De lo que se trataba era de saber en qué consistía esa nueva práctica. Para esa pregunta (Sacristán, 1970: 159) “los marxistas de la “praxis” tenían precisamente una respuesta de interés: el filosofar del marxismo no es el filosofar de la práctica marxista (en genitivo subjetivo, no objetivo: de la práctica, no sobre la práctica), práctica que se caracteriza por su exención de ideología, por ser un modo de “liberarse” de la “filosofía sustantiva”, como decía Labriola”.

3°. En Lenin y la filosofía, seguían habiendo, por otra parte, formulaciones que o bien eran vacías o bien eran demasiado fáciles de probar. Afirmar, como sostiene Althusser, que “la filosofía seguiría siendo filosofía” es enunciar una superverdad que no enseña, dado que (Sacristán, 1970: 170-71) “pocas son las actividades intelectuales que una u otra generación, desde el siglo -VI, no han llamado “filosofía” en Occidente. Como todas las proposiciones demasiado fáciles de probar, tampoco ésta dice mucho”.

4°. La eficaz formulación de Althusser, según la cual la filosofía era intervención de la lucha de clases en la ciencia y de ésta en la lucha de clases, exigía, en opinión de Sacristán, su extensión a otros ámbitos. ¿Por qué no era acaso igualmente la filosofía lucha de clases en el arte, en la moral, y, en general, en todos los ámbitos que contaran en el espacio filosófico?.

Finalmente, apuntaba MSL, esa misma formulación no explicaba cómo ejerce la filosofía o el filosofar aquella representación de la lucha de clases en la ciencia. La respuesta de Lenin, por grosera que pueda ser, admitía MSL, no dejaba de ser algo más que el simple silencio: “la filosofía del marxismo, había sostenido Lenin, es el materialismo”.

## II. 5. Perlas finales.

También ha sido Fernández Buey quien ha apuntado que cuando el marxismo althusseriano, en contra de todas las previsiones, se convirtió en paradigma de numerosos manuales sociológicos, filosóficos o históricos, no siempre reconocidos por otra parte por el propio Althusser (piénsese en su valoración del manual de Marta Harnecker), el autor del PM aún intervino con valiosas aportaciones al escribir su autocrítica de 1975 o colaborando intensamente en el debate en curso del PCF de los años 1978-79.

Si Sacristán, a propósito de Sartre, no tuvo ningún reparo en apuntar la importancia del reconocimiento, aunque infrecuente no por ello menos importante, de imposturas filosófico-vitales, como la noción de angustia en la filosofía del Sartre de *El Ser y la Nada*, sobre la cual había escrito largos capítulos sin que en ningún momento hubiera él sentido algo parecido, no creo que hubiera tenido entonces fuertes motivos para controlar el elogio de una actitud como la de Althusser, ya que no fue un simple juego afirmar, como hizo en aquellos años, que en sus ensayos anteriores se había olvidado de

una cuestión básica para todo pensador marxista: nada menos que de la noción de lucha de clases.

Conjeturo que tampoco Sacristán hubiera planteado muchos reparos para elogiar el tono general de *El porvenir es largo*, sin olvidar, por otra parte, la delicadeza y corrección con la que Sacristán se refirió en sus clases de metodología de las ciencias sociales de los cursos 1981-82 o 1983-84, o en algunas de sus últimas intervenciones orales, a la situación de Althusser desde principios de los ochenta. Nunca actuó como cuervo ante cadáver.

### III. Desajustes y desacuerdos.

¿Cuáles han sido entonces las principales distancias que Sacristán ha manifestado con la obra althusseriana, con las aportaciones del grupo de Althusser? Básicamente, su debilidad en el terreno epistemológico, como se apuntaba anteriormente, la falta de concreción de algunas de sus propuestas, la frecuente reducción del marxismo a teorema científico, la falta de atención hacia los contextos históricos concretos o la irrelevancia política de su consideración de la historia como proceso sin sujeto ni fines. Paulatinamente, como igualmente ha recordado Fernández Buey (Fernández Buey, 1990: 10), su programa se convirtió en una nueva ortodoxia para tiempos difíciles que algunos, con sesgada y optimista perspectiva sin duda, supusieron heroicos.

No hay duda de que parte de las críticas de Sacristán coinciden con las posiciones sostenidas por E. P. Thompson en *La miseria de la teoría*, sin que ello nos deba hacer olvidar, por otra parte, que en trabajos en su momento tan importantes, y ahora tan denostados, como el *Curso de filosofía para científicos* podían verse aspectos de interés, sin negar distancias de fondo.

Expongo a continuación, sucintamente, algunas de estas discrepancias.

#### III. 1. Lecturas marxianas.

La lectura sintomática de Marx se reveló pronto filológicamente insostenible, inapropiada como interpretación de la evolución filosófica de Marx. El mismo Althusser reconocía, sin atisbo de autocrítica, la situación. Pensar por sí mismo era, para él, exponer el pensamiento de Marx de forma clara y coherente. Ello conllevaba elegir una forma particular en su exposición de la teoría marxista (Althusser, 1992: 295-296), “de ahí la sensación en muchos especialistas y militantes, de que yo había fabricado un Marx propio, muy extraño al Marx real, un marxismo imaginario (Raymond Aron)”.

Efectivamente. Para Althusser se trataba de suprimir en Marx no sólo todo aquello que le pareciese incompatible con el materialismo tal como él lo entendía sino todo lo que en Marx subsistía de ideología, “en especial las categorías de la “dialéctica”, incluso la propia dialéctica que me parecía que no servía en sus famosas “leyes” más que de apología (justificación) posterior del hecho consumado del desarrollo aleatorio de la historia para las decisiones de la dirección del partido”. De ahí la construcción, la elaboración de una figura marxista que de hecho, como el propio Althusser reconocía, rectificaba el pensamiento de Marx sobre muchos puntos.

En opinión de MSL, las interpretaciones que de Marx hicieron tanto Althusser como Colletti coincidían en la idea de un corte completo entre el que llamaban Marx maduro y su formación filosófica hegeliana anterior (Sacristán, 1978: 319-320). Ambos autores, daban ejemplo de las potenciales amenazas a las que se veía sometida la navegación marxista en las turbulentas aguas de la época y más teniendo en cuenta que “ambos son

autores que no sólo cumplen los habituales requisitos de calidad académica sino que los rebasan ampliamente, hasta dar más la imagen del maestro que la del profesor”.

Sus lecturas, sus interpretaciones de Marx, en opinión de Sacristán, confundían lo que es la historia de las ideas, estudio filológico de un clásico, con lo que representa cultivar libremente la tradición de un autor decisivo (Sacristán, 1978: 320): “Una cosa es estudiar y explicar el pensamiento de Marx; otra hacer marxismo hoy”. Así pues, muchas de las cosas, tal vez todas, que enseñó Althusser (al igual que Colletti) podían estudiarse más provechosamente como propio pensamiento de tradición marxista que como lectura filológicamente ajustada del pensamiento del propio Marx.

Eso no quita que Sacristán elogiara la aproximación de Althusser en otros aspectos. Él, al igual que Gramsci (quien se había interrogado por la corrección, para cuidar la memoria de un maestro, de la edición de los borradores de Marx), marcó la tendencia (Sacristán, 1978: 330) “a estudiar sobre todo las obras de Marx editadas por él mismo”. Aunque, matizaba MSL, la cantidad nada desdeñable de los manuscritos póstumos obligara, de todos a modos, a tenerlos muy en cuenta.

### III. 1. 1. Zeleny versus Althusser.

Un ejemplo quizá pueda ilustrar el punto anterior. Sacristán tradujo en 1974 *La estructura lógica de 'El Capital' de Marx* de Jindrich Zeleny. En su breve escrito, MSL señalaba que el ensayo de Zeleny era “probablemente la elaboración más seria del punto de vista de reacción al entusiasmo por los escritos del joven Marx que fue parejo de la crisis del dogmatismo estalinista”. La época de preparación de este trabajo coincidía con las otras dos grandes cristalizaciones de un marxismo neo-cientificista en la tradición de la II Internacional: los estudios del grupo de Richta y los del estructuralismo althusseriano.

Sacristán sostenía aquí que la empresa intelectual de Zeleny se diferencia con apreciable ventaja de esas otras dos líneas. En su opinión, estaba libre tanto del vago progresismo del Richta filósofo y de su grupo, como “también de la ignorante retórica que caracteriza gran aparte de la producción del grupo de Althusser. Zeleny no es un “marxólogo” sino un escritor de pensamiento inequívocamente socialista. Y ha leído de verdad a Marx, en vez de limitarse a aconsejar su lectura”.

El hilo conductor de la investigación de Zeleny era el análisis de la estructura lógica del Capital. Su tesis al respecto era, básicamente, la siguiente: la principal obra de Marx sigue ante todo, en su desarrollo lógico, el movimiento de la sociedad capitalista. Por tanto, el sujeto del proceso que investiga *El Capital* no son los hombres, dado que en el movimiento histórico real de la sociedad del capital no son los seres humanos el sujeto soberano. Hasta aquí, apuntaba Sacristán, el resultado coincide con la posición ideológica del grupo de Althusser, pero “no los análisis, incomparablemente más exactos en la obra de Zeleny”.

El sujeto del movimiento estudiado por *El Capital* será, pues, el capital. Sacristán admite que se puede discrepar de este resultado pero que la solidez, la claridad científica de la investigación de Zeleny, “le evita presentar, en el plano epistemológico, hinchadas vaciedades como contenido de la revolución del concepto de ciencia por el marxismo”. De este modo, en *La estructura lógica*, Marx no aparece descubriendo continentes más conocidos que el Mediterráneo “como en la retórica francesa”, sino intentando con éxito articular racionalmente el conocer con el hacer; lo que se sabe del mundo social con la voluntad de revolucionarlo”.

Concluye Sacristán que este ensayo de Zeleny podía contribuir a poner en un marco exacto, “limpio de retórica e imprecisión parisiense”, la lucha entre aquellos que creen

que en el principio de la dialéctica transformadora estaba la Palabra y aquellos otros que sostenían que el principio estaba en la Acción.

### III. 1. 2. Ciencia versus ideología.

Un análisis similar podemos hallar en lo que respecta al tema de las relaciones ciencia-ideología. Althusser defendió la separación radical entre un Marx ideólogo, filósofo, joven y un maduro Marx científico. La ideología era, pues, lo opuesto a la actividad científica.

Sacristán matizaba esta afirmación del modo siguiente. Ideología era un término que tenía en Marx dos sentidos básicos. Por una parte, el de falsa conciencia; por otra, la del conjunto de concepciones generales que daban cuenta de la actitud de un individuo, de sus valores y de sus comportamientos o prácticas.

La primera acepción era sin duda la más usual, aunque no única, en Marx y equivalía a la consideración de una conciencia, como presa de redes no controladas, que considerara lo que era histórica o socialmente determinado como algo en sí mismo obvio, verdadero o correcto. Así pues, falsa en este sentido, al tomar lo histórico o social como definitivo, natural o eterno.

Sacristán matizaba, pues, la oposición radical planteada por Althusser. La noción de ideología tenía más de una acepción en la obra de Marx y, por tanto, no podía mantenerse sin más distinciones una antítesis extrema entre ella y la ciencia. Consiguientemente, no podía sostenerse una separación rupturista entre un joven Marx ideólogo y un maduro Marx científico. También en el Marx maduro podíamos encontrar motivos ideológicos, como mínimo en la segunda acepción del término. También en este “segundo Marx” hay una consideración de la ideología como concepción general, como visión que incorpora saberes y que señala finalidades u objetivos.

### III. 2. Filosofía sistemática.

Sacristán mantuvo posiciones muy críticas respecto a la concepción althusseriana de la filosofía como sistema, como, por lo demás, respecto a cualquier posición metafilosófica similar. Para él, la concepción marxista de la filosofía, por una parte, y la crítica positivista-analítica de las desmesuradas pretensiones cognoscitivas de la filosofía tradicional, por otra, habían derrumbado definitivamente cualquier vindicación del filosofar y de la filosofía como sistema totalizador o como concepción redondeada y acabada del mundo, de la historia o del Todo.

Son conocidas sus posiciones a este respecto (Sacristán, 1968: 356-357): 1º. No existe un saber filosófico sustantivo superior a los saberes positivos. 2º. Los sistemas filosóficos son pseudo-teorías, esto es, “construcciones al servicio de motivaciones no-teoréticas, insusceptibles de contrastación científica (o sea: indemostrables e irrefutables) y edificados mediante un uso impropio de los esquemas de la inferencia formal”. 3º. Existe y ha existido siempre “una reflexión acerca de los fundamentos, los métodos y las perspectivas del saber teórico, del pre-teórico y de la práctica y la *poiesis*, la cual reflexión puede discretamente llamarse filosófica”. 4º. No hay, pues, filosofía en sentido clásico, pero sí hay filosofar. “Esta actividad efectiva y valiosa justifica la conservación del término “filosofía” y de sus derivados”.

Frente a ello, por ejemplo, en el *Curso de filosofía para científicos* (Althusser, 1975: 18), en las tesis 6, 7 y 8, sostiene que la filosofía está hecha de palabras, reunidas en proposiciones dogmáticas que llamará “tesis”, y que estas tesis están unidas entre sí formando un sistema, y que de este modo la filosofía “se equivoca” de una manera

diferente, particular, sólo para los demás. “Para sí misma, la filosofía no se equivoca nunca. No existe el error en la filosofía”.

Contrariamente, Sacristán ha apuntado reiteradamente ya no sólo el abandono, al menos en la intención de Marx a partir de 1843, de la aspiración a una ciencia absoluta, a una *Wissenschaft* idealista, sino que en la misma *Ideología alemana* (Sacristán, 1983a: 16-17) podían hallarse formulaciones del siguiente tenor: “Allí donde termina la especulación, en la vida real, empieza pues la ciencia real, la ciencia positiva, la exposición de la actuación práctica, del proceso de desarrollo práctico de los seres humanos. Se termina la palabrería acerca de la conciencia: en su lugar tiene que aparecer saber real. La filosofía sustantiva pierde, con la exposición de la realidad, su medio de existencia”.

Es precisamente, en opinión de Sacristán, este cambio epistemológico el que va a permitir a Marx concebir normalmente a la ciencia positiva, “liberado de la deformada visión especulativa hegeliana del saber”, y el que le posibilita, a su vez, la percepción de las raíces y las funciones sociales de la ciencia. En su opinión, Marx había sido uno de los primeros macrosociólogos de la ciencia.

### III. 3. Debilidades epistemológicas.

Sacristán subrayó igualmente las imprecisiones epistemológicas de Althusser y, especialmente, su forma, escasamente matizada, de tratar la filosofía analítica en sus diferentes variantes. Daré un ejemplo.

Refiriéndose Althusser a su encuentro excepcional con Hobbes, Spinoza y Rousseau (Althusser, 1992: 321) señala que lo más valioso que aprendió de Spinoza fue la naturaleza del “conocimiento de tercer género”, el de un caso que fuera a la vez universal y concreto y añade: “Que mi “caso” haya sido un “caso” de este orden, como todo “caso médico”, “histórico” o “analítico”, impone reconocerlo y tratarlo en su singularidad; pero que este caso singular sea universal, resulta de las constantes repetidas (y no de las leyes verificables-falsables al estilo de Popper) que afloran en cada caso y permiten inducir de ahí el tratamiento teórico y práctico de otros casos singulares”.

Más allá del tono ciertamente oscurecido del paso (o de la traducción tal vez), no hay duda de la inexistencia de “leyes verificables-falsables al estilo de Popper”. Si algo hay en el balance de la crítica popperiana al programa del criterio de sentido neopositivista y a su propuesta del principio de verificabilidad, es que Popper nunca ha aceptado la posibilidad de verificación de ninguna teoría científica. Y el tema es una cuestión lateral. Es el tema.

Por otra parte, resulta ciertamente paradójico el aire de familia del programa popperiano de distinción entre la ciencia empírica y el resto de saberes o pseudosaberes y la noción de ruptura epistemológica bacherlardiana-althusseriana. Aún más: si el programa de Popper, matizado por él mismo en el Postscriptum, consistirá en delimitar la ciencia empírica y otros saberes, sin descalificación epistémica global de éstos (entre ellos, la lógica, la matemática o la filosofía), algunas de las formulaciones de Althusser no parecen muy alejadas de ese propósito. Así, en la tesis 22 del *Curso de filosofía* (Althusser, 1975: 51) se sostiene que “Todas las líneas de demarcación que traza la filosofía se reducen a modalidades de una línea fundamental entre lo científico y lo ideológico”. Quien dice ideológico dice pseudocientífico y nos encontramos entonces con una de las formulaciones poco cuidadas de La lógica de la investigación científica.

### III. 4. Marxismo y teorema.

Si como se ha apuntado el programa althusseriano de renovación del marxismo fue excelente, no lo fue en cambio su realización. De hecho, en opinión de Sacristán, el marxismo europeo, después del doble aldabonazo del 68, después del Mayo parisino y de la primavera praguense y la posterior invasión rusa, tenía mucho más que ver con el marxismo de la subjetividad de Lukács que con el marxismo supuestamente objetivista de Althusser, más con la voluntad de transformación que con la historia como proceso sin sujeto.

Mirando atentamente, la lectura althusseriana de Marx parecía presentar una notable contradicción interna: la incoherencia entre el cientificismo asumido y la inspiración hegeliana del infabilismo y objetivismo histórico, inspiración considerada, por otra parte, como puramente anticientífica, como lastre epistémico del que finalmente se liberó el Marx maduro.

Por otra parte, este marxismo teoricista o científicista, apuntaba Sacristán, no sólo se veía obligado a menospreciar el Marx joven sino al “viejo Marx” menos leído (Sacristán, 1983: 110), quien había defendido categóricamente, en una carta hoy célebre a la revolucionaria rusa Vera Sassulich, que las tesis de El Capital se referían exclusivamente al ámbito de las sociedades europeas occidentales. Había en definitiva una caída en lo que Sacristán llamó (López Arnal y De la Fuente 1979: 117-118) la falacia de la falsa exactitud, quintaesencia del escolasticismo. Era falaz la actitud de Althusser porque pretendía un rigor falso. Éste era el error compartido por todo intento de presentar el marxismo como ciencia sistemática.

Para Sacristán, por el contrario, Marx había practicado en asuntos económicos un tipo de trabajo intelectual no idéntico al característico de la ciencia positiva, aunque sí compuesto, entre otros elementos, por éste (Sacristán, 1967: 6272). “Es incluso claro que Marx atribuye un peculiar estatuto intelectual a toda ocupación científica general con los problemas económicos. Así escribe, por ejemplo, en el citado prólogo de la 2ª edición del vol. I de El Capital “En la medida en que es burguesa -o sea, mientras conciba el orden capitalista como forma absoluta y única de la producción social, en vez de como estadio evolutivo transitorio- la economía política no puede mantenerse como ciencia, sino mientras la lucha de clases sea latente y se manifieste sólo en fenómenos aislados”. Marx -añadía Sacristán- no ha hecho nunca afirmación parecida acerca de ninguna otra ciencia”.

### III. 5. Hegel-Marx.

No había duda, en opinión de Sacristán, de que la interpretación de la relación Marx-Engels que más éxito tuvo en las universidades europeas, e incluso en otros ámbitos no estrictamente académicos, fue la propuesta por Althusser, pero, para él, se trataba de una concepción totalmente equivocada, incluso incomprensible (Sacristán, 1983-1984: 123). “Yo no digo que Althusser quisiera falsificarla, simplemente no consigo explicarme cómo lo entendió tan mal”.

Si Althusser había sostenido en esquema que Marx empezó siendo hegeliano y que con el paso del tiempo dejó de serlo (la sabida transición del Marx joven-filósofo-ideólogo al maduro Marx científico), la opinión de Sacristán sobre este punto era algo más compleja: Marx empezó en su primera juventud muy antihegeliano; se convirtió luego en hegeliano, brevemente, en sus últimos años de estudio; mientras preparó su tesis doctoral pasó a ser un joven-hegeliano y, posteriormente, durante unos cuantos años, hasta 1856-57, se mantiene en una posición que podríamos caracterizarse como de “materialista empirista bastante puro”, para, a partir de 1856-57, volver a Hegel.

Así pues, en su opinión y en contra de lo que Althusser sostenía, el Marx más hegeliano es el Marx que va desde 1857, cuando escribe los Grundrisse, hasta 1866, cuando termina la redacción del libro primero de *El Capital*. (Sacristán, 1982: 22): “Esos diez años son precisamente la época más hegeliana de Marx, la época de madurez, literalmente lo contrario de que lo decía Althusser desgraciadamente”.

### III. 6. Ruptura epistemológica.

En línea con lo anterior, Sacristán sostuvo que las vicisitudes y puntos de inflexión de la evolución intelectual de Marx (Sacristán, 1967: 6272) “tan rica y resuelta como la de cualquier otro pensador importante”, suscitaban dos cuestiones que eran entonces objeto de estudio en la mayor parte de la literatura marxista del momento: el de los cortes, rupturas o censuras que haya podido haber en esa evolución, y la naturaleza del trabajo teórico de Marx, “tan directamente ligado (a diferencia del trabajo intelectual típico moderno, por ejemplo, el de un físico) con objetivos prácticos (políticos revolucionarios)”.

En opinión de MSL, la evolución de Marx permitía identificar no una sino varias rupturas o puntos de inflexión, “alguno incluso posterior a *El Capital*”, ninguno de los cuales se revelaba como ruptura total. De hecho, ilustra así Sacristán su hipótesis, el mismo Marx no parece haber tenido conciencia de ninguna ruptura definitiva. En 1851, por ejemplo, seleccionó para encabezar una publicación de sus escritos un artículo de 1842 (“Observaciones acerca de la reciente instrucción prusiana sobre la censura”). No hay conciencia pues en el propio Marx de rupturas o puntos de inflexión entre sus trabajos de 1842 (el joven Marx) y sus intereses de 1851 (el Marx maduro).

En realidad, apunta Sacristán, los cambios experimentados por el pensamiento de Marx desde su tesis doctoral hasta *La ideología alemana* no excluyen (Sacristán, 1983a: 12-13) “la persistencia de ideas y rasgos intelectuales presentes en Marx desde su primera educación”. Así, el espíritu ilustrado de su padre y de su suegro en forma de oposición a la escuela histórica o la misma idea de unidad de la ciencia. “Por otra parte, ideas que aparecen por vez primera en los escritos de Marx de estos años, y que tienen al principio una formulación más radical que en años posteriores (hasta el punto de sugerir engañosamente a una lectura precipitada o intencionada su final abandono), caracterizan la noción marxiana de ciencia en todo el resto de su obra...; entre ellas destaca el naturalismo de origen feuerbachiano que se expresa tan vivamente en los Manuscritos de 1844”.

La evolución intelectual de Marx es, efectivamente, compleja como en todo gran pensador. De este modo, señala Sacristán, viviendo Marx ya en Londres, no antes de 1852 y no más tarde de 1856, le escribe a Lassalle diciéndole que la investigación que se propone es a la vez exposición y mediante ésta crítica, o si se prefiere, crítica y en la crítica, la exposición (Sacristán 1978. 11) “¿Exposición de qué?; se pregunta uno en este contexto. ¿Va a ser exposición de los hechos del sistema económico capitalista o va a ser exposición de las fuentes literarias?”.

Aquí, señala finalmente Sacristán, sigue habiendo una visible y pesada presencia de la idea del hacer científico como actividad crítica y no como trabajo empírico-teórico, positivo, como actividad constructiva. Es muy notable, en su opinión, y aparentemente paradójico, que el espíritu de científico positivo de Marx sigue una clara línea ascendente desde 1852 al mismo tiempo que hay en él una misma marcha ascendente de recuperación de Hegel, contra, precisamente, la idea usual de que es la ruptura con Hegel es condición de posibilidad para un Marx científico.

Será, por tanto (Sacristán, 1978: 12), “el descubrimiento de Hegel el que le reconcilia con la abstracción, con la globalidad y, por tanto, le permite ser un científico. Todo lo contrario de lo que han creído los althusserianos durante quince años”, concluía Sacristán.

### III. 7. Dialéctica y sobredeterminaciones.

No hay duda de que Althusser se mantuvo en el espinoso asunto de la vieja dama dialéctica alejado de las entonces usuales lecturas de la noción como alternativa a la lógica formal o al usual y reductivo método usual de la ciencia burguesa (No sólo entonces. Pueden verse, a este respecto, las recientes afirmaciones de Woods y Grant sobre las fijistas y trasnochadas leyes de la lógica formal (Woods y Grant, 1995: 81-100)).

La dialéctica marxista será vista por Althusser como lo opuesto a la dialéctica hegeliana y su diferencia radical debía manifestarse en su esencia, en sus determinaciones y en sus estructuras propias (Althusser, 1967: 75). “Para hablar claro, ello implica que estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana tales como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la “superación”, la transformación de la cantidad en cualidad, la contradicción, etc. poseen en Marx (en la medida en que vuelven a ser empleadas: cosa que no ocurre siempre) una estructura diferente de la que poseen en Hegel”.

Así pues no hay, desde luego, en Althusser vindicación alguna de las leyes de la dialéctica ni consideración de ésta como ciencia de la totalidad o como saber alternativo al saber de la tradición burguesa. Empero, Althusser sigue envuelto de alguna forma en lo que podría denominarse paradigma marxista clásico. Seguirá hablando, con lenguaje tradicional o algo confuso, de contradicciones dialécticas y de sobredeterminaciones. Así (Althusser, 1967: 76) “Y como es necesario que alguien lance la primera piedra querría intentar, por mi propia cuenta y riesgo, reflexionar un instante sobre el concepto marxista de contradicción...” o (Ibid.: 81) “que la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna...”. De ahí el comentario crítico de MSL (Sacristán, 1978: 356):

“Otras muchas veces, confusos desarrollos que parecen ambiciosamente “profundos” (ya se sabe que ése es el atributo de la “ciencia alemana”) se pueden reducir a elementales cuestiones de lógica. Un ejemplo destacado de ellos es la larga historia de la especificidad o determinación o sobredeterminación de la contradicción dialéctica, historia que ha consumido con poca utilidad el trabajo de gente tan valiosa como el mismo Engels, Lukács, Gramsci y Althusser. Ocurre que no existe en la dialéctica hegeliana ningún canon exacto y reproducible -ningún “truco aprendible”- para hallar cuál es la noción contradictoria de una noción dada, a diferencia de lo que piensa la lógica común, en la que está claro que lo contradictorio de “Todo A es B” dice “Algún A no es B”. Lo contradictorio dialéctico hegeliano sería específico (Engels), determinado (Gramsci), sobredeterminado (Althusser)”.

Sacristán se mueve en este asunto en un plano muy distinto. Su opinión (Sacristán, 1983: 115) sobre la dialéctica, inspirada según su criterio, en el propio trabajo científico de Marx, se puede expresar en una tesis negativa y otra positiva. Por una parte, la dialéctica no es lógica y cuando se presenta como tal, “cuando alguien intenta demostrar algo a base, por ejemplo, de la “ley de la negación de la negación”, da entre vergüenza y risa, empezando por Engels”.

De ahí no se colige desprecio alguno por esta oscura idea de dialéctica ni por sus vagas y trivialísimas “leyes”. En su opinión, esas ideas pertenecen a un género que sería malo perder (“Se trata del vago pensamiento cuasi-poético con el que los filósofos han descrito, en sus circunloquios, la experiencia cotidiana pre-científica”), pero que es erróneo tomar como ciencia o método.

La tesis positiva es que, para él, “dialéctica” significa algo, contra lo que tantas veces han afirmado autores como Popper o Bunge. La “dialéctica” será entonces “un cierto trabajo intelectual, que, por un parte, está presente en la ciencia, pero, por otra, le rebasa con mucho... Ese tipo de trabajo intelectual existe como programa (más bien oscuro) en la filosofía del conocimiento europea desde el historicismo alemán”. Este estilo dialéctico consistirá, esencialmente, en proponerse como objetivo cognoscitivo algo formalmente excluido por la filosofía de la ciencia desde Aristóteles. Tanto Hegel como Marx tendrán, por el contrario, “un programa de investigación que busca el conocimiento de algo particular o concreto: en el caso de Hegel, el discutible concreto que es el Todo; en el caso de Marx, la sociedad capitalista existente (... ) pero, a pesar de ello (a pesar de los elementos de abstracción presentes en *El Capital*), lo construido en *El Capital*... tiene una concreción desconocida en el ideal tradicional de ciencia, tan eficaz en las ciencias de la naturaleza”.

Resumiendo, los usos más destacables del concepto de dialéctica en la obra de Sacristán serán los siguientes (López Arnal y otros, 1999: 69-82): 1. La dialéctica es entendida, en primer lugar, como un determinado estilo de pensamiento, como una forma o manera general de pensar que miraría los sistemas o entidades desde la perspectiva de sus contraposiciones u oposiciones internas. 2. La dialéctica es también entendida como objetivo consistente en buscar totalidades en ciencia, en construir imágenes globales o cosmovisiones a partir de los dispersos y variados resultados de los haceres científicos. 3. Finalmente, la dialéctica es vista como aspiración al conocimiento de lo particular. Se dirá entonces (*Ibidem*: 82) que “un determinado conocimiento, cierto producto intelectual será dialéctico si presenta, principalmente, los siguientes rasgos: globalidad y totalidad, carácter interno, endógeno, de la explicación y punto de vista histórico”.

#### IV. Balance provisional.

Hay, por tanto, s se quiere, vuelta del revés, pero con algunas coincidencias de tonalidad . Tanto en Sacristán como en Althusser hay interés por renovar la tradición marxista, sin caer en falsas retóricas humanistas ni en desnaturalizaciones de principio. En ambos hay la convicción de que los partidos comunistas y la teoría marxista deben cambiar profundamente. En ambos hay interés en estudiar y analizar la evolución del pensamiento de Marx. Pero no cabe dudar de que la realización de esas inquietudes está mucho más trabada, en mi opinión, en el caso de Sacristán que en el Althusser. Hay en aquél un rigor conceptual, una proximidad a los desarrollos de la lógica formal contemporánea y una información epistemológica no siempre presentes en el segundo. No es extraño. El caso de Sacristán es, en mi opinión, con la excepción parcial de Geymonat, único en el panorama europeo de aquellos años.

¿Hay lejanía insalvable entre uno y otro? ¿La intersección entre ambos pensamientos, entre ambas prácticas políticas, es vacía? No lo creo. Se han establecido, por ejemplo, paralelismos entre Sacristán y Althusser por lo que respecta a la forma de su militancia en los partidos comunistas respectivos. Althusser pensó que era posible un trabajo de oposición en el interior de la organización sobre bases teóricas y políticas rigurosas y que, consiguientemente, era posible una transformación del partido aunque fuera a plazo largo. Sacristán, después de su dimisión como miembro del comité ejecutivo del PSUC,

de cuya dirección clandestina formó parte durante quince años, se mantuvo en él hasta mediados de los setenta. Su proximidad a las posiciones defendidas por los grupos de la izquierda comunista activos en la transición, no impidió que creyera, a raíz del golpe de estado del 23-F, que estas fuerzas políticas debían unirse sin más dilaciones ni sectarismos y que, si las cosas se ponían como parecía ya entonces que iban a ponerse, había que hacer entrismo, trabajar en el interior de las grandes organizaciones obreras realmente existentes.

Cabe decir por último que se trata, sin duda, ya no sólo de dos grandes intelectuales o pensadores marxistas sino de dos grandes maestros de la tradición, con vicisitudes sin duda muy diversas, con temas y puntos de contacto en algunos aspectos, pero con la ventaja para Sacristán, aparte de su notable formación como lógico en la Universidad de Münster, de una mejor aproximación a otros desarrollos filosóficos a los que nunca despreció por sectarismo o por formar parte de una supuesta, denostada y homogénea filosofía burguesa.

## BIBLIOGRAFÍA

Althusser, L. (1967), *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México. Traducción de Marta Harnecker

Althusser, L. y Balibar, E. (1969): *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México. Traducción de Marta Harnecker.

Althusser, L. (1975): *Curso de filosofía para científicos*, Editorial Laia, Barcelona. Traducción de Albert Roies.

Althusser, L. (1992), *El porvenir es largo*, Ediciones Destino, Barcelona. Traducción de Marta Pessarrodona.

Fernández Buey, F. (1990) “Las huellas de nuestra historia”, *El País*, 11.11.1990.

Fernández Buey, F. (1983-84), “Apuntes curso de doctorado Ciencia y ética en Manuel Sacristán”, Facultad de Económicas de la Universidad Central de Barcelona 1984..

López Arnal, S. y de la Fuente, P (1996), *Acerca de Manuel Sacristán*, Ediciones Destino, Barcelona.

López Arnal, S, de la Fuente Cullell, P, Domingo Curto, A. y Pau, M., (1999): *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”*, Ediciones Universitarias de Barcelona, Barcelona.

Sacristán, M. (1967): “Marx, Karl”. Enciclopedia Larousse

Sacristán, M. (1968): “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”, *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II* (PM II), Icaria, Barcelona, 1984.

Sacristán, M. (1969): “Checoslovaquia y la construcción del socialismo”, *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Icaria, Barcelona, 1985.

Sacristán, M. (1970): “El filosofar de Lenin”, Sobre Marx y marxismo. *Panfletos y materiales I* (PM I), Icaria, Barcelona 1983.

Sacristán, M. (1978a): “Coloquio de la conferencia ‘El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia’”. Fundación Miró, Barcelona, 9. XI.1978.

Sacristán, M. (1978), “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, *PM I*, Icaria, Barcelona 1983.

Sacristán, M. (1980), “Coloquio de la conferencia ¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista? “. Facultad de Económicas Universidad de Barcelona

Sacristán, M. (1982): “Marx como sociólogo de la ciencia”. Clases doctorado UNAM, México, 1982-83.

Sacristán, M. (1983): “Entrevista con Manuel Sacristán”, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987.

Sacristán, M. (1983a). “Karl Marx como sociólogo de la ciencia”, *mientras tanto* 16-17.

Sacristán, M. (1983-1984) “Clases de metodología de las ciencias sociales”. Facultad de Económicas, Universidad de Barcelona. Transcripción de Joan Benach.

Sacristán, M. (1985). “Sobre Lukács”. Conferencia Librería Leviathan de Barcelona.

Thompson, E. P.(1993), *Miseria de la teoría*, Editorial Crítica, Barcelona.

Woods, A. y Grant, T. (1995), *Razón y revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna*, Fundación Federico Engels, Madrid. Traducción de Jordi Martorell.

Zeleny, J. (1974): *La estructura lógica de El Capital de Marx*, Grijalbo (colección Teoría y realidad), Barcelona. Traducción, presentación y notas de Manuel Sacristán.

## THOMPSON VERSUS ALTHUSSER

por Pedro Benítez Martín

### RESUMEN

El artículo analiza las líneas maestras de la crítica lanzada por Thompson a las posiciones de Althusser y señala cómo su causa tiene que ser buscada en un profundo malentendido acerca de lo que realmente éste autor estaba afirmando. El artículo, además, insiste en que si se supera ese malentendido, no hay (salvo en la cuestión del antihumanismo teórico) contradicción real entre las posiciones mantenidas por ambos autores y que, por tanto, es posible hacerlas trabajar conjuntamente.

### ABSTRACT

The article analyses the guidelines of Thompson's criticism of Althusserian positions and points out how its cause has to be found in a profound misunderstanding of what this author was stating. The article, besides, insists on the fact that, if this misunderstanding is overcome, there is no real contradiction (apart from the question of the theoretical anti-humanism) between the positions kept by both authors and as a consequence, it is possible to make them work together.

En 1978, Thompson publicó *The Poverty of Theory*, la diatriba antialthusseriana más dura jamás lanzada. Su conclusión es inequívoca: “Para mí hoy está claro, a partir de mi examen del althusserismo [...], que ya no podemos seguir atribuyendo ninguna significación teórica a la idea de una tradición común. Pues el abismo que se ha abierto separa [...] modos de pensamiento idealista y materialista, un marxismo como clausura y una tradición, derivada de Marx, de investigación y crítica abiertas. La primera es una tradición de teología. La segunda es una tradición de razón activa. [...] Por consiguiente, debo afirmar sin ningún equívoco que no puedo seguir hablando de una sola tradición marxista común. Hay dos tradiciones [...] cuya declaración final de antagonismo irreconciliable fue diferida –como acontecimiento histórico– hasta 1956. Desde esta fecha en adelante ha sido necesario, tanto en política como en el campo de la teoría, declarar lealtad a una o la otra. Entre la teología y la razón no cabe ningún espacio para negociar. El comunismo libertario, así como el movimiento socialista y obrero en general, no pueden tener ningún trato con la práctica teórica, salvo para desenmascararla y expulsarla”[1].

Se trata claramente de una declaración de guerra, pero que data, y por aquí pierde fuerza su demoledor ataque, de 1978; esto es, una vez que ha tenido lugar lo que Negri ha denominado la *Kehre* althusseriana[2]. Poco importa que el propio Althusser hubiera hecho ya su autocritica y que sus tesis de la época nada tuvieran que ver con las defendidas en *Lire Le Capital*. Ni siquiera la publicación de *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, en opinión de Perry Anderson “el texto de oposición más violento jamás escrito dentro de un partido en toda la historia de posguerra del comunismo occidental”[3], fue suficiente para que Thompson introdujera en el epílogo de *Miseria de la Teoría* alguna matización en sus críticas. Al contrario, Thompson se mostró implacable: “no hay una sola frase de *Miseria de la teoría* de la que desee retractarme”[4].

Este ensayo, que “los estudiantes estrecha[ban] contra sus corazones”[5], condujo la polémica ya existente entre historiadores británicos a “los más bajos niveles de la guerra fría”[6]. Pero no se trataba de la polémica Thompson-Althusser. No sólo porque, como

pretendiera Thompson, su preocupación fuera “la influencia del pensamiento althusseriano trasplantado fuera de Francia”[7]; sino porque lo que Thompson presentaba en su obra era una burda caricatura de Althusser. Pero, al menos, Thompson tuvo la decencia intelectual de leer –equivocadamente– a Althusser, lo que no ocurrió siempre entre sus partidarios, para quienes la autoridad de Thompson era suficiente para juzgar y condenar a todo aquél sobre el que se lanzara la acusación de althusseriano. En nuestro país, donde todo se redujo a la presentación de la polémica en Gran Bretaña, ocurrió un poco lo mismo. Tal era la ascendencia del brillante historiador e incansable militante por las libertades E.P. Thompson.

Recordemos que Althusser rechazó el ofrecimiento que le hiciera Perry Anderson para responder a Thompson, limitándose a reconocer “el excesivamente sumario (y por tanto unilateral) carácter de los pocos parágrafos dedicados a la ‘historia’ en el contexto polémico de *Lire le Capital*”[8]. Mas, ¿para qué intervenir? La “*pratique théorique*”, concepto en cuya crítica descansa, en última instancia, el durísimo ataque de Thompson, ya había sido rechazada por el propio Althusser. Ya en 1966, Althusser reconoció que “l’accent mis [...] sur la spécificité de la pratique théorique [...] a induit un effet d’élision [...]: la question de la connaissance empirique”[9]. Pero la autocrítica va más lejos, cuestionando justamente lo que la práctica teórica venía a aportar: “il n’est de philosophie marxiste possible qu’à la condition de récuser cette fonction de garantie”[10]. En 1978, el mejor crítico de Althusser es Althusser mismo: “Je vois clair comme le jour que ce que j’ai fait voilà quinze ans, ça a été de fabriquer une petite *justification* bien française, dans un bon petit rationalisme nourri de quelques références (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, et derrière eux un peu de la tradition Spinoza-Hegel), à la prétention du marxisme (le matérialiste historique) à se donner comme science. Ce qui est finalement (était, car depuis j’ai un peu changé) dans la bonne tradition de toute entreprise philosophique comme garantie et caution”[11]; para denunciar la idea de que “la théorie marxiste possède en elle-même et d’avance, sous forme théorique, la vérité de tout ce qui peut se présenter au monde sous la forme du «concret» [...] cela veut dire qu’elle n’est pas une théorie «de caractère scientifique» ou «opérateur» (peu importe le mot), mais une philosophie absolue, qui sait tout, *absolument tout d’avance* puisqu’elle est la «science des principes premiers et derniers» selon une formule d’Aristote qui dit bien ce qu’elle veut dire”[12].

Esto no significa, naturalmente, que la crítica de Thompson a Althusser careciera de sentido, todo lo contrario. Se equivocaba, no obstante, al centrar la crítica en aquello que Althusser ya había rechazado, impidiendo así situar la polémica, ciertamente necesaria, en un terreno real. Los blancos definidos por Thompson son muchos, la mayoría acertados, y conviene por ello retenerlos al margen de que su desarrollo sea muchas veces equivocado. Voy a detenerme en tres aspectos que considero capitales: el problema del conocimiento y, muy particularmente, del conocimiento histórico, el problema del materialismo histórico por tanto, y, finalmente, en la que creo que ha sido la más incomprensible de las tesis de Althusser, la cuestión del llamado “antihumanismo teórico”.

1. Por lo que respecta a la epistemología, no voy a detenerme en la crítica de la práctica teórica por cuanto la crítica a la misma ha sido realizada por numerosos autores[13], incluido, como ya he dicho, el propio Althusser.

Quedan, sin embargo, algunas cuestiones pendientes, como el reconocimiento del papel positivo que la definición de “práctica teórica” desempeñó cuando fue formulada (por ejemplo al definir una instancia “otra”, diferente del Comité Central del Partido[14]), o la presencia, bajo un concepto erróneo, de problemas reales que Thompson ha pasado

totalmente por alto. Me refiero a la reivindicación de la teoría como actividad específica que, por tanto, requiere de unas herramientas, conceptuales, que no proceden, ni pueden hacerlo jamás, de la evidencia empírica. En este sentido, Althusser venía a reivindicar, frente al empirismo, el carácter activo del conocimiento en unos términos que nos recuerdan al Marx de las *Tesis filosóficas sobre Feuerbach*.

Thompson critica a Althusser porque menosprecia los datos empíricos; y, sin duda, refiriéndonos a parte de *Pour Marx y Lire le Capital*, tiene razón. Frente a éste, y como forma de combatir cualesquiera extravagancias intelectuales, Thompson defiende que “sean las fuentes las que comiencen a dirigir”[15]; pero, en su combate a Althusser, Thompson se acerca demasiado al empirismo al sostener que “este o aquel otro texto muerto, inerte, de un determinado documento no es en absoluto ‘inaudible’; tiene por sí mismo una ensordecedora vitalidad; se trata de voces que irrumpen clamorosas desde el pasado, afirmando sus propios mensajes, exponiendo a la luz su propio autoconocimiento como conocimiento”; así, los datos empíricos “dan testimonio de un proceso histórico real”, hasta el punto de que un hecho cualquiera, por ejemplo, “el rey Equis murió en 1100 d.C.” nos ofrece en sí mismo “las relaciones de dominación y subordinación, las funciones y el rol de la institución, el carisma y los atributos mágicos ligados a ese rol, etc.”[16]. Thompson se equivoca. Como ha sostenido el historiador Julián Casanova, formado en la tradición británica y poco sospechoso de althusserismo, “el historiador [...] no investiga sobre el pasado sino sobre los residuos duraderos del pasado y, como sabe, no todos esos residuos –documentos o fuentes– son igualmente valiosos”; el historiador debe por tanto elegir, más aún, “construir” los problemas históricos y, en ese sentido, parece claro que “en relación con los fenómenos sociales resulta difícil negar que las teorías guían la descripción de esa realidad y que la verdad o falsedad de las teorías no puede determinarse sólo por la evidencia empírica ya que el mismo lenguaje utilizado está cargado de teorización”[17]. El propio Thompson, sin duda un magnífico historiador, sabe que “los hechos no revelarán nada espontáneamente, es el historiador quien tiene que trabajar arduamente para permitirles encontrar ‘sus voces propias’. No la voz el historiador, atención, sino *sus voces propias*, aunque lo que sean capaces de ‘decir’ y parte de su vocabulario venga determinado por las preguntas que el historiador formule. No pueden ‘hablar’ hasta que se las ‘pregunte’”. Mas, este implícito reconocimiento de la teoría, del necesario “diálogo entre concepto y dato empírico”, es nuevamente cuestionado cuando los conceptos son concebidos con “gran elasticidad” y muchas “irregularidades”[18].

José A. Piqueras, en su intervención en el I Congreso de la Asociación Historia Social celebrada en Zaragoza allá por 1990, advertía acerca de “una historiografía formalmente distanciada del empirismo absoluto pero que de hecho niega la teoría”. Piqueras hablaba así de un proceso de “desteorización” caracterizado por 1, “la determinación de la investigación por el método indagatorio”, 2, “la renuncia a un marco teórico de las sociedades, previa identificación de éste con una historia ideologizada” y 3, “la relativización de las categorías”[19].

No sería difícil encontrar en Thompson dos de esas tres características. Hemos visto cómo Thompson asume la tercera de ellas sin problema alguno; lo mismo ocurre con la segunda. Entramos en el segundo de los problemas definidos, el del materialismo histórico.

2. Qué duda cabe que la preocupación de Thompson por considerar al ser humano en toda su realidad es encomiable. En *Miseria de la Teoría*, frente al reduccionismo que supuestamente practica Althusser, pone como ejemplo a una mujer que «es la "esposa" de un hombre, la "amante" de otro hombre, la "madre" de tres hijos en edad escolar. Es

una obrera de la confección, y "delegada de taller", es "tesorera" en la sección local del partido laborista y los jueves por la tarde es "segundo violín" en una orquesta de aficionados. Es de constitución fuerte (como debe serlo), pero tiene una disposición ligeramente neurótica depresiva. También pertenece -casi me olvido de ello- a la Iglesia anglicana y practica ocasionalmente la "comuni3n"[20]. Parece claro. Desde Marx sabemos que lo concreto, esta mujer, "es la sntesis de mltiples determinaciones"; de hecho, "s3lo podemos describir el proceso social -como demostr3 Marx en *El Dieciocho Brumario*- escribiendo historia. Y a3n as3, podemos acabar teniendo s3lo el relato de un proceso concreto, y un relato selectivo del mismo"[21]. El problema es que esta reivindicaci3n de la historia es, en Thompson, la justificaci3n del rechazo de todo modelo, por cuanto por definici3n, los modelos excluyen los atributos humanos[22]; as3 como del concepto "determinaci3n" que, piensa Thompson, conlleva impl3citamente la idea de que lo "otro", lo determinado, es menos real[23]. Comprendemos por ello que, para Thompson, el rechazo a la "radicalmente defectuosa" met3fora de la base y la superestructura sea una cuesti3n de principios, pues "tiene la tendencia cong3nita de conducir nuestra mente hacia el reduccionismo o hacia un vulgar determinismo econ3mico"[24] (esto no ha impedido a su colega Hobsbawm ver en el Prefacio de 1859 "la m3s completa formulaci3n" de la concepci3n materialista de la historia[25]). De este modo, el concepto "determinaci3n", ciertamente concebido como "crucial"[26], se desvanece en sus manos, no ateni3ndose en los hechos ni siquiera a la por 3l aceptada definici3n que ofreciera Raymond Williams ("la fijaci3n de l3mites" y "el ejercicio de presiones"[27]). Sin duda el cap3tulo 6 de *La formaci3n de la clase obrera en Inglaterra*, por lo dem3s, una excelente obra, es ejemplar para comprenderlo: Ni una sola vez, en el cap3tulo m3s estructural de su obra, que significativamente lleva por t3tulo "Explotaci3n", aparece mencionado el concepto que define la explotaci3n capitalista: "plusval3a".

Althusser no rechaza el uso de las met3foras, que considera 3til, aunque comparte con Thompson la idea de la complejidad y riqueza de la historia[28]; asumiendo por tanto las limitaciones de las mismas. Y, refiri3ndonos a la met3fora de la base y la superestructura, deber3amos reconocer que es, literalmente, subvertida[29]. As3, pese a reconocer la determinaci3n (en 3ltima instancia) de la base econ3mica, confiere en el interior de 3sta el papel determinante a las relaciones de producci3n, donde la lucha de clases est3 absolutamente presente. Adem3s, Althusser introduce dos conceptos, que, impl3citamente, han guiado la pr3ctica historiogr3fica de los historiadores marxistas, incluido el propio Thompson, y que vienen a subrayar tanto la complejidad constitutiva de toda "formaci3n social" (digamos de pasada que hasta Thompson debe utilizar este concepto nunca antes utilizado, excepto por Marx, hasta que lo rescatara Althusser) como el car3cter igualmente "real" de todas las instancias, independientemente de a cu3l nos refiramos. Me refiero a los conceptos "sobredeterminaci3n" que, tomado del psicoan3lisis viene a significar la existencia de una determinaci3n mltiple, y "autonom3a relativa". Ya Stuart Hall se3al3 que "Contradici3n y Sobredeterminaci3n" constituye "un ensayo germinativo en la teor3a marxista sobre el cr3tico asunto de c3mo pensar en el problema de la determinaci3n de una forma que no sea reduccionista"[30]; por su parte Ralph Miliband[31] concede un indudable m3rito al concepto "autonom3a relativa", que Thompson pretend3a ignorar en el mismo momento en el que lo reconoc3a como verdadero punto de partida de sus investigaciones[32]. Si a eso a3adimos que "ni en el primer instante ni en el 3ltimo, suena jams3 la hora solitaria de la 3ltima instancia"[33] comprenderemos perfectamente d3nde reside el denostado reduccionismo y economicismo de Althusser.

Althusser, debemos decirlo, se mostró mucho más acertado que Thompson, que, incapaz de aceptar el más mínimo aroma determinista, debe dar marcha atrás hasta en aquello que explícitamente había asumido. El ejemplo de la mujer antes citado es, en los hechos, violentamente rechazado: “Hoy los estructuralismos acaparan esta área por todos lados; estamos *estructurados* por relaciones sociales, *hablados* por estructuras lingüísticas previamente dadas, *pensados* por ideologías, *soñados* por mitos, *sexuados* por normas sexuales patriarcales, *ligados* por obligaciones afectivas, *instruidos* por mentalidades y *actuados* por el guión de la Historia. Ninguna de estas ideas es, en su origen, absurda, y algunas tienen por base ciertos progresos sustanciales del conocimiento. Pero todas ellas, al llegar a cierto punto, pasan de tener sentido a no tenerlo, y sumados conducen al mismo punto terminal: la no libertad”[34].

Nos adentramos en el tercero de los problemas apuntados: el antihumanismo teórico.

3. Thompson, preocupado en su obra historiográfica por no ceder un ápice de terreno al economicismo, se orienta en ocasiones a lo que sus críticos han denominado “culturalismo”[35]. Efectivamente, la cultura (entendida en el sentido anglosajón del término) ocupa un lugar de primer orden en su obra y, junto a ésta, la difícil categoría de experiencia. Por aquí se desliza lo que podríamos llamar “moralismo”, cuya presencia por ejemplo observamos en su tratamiento de la explotación en términos de experiencia “vívida”, como sentimiento, y no como explotación económica.

No se trata de cuestionar el papel de la moral en la historia pues, como sostiene Thompson, “los hombres y las mujeres argumentan en torno a valores, eligen entre unos y otros valores”[36]. Asumo completamente por ello la diferencia que Kate Soper establece entre “moralidad” y “moralismo”[37], pero cuando la moral pasa a ser “el agente básico del cambio social”[38] y Thompson identifica toda “determinación” con la ausencia de libertad, por consiguiente con la imposibilidad del ejercicio moral, cae verdaderamente del lado del moralismo. Thompson, brillante historiador, es incapaz de distinguir, como muy pertinentemente hiciera E.H. Carr[39], entre los órdenes histórico y moral. De ahí la desesperación y el tormento que le ocasiona la lectura de Althusser: “¡Nos hacen abjurar de la acción humana, de la creatividad, incluso de nuestro propio yo!”[40].

El humanismo y moralismo de Thompson exigen así el absoluto rechazo de la categoría althusseriana “proceso sin sujeto” (ni fines) que, con extraordinaria celeridad, Thompson identifica con el stalinismo. Althusser, según Thompson, habría cometido el imperdonable pecado de negar la acción humana.

¿Es esto cierto? En absoluto. Althusser ha insistido como ningún otro en el papel que la ideología desempeña en la historia, siendo ésta, y no la teoría, la que guía la acción de los hombres; y, en la *Réponse à John Lewis* ha planteado en términos inequívocos que es el ser humano, y nadie más, quien actúa en la historia; pero eso no lo convierte en sujeto *de* la historia, esto es, sujeto libre de determinaciones. Thompson sabe, como historiador, que “el abandono de los planos de la mera crónica o de la simple interpretación y el acceso a un nivel propiamente científico de una explicación, supone comprometerse de alguna manera con la cuestión del carácter determinado del proceso histórico”[41]. Ya V. Kierman –otro brillante miembro de la tradición a la que pertenece Thompson– advirtió sobre la necesidad de “ser cautos y no deslizarnos hacia la ‘teoría de los factores’ ridiculizada hace muchos años por Plejanov, la reducción de la Historia a un caleidoscopio de variables independientes”[42]. Así, al abordar el problema del sujeto en la Historia, es necesario distinguir entre dos cuestiones que aparecen entrelazadas: “a) identificar los agentes (entes activos) del proceso, y b) reconocer el ‘lugar’ donde se ubican los principios determinantes del movimiento

social”[43]. Es éste, y no otro, el significado exacto del famoso “antihumanismo” (teórico) althusseriano. No se trata de negar la acción humana, sino de hacerla inteligible; y eso exige olvidar al hombre como punto de partida del análisis histórico. ¿Podemos realmente entender el caso Stalin tomando como punto de partida a Stalin mismo o, por el contrario, sólo es comprensible mostrando “cómo la lucha de clases creó en [la Unión Soviética] las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de [dios]”[44]? Esa, y no justificar al PCF, o a Stalin, o la teoría de las dos ciencias, ha sido la preocupación de Althusser desde ... ¡los años cincuenta[45]!

Pero Thompson, aun consciente del callejón sin salida en el que se encuentra, insiste: “¡No soy una COSA!” y, por tanto, cualquiera que sea nuestra conclusión en la polémica sin fin entre predeterminación y libre albedrío [...] es sumamente importante que *pensemos* que nosotros somos ‘libres’”[46].

Un último apunte a propósito del antihumanismo teórico. Thompson, como la mayoría de críticos de Althusser, atribuyen este antihumanismo a la filiación estructuralista de Althusser. Craso error. El antihumanismo althusseriano es anterior a su “coqueteo” estructuralista, y fue alcanzado durante los años de formación en los que, por tres vías diferentes y consecutivas (Hegel, Feuerbach y la filosofía política francesa del siglo XVIII), Althusser accedió a Marx, pasando primero del cristianismo al humanismo y, posteriormente, por la mediación de, sobre todo Helvétius, a la fundamentación de lo que más tarde definiría como antihumanismo. Mas, ¿paradoja?, toda la teoría de Helvétius sobre el hombre descansa en esa escurridiza categoría tan querida por Thompson que es la experiencia[47].

Concluamos. Hace ya diez años[48] sostuve que entre los discursos de Thompson y Althusser era posible el diálogo; que, pese a las apariencias, no existía antagonismo entre ambos. Sigo pensando lo mismo, bastaría con situar ambos discursos en la coyuntura particular en la que surgieron y prestar más atención a la definición de los blancos que a los excesos cometidos. Es posible, ciertamente, que en un punto concreto (el del humanismo) no exista compromiso teórico posible. Esto, sin embargo, no debería impedir que, desde ambos discursos, en la práctica, se aúnen fuerzas en las batallas que, sin duda, habrá que afrontar.

## NOTAS:

- [1] Thompson, E.P.: *Miseria de la teoría*, Crítica, Barcelona, 1981, pp. 289-290. En adelante citaré como MT.
- [2] Cf. Negri, T.: “Pour Althusser. Notes sur l’évolution de la pensée du dernier Althusser”, en *Futur antérieur. Sur Althusser. Passages*, 1993, p. 83. Recordemos que de Noviembre de 1977 data su intervención de Venecia: “La crisis del marxismo”, *El Viejo Topo* nº17 (febrero 1978), pp. 34-35.
- [3] Anderson, Perry: *Teoría, política e historia. Un debate con E.P. Thompson*. Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 126.
- [4] MT, p. 302.
- [5] Hall, Stuart: “En defensa de la teoría”, en Samuel, R. (ed.): *Historia popular y teoría socialista*. Crítica, Barcelona, 1984, p.277.
- [6] Stedman Jones, Gareth: “Historia y Teoría”, en Aracil R. y García Bonafé M.: *Hacia una historia socialista*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1983, p.189
- [7] MT, pp. 299-300
- [8] Althusser: Carta del 28/3/ 1978 a la *New Left Review*, cfr. Elliot: *Althusser: The Detour of Theory*. Verso, London-New-York, 1987, p. 4n.
- [9] Althusser: “Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste” (26 de junio de 1966), *Écrits philosophiques et politique II*. STOCK/IMEC, Paris, 1995. pp. 407-408.
- [10] Althusser: “Note”, julio 1967, inédito. Archivos IMEC.
- [11] Althusser: “Lettre à Merab” del 16/01/78, en *Sur Althusser Passages, Futur antérieur* (1993), p. 7.
- [12] Althusser: “Que faire?” (1978). Inédito, p. 26. Precisamente Thompson calificaba a Althusser como “el Aristóteles del nuevo idealismo marxista”. MT, p. 14.

- [13] Posiblemente la crítica de Adolfo Sánchez Vázquez constituya, al menos en castellano, una de las mejores críticas que se han realizado. Sánchez Vázquez, A.: *Ciencia y revolución (el marxismo de Althusser)*. Alianza editorial, Madrid, 1978.
- [14] Algo que, por ejemplo, comprendió el poco althusseriano Mark Poster, que compara en este punto a Althusser con Sartre. Cfr. Poster, M.: *Existential Marxism in Postwar France*. Princeton University Press, 1975, pp. 341-342.
- [15] Thompson, E.P.: “Conversa amb E.P. Thompson: Sobre història, socialisme, lluita de classes i pau”, *L’Avenç* n°74 (septiembre 1974), p.74
- [16] MT, pp. 37 y 51.
- [17] Casanova, J.: *La historia social y los historiadores*. Crítica, Barcelona, 1991, pp. 154 y 156.
- [18] MT, pp.55, 67 y 78 respectivamente. Thompson ha definido siempre unos blancos muy precisos, especialmente el economicismo y, en general, la versión escolástica del marxismo, produciendo así una obra que tuvo la virtud de revolucionar la historiografía marxista. No obstante, el exceso de celo en su combate lo desorientó en ocasiones, siendo de hecho posible encontrar en su obra dos discursos verdaderamente distintos y distantes, a espaldas el uno del otro. He tratado de abordar este problema en *E.P. Thompson y la historia. Un compromiso ético y político*. Editorial Talasa, Madrid, 1996.
- [19] Piqueras, J.A.: “El abuso del método, un asalto a la teoría”, en Santiago Castillo (coord.): *La Historia Social en España. Actualidad y perspectivas*, Siglo XXI, Madrid, 1991, p. 92
- [20] MT p. 231.
- [21] Thompon, E.P.: “Las peculiaridades de lo inglés”, *Historia Social* n° 18 (invierno 1994), p. 52
- [22] Cfr. *ibid.*
- [23] MT, p. 244.
- [24] Thompson, E.P.: “Folklore, antropología e historia social”, *Historia Social* n°3 (invierno 1989), pp.97-98.
- [25] Hobsbawm, Eric: “Marx and History”, *New Left Review* n° 143 (enero-febrero 1984), p. 43
- [26] MT, p. 244.
- [27] Williams, Raymond: *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1980, p.107.
- [28] “la tâche de l’histoire, qui comme toute autre science est contrainte d’approfondir ses propres théories pour les adapter incessamment à une réalité inépuisable qui la précède et la dépasse toujours”. Althusser: “Note sur la théorie marxiste de l’histoire”. Texto inédito de 26 páginas redactado a mediados de los años cincuenta. p.15. Se encuentra en el IMEC.
- [29] De alguna manera esto era ya perfectible en su *petit Montequieu*, especialmente cuando hace una analogía entre el tipo de relación que se establece entre la base y la superestructura y entre la “naturaleza” y el “principio” de Montesquieu.
- [30] Stuart Hall, art.cit., p. 280
- [31] Miliband, R.: “Poder estatal e intereses de clase”, *Zona Abierta* 30 (enero-marzo 1984) p.123.
- [32] MT, pp. 157.
- [33] Althusser: “Contradicción y sobredeterminación”, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1983 (20ª ed.), p. 93
- [34] MT p. 235.
- [35] Johnson, Richard: “Edward Thompson, Eugene Genovese, y la historia socialista-humanista”, en Aracil R. y García Bonafé, M.: *Hacia una historia socialista*, ed.cit., pp. 52-85.
- [36] MT p.269
- [37] Moralidad: “conceder importancia y validez a los juicios y valores morales”. Moralismo: “creer que adoptar unos valores morales es en sí mismo suficiente”. Kate Soper: “Marxism and Morality”, *New Left Review* n° 163 (mayo-junio 1987), p.103
- [38] Thompson, E.P.: *William Morris. De romántico a revolucionario*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1988, p. 662.
- [39] cf. Carr, E.H.: *¿Qué es la historia?*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, pp. 127-128
- [40] MT p.169.
- [41] Pereyra, Carlos: “El determinismo histórico”, *En Teoría* n° 3 (1979), p. 167.
- [42] Kierman, V.: “Problems of Marxist History”, *New Left Review* n° 161 (enero-febrero 1987), p. 107
- [43] Pereyra, Carlos: *El sujeto de la historia*, Alianza editorial, Madrid, 1984, p. 31
- [44] Pido perdón por parafrasear a Marx: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Ariel, Barcelona, 1977 (3ª ed.), p.6
- [45] Podrían leerse por ejemplo “Rapport de la Cellule ENS-Langevin (Personnel)” o “Remarques et suggestions sur les problèmes de la lutte idéologique chez les intellectuels”, textos inéditos redactados en los años 1954 y 1955 respectivamente, donde defiende tesis en algunos aspectos muy semejantes a las que defenderá públicamente en 1978.
- [46] MT p. 234
- [47] Esto lo he abordado en *Genealogía del althusserismo. Lecturas filosóficas de Louis Althusser: 1945-1965*, de próxima aparición.
- [48] Benítez, P.: “En torno a la polémica Thompson-Althusser (apuntes para una revisión)”, *Riff-Raff* n° 3 (primavera 1994), pp. 19-23.

## **4ª parte: reseñas-guías de lectura**

## BREVE NOTA BIO-BIBLIOGRÁFICA SOBRE LOUIS ALTHUSSER

por Juan Pedro García del Campo

Nacido en Birmandreis (Argelia) en octubre de 1918, la infancia y la juventud de Louis Althusser transcurren al ritmo de los traslados familiares en un ambiente católico y tradicional. En 1940, con el comienzo de la IIª guerra mundial, es movilizado y, posteriormente, hecho prisionero por los alemanes: con algún episodio de depresión y alguna crisis de fe, pasa el resto de la guerra en cautividad. Liberado en 1945, se reúne con su familia y retorna a la “normalidad”: después de un viaje a Roma escribe algunos artículos para revistas cristianas (hasta que, a partir de 1948, se produzca un progresivo distanciamiento del catolicismo, se prolongará esta actividad de “escritor cristiano”, aunque en buena medida Althusser identifica ya su fe religiosa con cierta tensión hacia la liberación del proletariado).

En 1946, en los albores de la guerra fría, se produce su encuentro con Hélène Rytman (que usa entonces Legotien como nombre de guerra y que mantiene una muy conflictiva relación con el partido comunista) y el Movimiento de la Paz y, también, su reincorporación a los estudios: ingresa en la École Normale (ENS). Desde 1947, por otra parte, sufre severos episodios depresivos (que desde entonces se repetirán con asiduidad) que conllevan períodos de hospitalización y tratamientos expeditivos. En 1948, el mismo año en que empieza a impartir clases, se adhiere al partido comunista en pleno estallido del “asunto Lyssenko” (en la ENS, suicidio del comunista y biólogo Engelmann).

Si desde 1948 Althusser participa en los debates filosóficos de la Francia de su tiempo y, especialmente, en los debates teóricos e ideológicos en el seno del PCF: tanto sobre la cuestión del “materialismo dialéctico” como sobre la de la “ciencia proletaria”, enfrentándose en ambos asuntos a la “doctrina oficial”, a partir de 1956 (invasión de Hungría y necesario enfrentamiento con la historia del estalinismo tras el “informe Chruchov), su actividad filosófica se define como una apuesta frente a la forma que adoptarán las “renovaciones” o “revisiones” del marxismo: frente a las diversas reformulaciones de la “dialéctica” y frente a las opciones “humanistas”, la obra de Althusser se afirma como un intento (de contenido tanto político como teórico) de profundizar en los elementos que hacen del materialismo histórico una ciencia que, por otro parte, nada tiene que ver con la supuesta científicidad del materialismo dialéctico proclamada desde la ortodoxia.

A este impulso corresponden algunos textos (inéditos) de profundización en la dialéctica hegeliana y de análisis de los clásicos del pensamiento político (1959, *Montesquieu la política y la historia*), los conocidos artículos sobre el joven Marx por cuyo contenido (y por la polémica posterior desarrollada alrededor de los mismos) Althusser irrumpe en la escena teórica como “sujeto político-filosófico” (la expresión es de F. Matheron) de primer orden, y el conjunto de trabajos (fruto de la actividad del grupo “Théorie” y del trabajo colectivo sobre los textos de Marx en la ENS) que cristalizan en las grandes obras de mediados de la década siguiente. Así, *Pour Marx* (en castellano *La revolución teórica de Marx*, recopilación de textos publicada en 1965), *Lire Le Capital* (1965, en castellano *Para leer “El Capital”*) o incluso el famoso “Curso de filosofía para científicos” (de 1967, cuyas primeras cuatro lecciones serían publicadas con una nueva redacción en 1974 como *Philosophie et Philosophie Spontanée des Savants*): textos de fijación de posiciones, de ruptura y de afirmación de la ruptura (en primer lugar y sobre todo de Marx frente a la tradición filosófica y económica anterior: tal es el nudo del famoso “corte epistemológico” afirmado como

elemento central que hace posible la formulación y la especificidad del “materialismo histórico”): el marxismo es una ciencia y, como tal, ni es una ideología ni es la continuación de la “ciencia económica burguesa”...; y las afirmaciones derivadas: en primer lugar que el marxismo se constituye en ciencia en/por su ruptura con un pasado necesariamente ideológico y no-científico y, en segundo término, que la filosofía tiene como tarea fundamental el análisis de la especificidad de la práctica teórica (la filosofía como “teoría de la práctica teórica”).

A partir de 1967 y 1968, en el momento culminante de su fama y una vez articulados los elementos centrales de su posición respecto del materialismo histórico, en los trabajos de Althusser empiezan a producirse aclaraciones y matizaciones que culminarán en una pública “autocrítica” teórica en 1974 (*Elementos de autocrítica*).

Desde la reflexión directa sobre el trabajo de los científicos (en 1967 se desarrolla el “Curso de filosofía para científicos” a cuya sesión inaugural asistió el premio Nobel Jacques Monod), a partir de la consideración de las simplificaciones que, en diversos aspectos, comportaba la teoría del “corte epistemológico” (en relación con la noción misma de “corte” pero también con la caracterización de la especificidad del trabajo filosófico: de 1967 es “La filosofía como arma de la revolución” y de ese mismo año la redacción de la conferencia sobre *Lenin y la filosofía*, textos en los que la práctica filosófica sobrepasa ampliamente los límites de su concepción como simple “teoría de la práctica teórica” y en los que adquiere peso y consistencia una teorización del “campo de batalla filosófico”: la “reescritura” que supone la publicación de *Filosofía y filosofía espontánea de los sabios* en 1974 puede leerse también en esta clave) y a partir, sobre todo, de la centralidad histórico-política de los acontecimientos del año 1968, el trabajo de Althusser en la década de 1970 se modula progresivamente hacia la consideración central del enfrentamiento filosófico-político como nudo sobre el que articular la intervención teórica.

Si la *Respuesta a John Lewis*, (1973) supone una reafirmación de los elementos centrales de su concepción del materialismo histórico como ciencia, hay que señalar que, en la práctica, esta pequeña obra se limita a ser una reivindicación de lo esencial: la consideración de la historia como un “proceso sin sujeto ni fin(es)” (simplifiquemos: una especie de ocasional “resumen” de lo que había sido magistralmente apuntado en 1968 en el artículo “Sobre la relación Marx-Hegel”). Y una suerte de “reducción de la exigencia” se completa cuando los *Elementos de autocrítica* (1974) zanján la polémica sobre la importancia del “corte epistemológico” aludiendo, sin mayor explicación, a un “exceso teorístico” que se habría introducido en sus obras de la década anterior. En paralelo, sin embargo (y al hilo de una lectura cada vez más política de las obras de Maquiavelo y de Spinoza), adquiere progresivamente mayor importancia para Althusser el análisis de la constelación ideológico-política como un elemento central en la (re)producción de las condiciones de existencia del Modo de Producción Capitalista. De 1970 es el fundamental “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado” (que hoy, como consecuencia de la publicación de textos inéditos, sabemos parte de un proyecto mucho más amplio de análisis, precisamente, “sobre la reproducción de las condiciones de la producción”), de 1975 la famosa *Soutenance d’Amiens* (publicada, como otros textos de ese período, en 1976, en *Positions*) en la que Althusser presenta su trabajo filosófico como la intervención de un comunista en el ámbito de la filosofía y que inaugura una línea de intervención que, de algún modo, conduce a la reivindicación de una “nueva práctica de la filosofía” o una “transformación de la filosofía” en clave directa y explícitamente política tal y como fue presentada en las diversas exposiciones que Althusser realizó en territorio español el año 1976. Intervención directamente política que, entre 1977 y 1978, en el período más oscuro de los “años de plomo”, se enfrenta a

las últimas formulaciones de la opción “eurocomunista” en textos como *22º Congreso*, “¡Finalmente la crisis del marxismo!, *Lo que no puede durar en el partido comunista o Marx en sus límites*, obra inédita en la que se formula una nueva y definitiva (por más que no continuada) vuelta de tuerca en la crítica althusseriana a los presupuestos que articulan las más diversas formas de la esclerótica ortodoxia del marxismo contemporáneo.

Después de 1978, Althusser parece guardar silencio. Y ese silencio se hace pronto definitivo: el 16 de noviembre de 1980, el individuo Louis Althusser estrangula a su compañera Hélène. Los procedimientos legales se ponen en funcionamiento y Althusser es declarado legalmente irresponsable. No volvió a publicar nada en vida. Con todo, en momentos robados a la enfermedad (hoy lo sabemos tras la publicación de buena parte de sus textos inéditos), Althusser siguió trabajando (en silencio): en una singular formulación de lo que habría de ser el materialismo que, de alguna manera, se deja leer también en unas entrevistas realizadas por Fernanda Navarro (en 1984 aunque publicadas posteriormente): lo que empieza llamando “materialismo del encuentro” (en torno a 1982) y que después (en torno a 1986) formula como “materialismo aleatorio”, concepción que vendría a articularse históricamente en una “única tradición materialista” cuyos principales eslabones modernos vendrían a ser Maquiavelo, Spinoza y Marx y a cuya luz sería (quizá) pensable la superación de los “límites” intrínsecos a la tradición marxista y, así, la re-formulación de un pensamiento y una práctica para la revolución y el comunismo.

La muerte física de Althusser se produjo el 22 de octubre de 1990. Después de esa muerte han sido publicados diversos textos suyos: en 1992, el texto autobiográfico *El porvenir es largo* (seguido de otro intento de autobiografía bastante anterior titulado *Los hechos*) y, a partir de ese mismo año el IMEC empezó a publicar varios volúmenes de sus *Escritos filosóficos y políticos* que habían permanecido inéditos.

Una muy buena bibliografía althusseriana se encontrará entre las páginas 342 y 351 del libro de Gregory Elliott titulado *Althusser – The Detour of Theory* (Verso, Londres y Nueva York, 1987).

En 1992 la editorial Grasset publicó el primer (y único hasta la fecha) volumen de la biografía de Althusser, preparada por Yann Moulrier Boutang, con el título *Louis Althusser: une biographie. Vol. 1. La formation du mythe, 1918-1956*.

*POUR MARX (LA REVOLUCIÓN TEÓRICA DE MARX):*

por Pedro Fernández Liria

Los escritos que componen *Pour Marx* son, sin duda, junto a los de su aportación al colectivo *Lire "Le Capital"*, los textos más importantes de Louis Althusser. Como es sabido, se trata de ocho escritos publicados entre 1960 y 1965 en diversas revistas francesas, acompañados de un clarificador Prefacio firmado en marzo de 1965, que fueron reunidos por el propio Althusser para su publicación conjunta en la editorial François Maspero de París en ese último año.

¿Su objetivo? *Pensar la aportación teórica de Marx*. Nada nuevo, por tanto. Pero, a diferencia de todos los que le habían precedido en esta tarea, Althusser tuvo el mérito de advertir que para pensar la teoría de Marx no podíamos conformarnos con las nociones y conceptos con los que el propio Marx se había visto obligado a pensar su objeto, por ser los propios de la cultura filosófica (Fichte, Hegel, Feuerbach) y científica (Smith, Ricardo, Quesnay) de su tiempo (nociones como las de "hombre", "esencia" o "naturaleza humana", "negación de la negación", "alienación", "trabajo", etc.).

Toda producción científica "nueva, e incluso revolucionaria, comienza siempre en alguna parte, en un cierto universo de conceptos y de palabras *existentes*, y, 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 de pensamiento, toda teoría nueva está condenada a pensar su nuevo contenido en ciertas formas del universo teórico existente, que dicha teoría terminará por conmover".

El objetivo que Althusser se propone en *Pour Marx* es pensar la "novedad radical" de la aportación teórica de Marx en conceptos "adecuados" a su objeto, lo cual exige desprenderse de nociones tomados de otros discursos ya existentes y llamados a satisfacer otras demandas, y elaborar conceptos epistemológicamente "contemporáneos" de la "nueva realidad" que Marx se propone pensar.

Algunos de estos conceptos fueron perfectamente elaborados por el propio Marx en su madurez, como los conceptos de "fuerza de trabajo", "modo de producción", "relaciones de producción", "plusvalía", etc. Otros, en cambio, pese a ser como requeridos por la propia teoría de Marx (en la que a menudo se hallan en "estado práctico" o como "en hueco") fueron tan sólo esbozados o sugeridos por Marx. Tal es el caso de conceptos como el de "sobredeterminación", "estructura a dominante" (o con predominio) o "todo complejo estructurado ya dado", a los que Althusser dedica los que quizá sean los dos trabajos más importantes de *Pour Marx* ("Contradiction et surdetermination" y "Sur la dialectique matérialiste") y mediante los cuales Althusser vuelve a pensar, con un rigor inédito, lo pensado por Marx.

Un resultado inesperado de estos trabajos, quizá no deseado y, en todo caso, no asumido por Althusser hasta mucho más tarde, fue que conceptos tan caros al pensamiento marxista de todas las épocas como los de "dialéctica" y "contradicción" quedaban *de facto* destruidos, y no por exigencia de una presunta interpretación *althusseriana* de Marx, sino *por el trabajo de la propia teoría marxiana sobre sí misma*.

El objetivo de Althusser en *Pour Marx* -como quiere indicar el título de la edición castellana de la obra- es *poner de manifiesto el alcance y la naturaleza de la revolución teórica de Marx*. Pero desde el principio, Althusser se percató de que la única manera de alcanzar este objetivo, de hacer inteligible la aportación de Marx, era hacer justamente lo contrario de lo que se venía haciendo hasta el momento de su decisiva "intervención": aislar el pensamiento de Marx del de Hegel, poner al descubierto en toda su dimensión

la brecha que separa a Marx de Hegel. "La meta de mis ensayos —escribirá Althusser en un análisis retrospectivo de *Pour Marx* y *Lire "Le Capital"*— consistía en *descolocar* a Marx respecto de Hegel".

Y, en efecto, lo que *Pour Marx* venía a demostrar es que constituía un error buscar la claves para la comprensión del trabajo desarrollado por Marx en la filosofía de Hegel y que sólo fuera de la órbita de ésta teníamos posibilidad de alcanzar una percepción adecuada del sentido y el significado de aquél. Lo que Althusser se propuso mostrar en ese texto es que la aportación de Marx suponía una auténtica "ruptura" con Hegel y que se desarrollaba en un "elemento" por completo distinto al de la filosofía de éste y, por añadidura, al de la filosofía de la llamada izquierda hegeliana (dentro de la cual hay que incluir al Marx de los juveniles *Manuscritos* de 1844).

### PARA LEER "EL CAPITAL"

por Aurelio Sainz Pezonaga

¿Hablan de lo mismo la economía política y *El capital* de Marx? En caso de que la respuesta sea negativa, ¿cómo puede conocerse esta diferencia de objeto entre una y otro? Los dos textos con los que Althusser contribuye al proyecto colectivo de "leer" *El capital* intentan responder a ambos interrogantes.

"El objeto de *El capital*" responde a la primera pregunta. Pero, como se concederá fácilmente, no es posible determinar la diferencia o identidad de objeto entre la economía política y *El capital* sin, al mismo tiempo, elaborar un sistema de conceptos que permita realizar semejante tarea.

La tesis de Althusser es que entre *El capital* y la economía política hay un corte epistemológico. Lo hay porque tratan de objetos diferentes y porque tratan su objeto de modo diferente.

Que dos discursos que hablan de lo económico (del consumo, la distribución y la producción) puedan tratar sin embargo de objetos diferentes de modo diferente no es algo que caiga por su propio peso. En efecto, tal afirmación sólo puede hacerse si está respaldada por, al menos, cuatro tesis que son básicas en toda la concepción althusseriana: la distinción entre el objeto de conocimiento y el objeto real, la necesaria distinción entre ideología y ciencia, la concepción del conocimiento como producción (por tanto, como práctica social relativamente autónoma con respecto a las restantes prácticas sociales) y la interioridad de la norma de verdad a la misma práctica científica. No es lo menos destacable de estas tesis que con ellas se volatilice toda concepción del conocimiento como una relación sujeto-objeto.

A partir de ellas, además, podemos decir que si entre *El capital* y la economía política hay un corte epistemológico es porque producen objetos de conocimiento diferentes y los producen según normas de verdad diferentes.

La unidad de "la concepción positivista de un campo homogéneo de fenómenos económicos dados y la antropología ideológica del *homo oeconomicus*" (pag. 178: cito según de la reedición de 1990) constituye la estructura del objeto de la economía política. El objeto de *El capital*, sin embargo, es la estructura regional de lo económico, que es expresada por el concepto de plusvalor, determinada por la estructura global del modo de producción capitalista.

La norma de verdad de la economía política descansa en el darse espontáneo de los fenómenos económicos como económicos, es decir, como "manifestaciones" de un sujeto de necesidades (el *homo oeconomicus*). Para la economía política, un discurso

sería un discurso económico pertinente en cuanto y sólo en cuanto recogiera este darse espontáneo de los fenómenos económicos como constituyente previo de su decir.

La norma de verdad de la economía política define, al mismo tiempo, su problemática, define el tipo de problemas que va a plantear a su objeto. Dado que el darse espontáneo del fenómeno económico es identificable en su inmediata cuantificación (racionalidad medios-fines del sujeto de necesidades), la reducción a medida es el problema básico de la economía política. De aquí proviene toda la confusión que gira en torno a la cuantificación del valor y del plusvalor, falso problema producido por la proyección de la problemática de la economía política sobre el objeto de *El capital*.

La norma de verdad de *El capital* es la construcción del concepto de la estructura de lo económico en el modo de producción capitalista. No se admite ninguna evidencia acerca de qué sea lo económico. Los hechos económicos no se dan bajo ninguna forma de espontaneidad. Y esto, principalmente, porque definir la estructura de lo económico exige definir la estructura global del modo de producción, la específica combinación de sus distintos niveles: “Si la estructura de las relaciones de producción define lo económico como tal, la definición del concepto relaciones de producción de un modo de producción determinado pasa necesariamente por la definición del concepto de la totalidad de los distintos niveles de la sociedad, y de su tipo de articulación (es decir, de su eficacia) propia” (pag. 192)

La problemática, entonces, se planteará desde la complejidad de una estructura de estructuras. Así, por ejemplo, el problema del tiempo histórico, rechazada la idea empirista del tiempo, sólo podrá abordarse desde la determinación de la combinación de la temporalidad de los distintos niveles: “No es posible pensar *en el mismo tiempo histórico* el proceso del desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos diferentes ‘niveles’ no es el mismo. Por el contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio*, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los ‘tiempos’ de los otros niveles. Debemos y podemos decir: para cada modo de producción hay un tiempo y una historia propios, con cadencias específicas al desarrollo de las fuerzas productivas; un tiempo y una historia propios a las relaciones de producción, con cadencias específicas; una historia propia de la superestructura política...; un tiempo y una historia propia de la filosofía...; un tiempo y una historia propia de las producciones estéticas...; un tiempo y una historia propia de las formaciones científicas..., etc. Cada una de estas historias tiene cadencias propias y solo puede ser conocida con la condición de haber determinado el *concepto* de la especificidad de su temporalidad histórica y de sus cadencias (desarrollo continuo, revoluciones, rupturas, etc.)” (pag. 110). Por ello, para desarrollar esta problemática será preciso hablar de causalidad estructural, de “la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante” (pag. 201). Nos encontramos, entonces, con un objeto frente a otro objeto, una norma de verdad y una problemática frente a otra norma de verdad y otra problemática. Los dos discursos son incompatibles, uno niega el derecho a existir al otro. Pero hay más, la economía política y *El capital* son diferentes tipos de discursos. La primera es un discurso ideológico. El segundo, un discurso científico.

¿Por qué la economía política es un discurso ideológico? Porque “se da por objeto el dominio (“...se donne pour objet le domaine...” dice la versión original ; en la traducción de Marta Harnecker se ha “colado” un “en” entre “por objeto” y “el dominio”) de los ‘hechos económicos’, que tienen para ella la evidencia de *hechos*: datos absolutos que toma como se “dan”, sin pedirles cuenta.”(pp. 171-172) Ya sabemos que la inmediatez de los “hechos económicos” depende de la inmediatez del

*homo oeconomicus*, sujeto universal de necesidades, supuesto responsable de la economicidad de lo económico.

Es ideológico, primero, por aceptar su objeto como un objeto dado. En segundo lugar, porque la posibilidad de esta aceptación recae por entero en el *reconocimiento* de este personaje proveniente de “otra” escena, la de la ideología en cuanto “historia real que tiene sus leyes propias” (pag. 52). A este personaje no es posible hacerle preguntas sobre sus pretensiones gnoseológicas, recibe su carácter de necesidad de aquella “otra” escena, de aquella otra “historia real”. En fin, el discurso de la economía política es ideológico porque no puede dar cuenta teóricamente de su objeto.

¿Por qué *El capital* es un discurso científico? Porque su objeto no deja sitio para el sujeto de necesidades universal y eterno. *El capital* construye el concepto de su objeto expulsando al *homo oeconomicus*, lo construye como un mecanismo completamente impersonal.

Pero no es tanto la “expulsión” de este personaje lo que dota de científicidad a *El capital*. La “expulsión” es la consecuencia de la construcción del concepto de su objeto. El índice de su científicidad es el “hecho” de que esa construcción descansa sobre sí misma y es ella sola la que se ofrece a rendir cuentas de lo que dice. Es porque el objeto es construido, y es construido por un discurso que se expone por entero a examen, y porque, en consecuencia, no apela en esta construcción a ninguna evidencia o inmediatez del que su objeto dependa, por lo que es científico. Y es científico por esta razón, por la construcción (autónoma) del concepto de su objeto, aunque algún día la construcción posterior del concepto de un nuevo objeto lo rechazara enteramente como falso.

A partir de aquí comienza el problema que Althusser tuvo a bien bautizar como “teoricismo”.

Por un lado, tenemos que la norma de verdad es interior a la práctica teórica. Desde esta perspectiva, la economía política y *El capital* se rechazan mutuamente como falsos. Ninguno de ellos encaja en los criterios de verdad con que el otro determina la pertinencia de lo decible. Desde aquí, no hay criterios externos para decidirse por uno u otro.

Por otro lado, tenemos la distinción entre ciencia e ideología. Althusser hace recaer esta distinción, de un lado, en la construcción del concepto de su objeto por parte de la ciencia que le permite conquistar su autonomía y, de otro, en la dependencia de personajes no cuestionables en la constitución de su objeto, a la que se someten los discursos ideológicos. Esta segunda perspectiva redobla la primera, haciendo que haya normas de verdad ideológicas y normas de verdad científicas.

Ahora tenemos dos posibilidades. Podemos traducir “norma de verdad ideológica” como norma de verdad falsa y “norma de verdad científica” como norma de verdad verdadera. Esto supone que hemos establecido una nueva norma de verdad que sería algo así como la norma de verdad de las normas de verdad. Ahora bien, esta norma de normas se tendrá que confrontar con otras normas de normas, que, para ella, no podrán ser menos que ideológicas, es decir falsas. En esta nueva confrontación estaremos de cualquier manera en la misma situación que en la anterior. No dispondremos de un criterio externo con el que decidir entre normas de normas. Podríamos seguir así, pero esto nos llevaría al infinito de normas de normas de normas..., o podríamos detenernos dogmáticamente.

Más que una desviación teoricista, que también, el problema de Althusser sería un problema de inconsecuencia. Una vez hemos aceptado que el criterio de verdad es interior a la práctica teórica no podemos apelar a un criterio externo para decidir entre normas de verdad.

La otra posibilidad consistiría en no traducir “ideológico” por falso ni “científico” por verdadero. La economía clásica es falsa desde la norma de verdad de *El capital*. Lo que ocurre es que uno no puede situarse fuera de cualquier norma de verdad, no hay un lugar de pura imparcialidad, no hay un tribunal de la razón, como quería Kant, desde el que pudieramos dictaminar qué norma de verdad es la verdadera. Y eso mismo es lo que Althusser estaría reconociendo cuando admite que su lectura de *El capital* no es inocente. De hecho, la lectura sintomática no es sino la aplicación de la norma de verdad y de la problemática que Althusser descubre en *El capital* contra “la presión y la acción de rechazo” (pag. 100) que otra norma de verdad y otra problemática realiza sobre la propia idea que Marx tiene de su trabajo teórico. De hecho, la caracterización de lo científico y lo ideológico no es, de nuevo, sino la aplicación de esa norma de verdad y esa problemática sobre la economía política y sobre *El capital* mismo.

Pero, si es así, esta aplicación no sale de la norma de verdad de *El capital* y la filosofía no se diferencia de la ciencia (ésta, por otra parte, sería la posición defendida por Pedro Fernández Liria en “Regreso al *campo de batalla*”, ensayo que cierra la recopilación de textos del último Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002), el materialismo dialéctico (como entonces lo llamaba Althusser) del materialismo histórico.

¿Qué es lo que llevó, sin embargo, a Althusser a mantener la distinción entre filosofía y ciencia, reelaborando su concepción de la primera? Sólo si filosofía y ciencia no son lo mismo es posible articular los dos conceptos de ideología que Althusser está utilizando: la ideología en cuanto prehistoria de la ciencia, lo que la norma de verdad de ésta establece como falso, y la ideología como reconocimiento/desconocimiento. La articulación de estos dos conceptos supone aceptar que hay también normas de verdad ideológicas, es decir, estructuradas en un reconocimiento que prohíbe conocer, y que estas normas de verdad no se diluyen ante la simple presencia de las normas de verdad científicas. Supone aceptar que hay una confrontación real entre normas de verdad ideológicas y científicas. Identificar filosofía y ciencia, por el contrario, conlleva concebir toda ideología a la que una ciencia se tenga que enfrentar únicamente como falsedad y no como una realidad social persistente, una realidad anclada en unos aparatos, es más, una realidad necesaria.

Althusser defiende que no hay práctica sin ideología, entendida en este sentido material. Desarrollando a Gramsci y a Spinoza, se distancia abiertamente de la tradición ilustrada según la cual basta la luz de la razón para que se disipen todas las sombras de la ignorancia y la pasión. Desde los artículos que luego fueron recogidos en *Pour Marx*, la ideología es considerada por Althusser como positividad, como la positividad del reconocimiento de la que ninguna sociedad, tampoco una sociedad sin clases ni las luchas que a ella nos conduzcan, puede prescindir.

Aceptar que no es posible ni necesario ni deseable terminar con “toda” norma de verdad ideológica y que su transformación (comunista, se entiende) es una tarea política: la transformación de los aparatos en los que su realidad ancla; y al mismo tiempo intentar trabajar desde una norma de verdad científica, que rechaza la norma de verdad ideológica como falsa, requiere una práctica que pueda moverse entre las dos, entre la necesidad de la ideología y el conocimiento de la ciencia, esa práctica será para Althusser, después de 1967, la filosofía.

“IDEOLOGÍA Y APARATOS IDEOLÓGICOS DE ESTADO”

por Juan Pedro García del Campo

Publicado en castellano en diversas ediciones, “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado” apareció inicialmente en 1970 en el número 151 de *La Pensée*. Aunque en su momento se anunció como fragmento de un texto más amplio, hoy sabemos que formaba parte de un libro que finalmente podría llamarse *Sobre la reproducción de las condiciones de producción* (aunque el manuscrito cambió de título en varias ocasiones) cuya primera versión habría estado completa en la primavera de 1969 y cuyo contenido sería modificado en los años inmediatamente posteriores. La estructuración temática sobre la que trabaja ese libro (y que permitirá entender el sentido del “fragmento”) parte de lo señalado por Marx a propósito del funcionamiento del Modo de Producción Capitalista y sobre la manera en que, en él, además de producirse plusvalor, se reproducen continuamente las condiciones que hacen posible esa producción: se reproducen las fuerzas productivas y se reproducen las relaciones de producción que sustentan la “física” del capitalismo. Y es el segundo de estos aspectos (la reproducción de las relaciones de producción) el que, al no haber sido sistematizado suficientemente en la obra de Marx, Althusser toma como asunto al que dedicar mayor atención y espacio.

El problema de la “reproducción” se ha convertido en un asunto central de la discusión en la sociología crítica de los últimos años de la década de 1960 (en 1971, p. ej., Bourdieu y Passeron publican *La reproducción*) y guarda relación con el conjunto de problemáticas que en esa misma época (Foucault) se dirigen a la crítica de las formas del discurso dominante como materialización e instrumento de la imposición de sentido. Sin embargo, la especificidad de la posición de Althusser es clara: si los discursos (y las prácticas) dominantes tienen una decisiva importancia para la reproducción de las relaciones sociales, ello es porque se integran en ellas como mecanismos en- por los que se reproducen las relaciones de producción capitalistas. La Ideología no es, entonces, engaño o autoengaño, simple velo que impide la visión de la realidad, sino mecanismo de producción de subjetividades que se integran en la rueda de la producción como en el único mundo posible. La Ideología es, así (con los mismos títulos que la represión), instrumento de la reproducción del Capital y (al igual que la represión: esta es la gran originalidad del texto que nos ocupa) se organiza y organiza su funcionamiento en “Aparatos” (los Aparatos Ideológicos de Estado) que articulan prácticas eficaces de “subjetivación”.

Por una parte, por tanto, reconocimiento de que “la reproducción de la fuerza de trabajo exige (...) una reproducción de las reglas del orden establecido”, es decir, “una reproducción e la sumisión a la ideología dominante por parte de los obreros y una reproducción de la capacidad de manejar convenientemente la ideología dominante por parte de los agentes de la explotación y de la represión”. Por otro parte, y en consecuencia, reconocimiento de las “instituciones diferenciadas y especializadas” que garantizan esa capacidad de manejar y reproducir la ideología dominante como otros tantos “Aparatos” que modulan la subjetividad y generan la naturalización del sometimiento al “estado de cosas” sin necesidad del recurso a esos otros Aparatos que garantizan la represión de las posibles revueltas: el AIE religioso, el AIE familiar, el AIE jurídico, el AIE político, el AIE sindical, el AIE de la información, el AIE cultural, así, sin pertenecer al “dominio público” (al que sí “pertenecen” los aparatos represivos), y jugando su papel en el “dominio privado”, son otras tantas instancias por las que el Estado (la articulación sistémica del “estado-de-cosas”) reproduce la sumisión.

Desde esta consideración dos perspectivas más quedan abiertas: una primera que apunta a la consideración de lo que deba entenderse por Estado que termina por caracterizarlo como (y no otra cosa) “forma” que revista la articulación política de la realidad social (el Estado, por decirlo así, no será otra cosa que “lo que hay”); otra que se dirige a la

delimitación de lo que haya que entender por Ideología y, en este sentido, también por filosofía: si en sus primeros trabajos Althusser hablaba de esta disciplina como “teoría de la práctica teórica” en esta época empieza a ser considerada como “arma de la revolución” y como lugar privilegiado en el que se materializa la pugna por la construcción del sentido, esto es, como “lucha de clases en la teoría”.

### *EL PORVENIR ES LARGO*

por Manuel Macía

Apareció a principios de los noventa el volumen titulado “El porvenir es largo” donde se incluían dos escritos autobiográficos de Althusser. El más antiguo, “Los hechos”, fechado en 1976 pero que había quedado sin publicar, narra la vida del autor con los episodios significativos que vuelven a aparecer -más desarrollados y analizados- en “El porvenir es largo”, texto que da título al libro y que es unos diez años posterior. Éste fue redactado por Althusser durante las sucesivas reclusiones psiquiátricas que siguieron al estrangulamiento de su esposa Hélène, que el autor cometió en 1980 en su vivienda de la *École Normale* parisiense. Tras el homicidio se consideró que Althusser no era responsable de sus actos y se le aplicó el artículo 64 del Código Penal francés, el conocido como “no ha lugar”, que sería equivalente a nuestra eximente de enajenación mental completa.

Al reflexionar sobre la figura del “no ha lugar” que se le aplica, Althusser distingue aspectos positivos y negativos; por un lado, el que “no haya lugar” a acusación formal y juicio protege en cierta manera al autor material de un delito, pues no se le va a juzgar y castigar como a alguien que ha sabido y querido lo que ha hecho; pero por el otro, al declarársele irresponsable se le priva de la libertad y del ejercicio de sus derechos cívicos -incluida la posibilidad de comparecencia pública en un tribunal donde de manera contradictoria pueda expresar las razones o argumentos que sobre su caso pueda alegar-. En vez de ello es introducido en el círculo de la psiquiatría y hospitalizado por tiempo indefinido, de modo que el interno queda en un estadio intermedio entre la muerte y la vida, en el limbo de la medicina mental, desaparecido. Privado de esa oportunidad de explicación abierta, sin posibilidad de juicio y bajo secreto médico, “el público no sabrá nada” y quedará el campo abierto a comentarios lanzados por terceros sin conocer los antecedentes y circunstancias que rodearon a los hechos. Alguno de estos comentarios, en forma de artículo, movió a Althusser a redactar esta obra, la más larga de las suyas, y así “levantar la pesada losa sepulcral” que pesa sobre él; evitará de esta manera que se aproveche su caso para hacer insidiosas conexiones del tipo filosofía=locura o comunismo=crimen.

En este escrito Althusser recorre su vida buscando que los sucesos y relaciones principales que ha experimentado se expresen en todo su sentido, al modo psicoanalítico; según sus palabras, “expresar el impacto de los afectos emotivos que han marcado mi existencia y le han dado su forma: aquella en la que me reconozco”. Lo va a hacer con voluntad de objetividad, afirma, hasta el punto de documentarse exhaustivamente sobre los tratamientos médicos y psiquiátricos que le afectan, pero va a incluir también alguna alucinación o deseo (visitas a De Gaulle o al Papa) pues las alucinaciones, afirma, también son hechos y ayudan a comprender al sujeto. Los sucesos principales de su vida coinciden con los del otro escrito del volumen, “Los hechos”, y en sus grandes líneas siguen su vida familiar, profesional y política.

En primer lugar, la influencia de su madre: maestra retirada al contraer matrimonio con el hermano de su novio Louis -éste había sido derribado en los cielos de Verdun, en la

primera guerra mundial-, es presentada como un ser puro, intelectual, que veía peligros por todas partes, en la comida, en el frío, en los juegos, temía el robo, los microbios, la violación, la pobreza, y comunica al joven Althusser sus innumerables fobias castradoras que le llevarían a concebir la vida como un crearse reservas en lugar de un disponerlas, sin comprender que “no hay vida sin gasto, sin riesgo, sin sorpresa”.

Sobre el padre, Althusser afirma que apenas lo tuvo realmente, pues todo lo que hacía referencia a los hijos del hogar Althusser estaba a cargo de la madre. Sin embargo, describe el carácter del padre resaltando algunos rasgos que interpreta, por vía de reacción, como base de su propia personalidad: su vitalidad, campechana y autoritaria, expresada en rasgos como su afición a la carne sangrante –mientras el resto de la familia llegó a ser vegetariana estricta-, las bromas sexuales con las mujeres de sus amigos y la forma desconcertante de dar instrucciones en su puesto directivo de un banco, con tal oscuridad que los subalternos no querían reconocer que no le habían entendido y tenían que despabilarse para resolver el problema, dando así lo mejor de sí mismos.

El ámbito de libertad, el paraíso infantil, lo encuentra Althusser en casa de sus abuelos, primero en la Argelia francesa y luego en la Francia continental, donde además de las vacaciones llega a vivir con ellos un año y asiste a la escuela del pueblo. Su abuelo, guardia forestal, es la contrafigura de su madre: le deja jugar, le enseña tareas del campo, carece de fobias y prohibiciones, es optimista y vital.

De todas estas relaciones y del impacto de sus primeros estudios de bachiller y universidad, Althusser extrae conclusiones sobre su propia estructura psicológica e incluso implicaciones en su propuesta filosófica y política. Reconoce tres principales miedos: a ser abandonado; a estar expuesto al requerimiento del amor –puede enamorarse y tomar la iniciativa pero no admite que ellas se enamoren y “tengan ideas” sobre él-; y a verse expuesto públicamente en su desnudez, es decir, a ser descubierto en sus “imposturas”. Así, muestra cómo desde la infancia, va adquiriendo un aire de sensatez, virtud, intelecto puro, por solidaridad con su madre, “para seducirla”; y con profesores de Instituto ejerciendo una especie de seducción a través de la obediencia, pero matizada con un aire de protección sobre aquéllos que le hace situarse como “padre del padre”. Esta posición se repetirá una y otra vez, según el autor, a lo largo de su vida personal e intelectual; por ejemplo, al hablar de su tarea filosófica, más adelante, explica cómo se propuso quitar de Marx lo no materialista, lo ideológico que en él pudiera quedar –como la misma dialéctica- y, volviendo a hacer de “padre del padre”, tomar la “empresa de pensar en su lugar lo que él hubiera debido pensar para ser él mismo”, de la misma forma que, en su labor de profesor, concibe la corrección de ejercicios como una tarea formal relativa a cómo deberían sus alumnos haber dicho lo que quisieron decir, y no tanto sobre el contenido o fondo de los trabajos.

De su internamiento en un campo de prisioneros durante la ocupación nazi extraerá consecuencias sobre su filosofía de la acción. Allí recuerda la figura de un hombre de acción modélico, militante comunista cuya actividad le permitió comprender “qué era la acción, cercana a los principios pero muy distinta a su simple aplicación, puesto que es necesario asumir los imponderables de la coyuntura” y para ello “poner en juego unos recursos humanos muy distintos de la misma claridad y rigor de los principios”. En la misma línea, de su encuentro y posterior convivencia con Hélène, militante comunista de ascendencia judía y participante en la resistencia, le lleva a acercarse al mundo de la acción política al comprender que los comunistas “son algo real” y a compartir el ejemplo y la “pasión de su vida, la clase obrera”. Además del amor físico y la identidad de almas “en el colmo de la soledad y la desesperación”, encuentra en ella, “un mundo de solidaridad y lucha, un mundo de acción reflexionada según los grandes principios fraternos, un mundo de valor” encarnado en la organización y las actuaciones del

partido comunista que le ayudan a apartarse del puro mundo de erudito universitario. De ahí su concepción de la filosofía como la lucha de clases en la teoría. Sobre esta vertiente de relación entre teoría y acción afirma en varios pasajes que quien más claro ha visto es Maquiavelo, quien junto con Spinoza es el centro de su atención cuando escribe esta obra. Admira de aquél su antiutopismo, su atenerse a lo real de los hechos y “no contarse historias”, que es como lapidariamente define Althusser el materialismo

A la relación con el partido y a las críticas que en su interior ejerció sobre cuestiones concretas dedica Althusser bastantes páginas que son lo que menos interés tiene y más anticuado queda en el libro, salvo para especialistas. En cambio, son interesantes y provocativos sus juicios y noticias sobre el ambiente filosófico francés de su época de formación y profesorado – ambiente “como siempre ignorante de todo lo que se hace más allá de sus fronteras”-, con comentarios sobre Sartre –novelista filosófico que “no comprendió nunca nada ni de Hegel, ni de Marx ni, claro está, de Freud”-, Kojève –“no había comprendido nada, estrictamente, ni de Hegel ni de Marx”-, Canguilhem, Lacan, Foucault, Derrida –a quien califica de “gigante”- etc.

Hacia el final del libro, recapitulando, viene a centrarse sobre la interpretación del homicidio de su esposa --llegando a verlo como una especie de “suicidio asistido”, en el que habría sido la mano ejecutora de deseos suicidas de Hélène nacidos, entre otras cosas, de la insatisfacción por su tempestuosa relación, unido todo ello a un deseo de autodestrucción--, y sobre las instituciones psiquiátricas que ha conocido, en las que ha entrado numerosas veces en su vida alternando depresiones profundas con subsecuentes etapas de hiperactividad o “hipomanía”. Analizándose encuentra en sí mismo un deseo de huida y aniquilamiento como medio de conseguir la tranquilidad absoluta, y rastrea ese sentimiento en viejas vivencias como la juvenil tentación de la vida monástica – “solución a todos mis problemas insolubles...desaparecer en el anonimato”-, la experiencia del campo de prisioneros –se vive el presente, a resguardo de todo peligro-, el ingreso en sanatorios mentales –las “felices depresiones que le ponían al abrigo de todo lo exterior”- e incluso su monótona estancia de treinta y dos años en la *École*. Acaba así la obra con una búsqueda del anonimato, paradójica en quien ha reflexionado sobre la acción; un deseo de liberarse con el libro de futuras preguntas indiscretas contándolo todo en el presente como un camino “de perderlo todo y de destruirlo todo”.

### *MARX DENTRO DE SUS LÍMITES*

por Manuel Macía López

Se nos presenta un texto de 1978, inédito en vida de Althusser, en el que casi sorprendemos al filósofo en su gabinete cuando muchos pensadores continuaban la larga digestión de los sucesos de 1968 y el mismo Althusser, en particular, era cuestionado filosófica y políticamente. El texto, inacabado, muestra las líneas que seguía su investigación filosófica y, en particular, su nueva manera de acercarse a los autores sustituyendo su antiguo objetivo, la voluntad de explicitar “lo que realmente quisieron decir”, por el nuevo de determinar sus “límites”, es decir, aquellos puntos de su pensamiento en que los autores no pueden o quieren ir más allá –sea por condicionantes de su época, por prejuicios de clase, sea quizá por idiosincrasia personal- y aceptan presupuestos sin la debida justificación, dejan sin desarrollo puntos clave, obvian dificultades, etc. Como siempre que se da un cambio, podemos resaltar las diferencias entre los dos momentos, o podemos más bien mostrar los elementos de continuidad; en este segundo aspecto, la búsqueda de los límites de los autores sería una forma de comprender mejor “lo que quisieron decir” y de hacerlos avanzar en sus

insuficiencias, de manera semejante a como en la comunidad científica los autores recientes completan o “superan” las teorías y dificultades de los más antiguos, en un camino indefinido a la “Verdad”.

La determinación de los límites de un pensamiento nos permitirá, por tanto, desarrollarlo y completarlo franqueándolos: ir más allá de sus autores, evitando desde el punto de vista materialista caer en las “historias” que ellos mismos se contaron o creyeron, y llevarlos por donde quizá debieron ir aunque se vieran imposibilitados para ello. Es una metodología que puede aplicarse en principio a cualquier autor: podría hacerse con Kant, cuando afirma que si abdicara de sus principios morales –y, con ellos, de los postulados de la razón práctica- se convertiría en una criatura aborrecible a sus propios ojos, y opta en este límite por confiar en la naturaleza; con Pascal, cuando apuesta, etc. Sin embargo, es especialmente interesante en el caso de Marx, que es el que Althusser analiza, dado que en su teoría y en la de Engels o Lenin se ha basado toda una práctica política revolucionaria y de partido que ha determinado, en gran parte, la historia contemporánea; y dado también que los partidos comunistas en muchas ocasiones se han aferrado a la literalidad de las fórmulas teóricas de esos autores, que revisten un carácter de “autoridad”, sin tener en cuenta el contexto político en que fueron escritas y creando así una especie de integrismo literal que asfixia la crítica, la califica de “desviación” y lleva a las consiguientes “purgas”. De forma recurrente, Althusser reivindica, contra ese fenómeno, la libertad de teoría y se niega a someterse “a una ceguera que fue, no hace mucho, obligatoria para ser aceptado como comunista” (p.23).

El punto del que parte Althusser es la constatación de que esa crítica es ahora posible porque el marxismo está en crisis y, por tanto, no podrá decirse que la crisis se debe a la crítica y que con ella se dan armas a los enemigos del comunismo; confía en que se está en una crisis que puede ser de crecimiento, no de muerte, y en que la crítica puede ayudar a salir de ella y a resolver los problemas o insuficiencias teóricas que han llevado –aparte de las circunstancias externas o de coyuntura- a esa situación. Esto implica enfrentarse con la obra de Marx con una actitud ajena al fariseísmo ortodoxo, con una libertad teórica que permita marcar esas insuficiencias o “límites” de su doctrina que han sido una rémora para su acción.

¿Cuáles son estos límites? Althusser encuentra que Marx es deudor de una concepción hegeliana de la dialéctica y de la Ciencia que le determina en su doctrina; que emplea conceptos recibidos de mismo Hegel y de Feuerbach como “alienación” o “fetichismo” que carecen de un suficiente análisis teórico; que da una insatisfactoria explicación teórica a la relación entre infraestructura y superestructura, al carácter del Estado y su papel en la ideología y la política, de modo que sus análisis, portentosos en algunos terrenos, no deben impedir el reconocimiento de estas lagunas.

Althusser califica de prejuicio hegeliano la idea de Marx de que la Ciencia deba comenzar por lo más simple y abstracto y proceder de modo sintético hasta exponer cómo lo concreto deriva de aquéllo: así se explica que comience “El capital” por el análisis del valor y que quiera derivar de él el resto de instituciones de la economía capitalista. Este comienzo se convierte en un corsé que el propio Marx debe romper al intercalar capítulos que no siguen bien ese orden de exposición, en los que trata de las condiciones reales que no pueden deducirse abstractamente –análisis de la jornada de trabajo, etc.-. También encuentra idealismo hegeliano en la concepción de la historia como un progresivo sucederse de etapas –aquí, modos de producción- que llevarían “necesariamente” a la superación final del capitalismo y la instauración del comunismo, como en cumplimiento de un sentido de la historia o de un ciclo vital que fructifica en una feliz Entelequia Final. De esta concepción se han derivado discusiones

clásicas sobre los problemas de estrategia revolucionaria, sobre si es necesario articular la acción del partido –y cómo hacerlo- para concienciar a las masas que “en sí” tienen un papel revolucionario asignado por la ley dialéctica de la historia. Estos restos idealistas van perdiendo fuerza en Marx, sobre todo porque su pensamiento se va haciendo en el contacto directo con el mundo del trabajo, “bajo el efecto de la experiencia de las luchas del movimiento obrero” (p. 35); Althusser dedica muchas páginas a criticar la idea de que la teoría comunista venía de “fuera”, producida por intelectuales burgueses –como defendía Kautsky o el mismo Althusser en una etapa anterior- y mostrar que se forjó a través de la práctica de la lucha política del proletariado en la que Marx intervino, de modo “interno” y “sobre el terreno”, pues “el pensamiento teórico de Marx hace cuerpo con su pensamiento político y su pensamiento político con su acción, su lucha política” (p.47).

Asimismo, se da en Marx una insuficiencia teórica en su análisis sobre el Estado; cuando se ocupa de él, como en el “18 de Brumario”, se limita a decir que es algo “separado” de la base o infraestructura, o que es un “aparato”, máquina o instrumento, incluyendo alguna “explicación de una simplicidad que desarma: el Estado se perpetúa porque...se tiene necesidad de él” (p.88). Althusser analiza esta terminología de Marx e intenta explicitar sus implicaciones, pues ciertas palabras que Marx y Engels “empleaban para el Estado y que empleaban sólo para él eran índice de un concepto que no llegaban a formular de otro modo, pero que querían indicar a cualquier precio” (p.102) Que sea un “instrumento” implica que es una serie de estructuras o mecanismos que persiguen un mismo fin, como es el reproducir en lo posible las condiciones de explotación que la clase dominante disfruta en cada momento (si bien ni en Marx ni en Lenin aparece “mención alguna de la función del Estado en la reproducción” –p.118- ,lo que constituye para Althusser uno de los límites absolutos de Marx). Esa máquina trabaja recibiendo como alimento el exceso de la violencia que permite vencer a la clase dominante en la lucha de clases, y produce como resultado leyes, reglamentos, actos de gobierno, etc., es decir, poder legal. Es además un instrumento “especial” porque posee fuerza física, cuerpos de orden público de modo que “todo lo que en él funciona, bajo su nombre ... está sostenido silenciosamente por la existencia y la presencia de esta fuerza pública armada” (p.124) Además, si ese instrumento es “separado” es porque debe guardar la apariencia de algo neutro, autónomo y velando de forma técnica por objetivos generales como el “interés público”, la “patria común” o el “servicio a la nación”, de modo que así se oculte la finalidad del Estado como instrumento de intervención en la lucha de clases a favor de la clase dominante. El Estado, para Althusser, “vigila que la lucha de clases, es decir, la explotación, sea no abolida sino conservada, mantenida, reforzada y ... en beneficio de la clase dominante” (p.147). Para ello se acompaña su servicio con una estricta jerarquía -los altos cargos suelen pertenecer a las clases privilegiadas- y división del trabajo, y se inculca esta ideología a los integrantes del “cuerpo” del Estado -que en mayoría no pertenecen a aquéllas- neutralizando una posible oposición de clase. Estos análisis terminan con una crítica a la teoría del Estado de Gramsci y su estrategia de guerra de posiciones por la hegemonía de la clase obrera, encabezada por el Partido como príncipe nuevo, que, aparte de su debilidad teórica y sus “vertiginosos vuelcos”, tiende a hacer de la política una esfera aparentemente autónoma al presentar los efectos, y no las causas materiales, de esa hegemonía.

La incompreensión teórica de estos aspectos relativos a la función ideológica y reproductora del Estado está en la base de prácticas revolucionarias y tácticas de partido ineficientes que pueden haber llevado a la crisis, y por ello hay que superar los “límites” que a este respecto presentan los fundadores del marxismo y hacer bueno el antiguo

adagio de unir “las armas de la crítica a la crítica de las armas”. En estas páginas muestra Althusser cómo puede andarse ese camino.

## HAN PARTICIPADO EN EL PRESENTE MONOGRÁFICO:

Aurelio Sainz Pezonaga, filósofo, escritor y profesor en Enseñanza Media, ha publicado artículos y relatos en diferentes revistas culturales y políticas. Ha traducido el texto de N. Chomsky *La pasión por el mercado libre* (Hiru) y diversos artículos para el libro *Introducción a Brecht* (Akal). Es coautor de un libro de texto de Filosofía (Akal) y autor del libro *Contra la ética, por una ideología de la igualdad social* (Debate). Es miembro del Taller de Resistencia a la Banalidad y del Centro de Documentación Crítica.

Carlos Enríquez del Árbol, filósofo, historiador del arte y especialista en historia contemporánea, fue uno de los responsables de la presencia de Althusser en la Granada del año 1976. Profesor en Enseñanza Media, es miembro de la AEM de Granada y del consejo de redacción de la revista *Laberinto*. Ha publicado artículos en numerosas revistas especializadas y, junto a Carlos Torregrosa, es autor de *El proletariado que existió* (Universidad de Granada).

César de Vicente Hernando, filólogo, director de escena y fundador del Centro de Documentación Crítica, ha escrito artículos analizando la práctica y la producción teórica de buena parte de los intelectuales y artistas del ámbito de la izquierda (Brecht, Piscator, Eisenstein, Peter Weiss, Alfonso Sastre o López Pacheco). Ha editado numerosos textos teatrales y literarios, particularmente la *Poesía de la guerra civil española, 1936-1939* (Akal). Es además autor de *El lápiz rojo* (inédito), un recorrido por la escritura de la intelectualidad “roja” de la España contemporánea.

Étienne Balibar es profesor de filosofía en la Universidad de Paris-X Nanterre y codirector de la colección “Pratiques théoriques” de la editorial PUF. Discípulo directo de Althusser y de los que le permanecieron más cercanos, es uno de los autores que participaron en *Lire le capital*. Autor de numerosas obras, entre sus libros cabe citar *Cinco ensayos de materialismo histórico* (1974), *Raza, Nación, Clase* (1988), la colección de *Écrits pour Althusser* (1991), *La crainte des masses* (1997) o *Nous, citoyens d'Europe* (2001).

François Matheron es profesor de filosofía en París. Traductor al francés de obras de Negri como *La anomalía salvaje* o *Poder Constituyente*, ha publicado numerosos textos en revistas de pensamiento político. Secretario de redacción de la revista *Multitudes*, es el responsable de la edición de una parte considerable de la obra póstuma de Louis Althusser.

José Luis Bellón Aguilera, ha defendido una tesis doctoral con el título “Campo literario y mundo social en la narrativa española contemporánea: Miguel Espinosa y Juan Marsé”, que fue realizada para la Universidad de Birmingham (UK), donde escribió también una tesina sobre la relación entre Canon cultural y campo literario. Sus trabajos de investigación se fundamentan en dos perspectivas teóricas: la althusseriana (básicamente a partir de la obra de Juan Carlos Rodríguez) y la sociología de Pierre Bourdieu. José Luis Bellón ha publicado literatura de creación y trabaja en una investigación sobre el alcance y los límites de las teorías del inconsciente ideológico.

Juan Pedro García del Campo, doctor en filosofía y profesor de esta misma disciplina, ha centrado su actividad en el estudio de la tradición materialista, especialmente en la obra de los autores del XVII y en las tradiciones de pensamiento revolucionarias de los

siglos XIX y XX. Traductor de Descartes, Raul Vaneigem (*Aviso a los vivos sobre la muerte que los gobierna y la posibilidad de deshacerse de ella*, Tierradenadie) o Louis Althusser (*Marx en sus límites*, Akal), ha publicado artículos sobre Descartes, Spinoza, Hobbes, Marx, Negri o los situacionistas. Es coautor de un libro de texto de Filosofía (Akal) y de un *Atlas histórico de la Filosofía* (próxima publicación en Istmo) y autor de *El individuo compuesto en la filosofía política de Spinoza* (U.C.M.) y *Construir lo común, construir comunismo* (Debate). Prepara un texto (*Opaco, demasiado opaco*) de crítica al pensamiento postmoderno.

Manuel Macía López, licenciado en Filosofía y en Derecho, es profesor de filosofía en Enseñanza Media y ha impartido docencia en Barcelona, Lugo y Madrid.

Montserrat Galcerán Huguet, doctora en Filosofía y catedrática de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, ha publicado artículos en diversas revistas especializadas. Es coautora de *Innovación tecnológica y sociedad de masas* (Síntesis) y de un libro de texto de Filosofía para Enseñanza Media (Akal) y autora de *La invención del marxismo* (Iepala) y de un libro sobre la obra de Heidegger (de próxima publicación en la editorial Hiru).

Pedro Benítez Martín, licenciado en Historia y doctor en Filosofía (disciplina de la que es profesor en Enseñanza Media), ha escrito diversos artículos en las revistas *Página Abierta*, *Papeles de la FIM*, *Utopías*, *Viento Sur* y *Riff-Raff* (revista ésta en la que publicó un primer artículo dedicado a la polémica entre Althusser y Thompson); es asimismo autor de *E.P. Thompson. Un compromiso ético y político* (Talasa) y de *Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)*, de próxima aparición.

Pedro Fernández Liria, Doctor en Filosofía y Letras, profesor de Filosofía y guionista de televisión, ha dedicado buena parte de su investigación a la historia del marxismo español. Ha publicado trabajos en revistas especializadas dedicados al análisis de la obra de Hegel, Husserl, Hume, Kant, Foucault o Nietzsche, siendo el editor del recopilatorio de textos del último Althusser *Para un materialismo aleatorio* (Arena), en el que se incluye una introducción suya y varias traducciones realizadas por él mismo. Es autor de *La "conciencia desdichada". Aproximación a la fenomenología de la conciencia cristiana* (ediciones de la U.A.M.) y de *Hegel y el judaísmo* (Riopiedras).

Salvador López Arnal es el mayor especialista en la obra de Manuel Sacristán (sobre cuyo legado –publicado e inédito- lleva años trabajando); además de haber editado varios de sus textos, es autor de numerosos artículos sobre su obra. Trabaja también en epistemología (en particular sobre la obra de Popper) y metodología de la ciencia, y colabora asiduamente con la revista *Mientras tanto*.

Terry Eagleton, es profesor de Teoría Cultural e investigador en la Universidad de Manchester, UK. Además de escribir el guión de la película *Wittgenstein* de Derek Jarman, y varias comedias producidas en Irlanda y UK, es autor de una treintena de libros de crítica literaria y teoría social y cultural. Entre ellas cabe destacar *Una introducción a la teoría literaria* (F.C.E., 1988), *Ideología: una introducción* (Paidós, 1997), *La función de la crítica* (Paidós, 1999) o *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales* (Paidós, 2001).

Yoshihiko Ichida, filósofo y profesor en la Universidad de Kobé, Japón, ha publicado artículos en diversas revistas especializadas y varios libros, entre los que cabe destacar el titulado *Pensar la lucha* (en japonés, *Heibon-sha*, 1992). Es el traductor al japonés de Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, II tomos (Stock/Imec, 1994-1995).